

**КУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

ДЬЯКОВ Александр Владимирович

**Гностические мотивы в религиозно-философской системе
В.С.Соловьёва**

Специальность 09.00.03 – история философии

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
д-р филос. наук. проф Колядко В.И.

Курск – 1999

СОДЕРЖАНИЕ

Содержание	2
Введение	3
Глава I. Гностицизм как религиозно-философская система	9
1.1. Исторический фон гностицизма	9
1.2. Происхождение гностицизма	12
1.3. Классификации гностических систем и попытки определения сущности гностицизма	20
1.4. Основные концепции гностицизма	41
1.5. Последователи гностицизма: гностицизирование в христианстве	57
1.6. Гностицизм и каббала	71
Глава II. Гностические черты религиозно-философской системы	
В.С.Соловьёва	78
2.1. Изученность темы	78
2.2. Метафизика	103
2.3. Этика	135
2.4. Эстетика	142
2.5. Практическая философия	146
2.6. Всеединство	153
2.7. Каббалистические мотивы в философии В.С.Соловьёва	159
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	169
Литература	172

Введение

Актуальность темы исследования — гностических мотивов в творчестве В.С.Соловьёва — едва ли нуждается в обосновании. Тема многократно бывала заявлена в самых различных исследованиях, посвящённых философской концепции этого учёного. При этом, однако, гностические стороны учения В.С.Соловьёва представлялись как нечто самоочевидное и, кроме того, не имеющее решающего значения для понимания основных доктрин философа.

Сегодня концептуальное исследование гностических мотивов в философской системе В.С.Соловьёва вполне назрело. Этому способствуют и внешние, социально-исторические, и внутрифилософские инновации. Значительная интеллектуализация и демократизация общественной жизни в истории философии означает серьёзное обращение к прежде мало изучавшемуся феномену русской религиозной философии. Горькие уроки недавней и новой политики и сохраняющаяся угроза военной, экологической, геномной, а главное, культурной катастрофы поставили под сомнение монополию позитивизма на право философствовать. Претензия принудительно представить т.е. или иные формы позитивизма как единственный метод философской науки сменяется в наше время гуманным и единственно реалистичным опытом равноправного и широкого сосуществования и диалога творцов и носителей разного типа знания. Нисколько не умаляя роли позитивистской научной теории в отображении и конструировании истории философии, настало время удостоить равноценного историко-философского исследования относительно самостоятельный и весьма продуктивный аспект — религиозную философию.

Подобный призыв учитывает оригинальные варианты неклассической, «гибридной» эпистемологии, где традиционная проблематика истории

философии «скрещивается» с идейным материалом той или иной фундаментальной дисциплины (теологии, филологии, социологии, социальной истории и др.). Западным разработкам такого рода отчасти соответствует набирающее популярность изучение всего многообразия так называемого «внеаучного» знания – когнитивных векторов морали, искусства, мифологии, мистики, религии, самой философии и т.п. «девинантных» – дополнительных или альтернативных по сравнению с парадигмальной наукой и здравым смыслом форм мирозерцания и мировоззрения.

Занятия столь «экзотическими» или архаичными сферами мыслящего духа, каков гностицизм, порождают опасность профанации науки. В последние годы в России возникла обширная «теософская» литература, Уже в первой четверти XX в. во Франции была создана так называемая «гностическая церковь»; в настоящее время организация с тем же названием развивает высокую активность в США. По устному сообщению ведущего российского специалиста по истории гностицизма проф. М.К.Трофимовой, подобный институт пытается оформиться в настоящее время в Москве. Подобные организации, как и вся «теософия», имеют весьма низкий культурный уровень при высоком уровне популярности. В таких условиях возрастает необходимость строго научного изучения гностицизма и гностических влияний в истории философии.

Эта тематика представляется весьма эвристичной, профессионально интересной для истории философии и для философии вообще. При реконструкции когнитивного обеспечения сложных гностических практик гносеологические понятия изучаемого феномена (например, знания, истины, метода и т.п.) приходится совмещать с категориями онтологическими (например, пространство), социально-психологическими (воля, эмоции, личность и др.), аксиологическими (например, прекрасное и безобразное).

Степень изученности проблемы можно оценить вполне однозначно как недостаточную. По разным объективным и субъективным причинам обращения философов к религиозно-философской проблематике в истории философии всегда оказывались изученными хуже теорий и методов, существующих в русле традиционного позитивистского знания. Подобные попытки мыслить в религиозно-философском ключе обыкновенно отождествлялись с теологией, вненаучной мистикой, морализированием, экзистенциальной гаммой переживаний, риторической аргументацией, подводились под слишком для них узкие или, напротив, слишком широкие определения.

Вместе с тем, хотя и под чуждыми понятийными одеждами, но интересующие нас гностические идеи всё же попадали время от времени в фокус историко-философских исследований. Так, например, гностические идеи изучались в русле философии экзистенциализма и юнгианской психологии. Кроме того, если в России кто-то серьёзно и занимался гностицизмом, так это филологи. Однако во всех указанных случаях исследователи имели в виду собственные, отнюдь не историко-философские, цели.

Легализация религиозной философии внутри профессионального сообщества философов позволяет перейти к её разноаспектному изучению в качестве принципиально важной проблемы.

Цель и задачи исследования определяются мерой её актуальности и степенью изученности затрагиваемой проблематики. Общей целью диссертационной работы является комплексное изучение влияния гностических идей на философскую систему В.С.Соловьёва. Эта цель раскрывалась постановкой и решением следующих задач диссертационного исследования:

проанализировать черты религиозно-философской рефлексии, общие гностическим учениям II – III вв. и философской системе В.С.Соловьёва;

проанализировать непосредственный и опосредованный пути влияния гностических идей на религиозно-философскую систему В.С.Соловьёва;

оценить значение корпуса гностических идей для творчества В.С.Соловьёва;

выявить гностический характер софийной мифологемы В.С.Соловьёва;

проанализировать обращение В.С.Соловьёва к неакадемическим формам философствования;

охарактеризовать природу, структуру и функции знания гностического типа.

В соответствии с указанными задачами выбраны *источники и методологические подходы к их интерпретации*. Кроме традиционного для диссертаций по истории философии подбора литературы – авторских текстов исследуемого философа, биографических работ, переводных гностических текстов, работ прошлых и современных, отечественных и зарубежных исследователей в интересующей нас области, для историко-философского анализа нами привлекались произведения патристической литературы, а также историко-церковные сочинения.

Большую помощь нам оказали консультации ведущих отечественных специалистов по проблеме гностицизма М.К.Трофимовой и Е.Б.Смагиной. Кроме того, консультативную помощь мы получили в ходе работы научной конференции «Балканские чтения», проводимой Институтом славяноведения и балканистики РАН в 1996 г.

Обобщение и изложение накопленного фактического и идейного материала ориентировалось на такие регулятивные принципы исследования,

каковы историзм и системность, объективность рассмотрения проблем и выразительность стиля письма. Также использованы методы: логический, анализа и синтеза, сравнительного анализа, текстологический.

Научная новизна настоящей диссертации обусловлена её принадлежностью к числу первых в российской историко-философской литературе специальных исследований гностических влияний в творчестве В.С.Соловьёва, в русской религиозной философии вообще. Автором предпринята попытка использовать и дополнить, развить имеющийся опыт историко-философского исследования русской философии применительно к новой, малоизвестной исследователям проблемной области – «вненаучным» (в частности, гностическим) влияниям на развитие религиозно-философских идей в России.

Приоритетность обозначенной концепции резюмируется в следующих основных положениях, выносимых автором на защиту:

1. Вместо преобладающего в настоящее время в академической и учебной литературе по истории философии иерархического «вертикального» соподчинения форм философского мышления (а именно – философской спекуляции и личностно-религиозного рефлексирования), предлагается и аргументируется их «горизонтальная», диалоговая модель на примере творчества В.С.Соловьёва.

2. Уточняется понятие гностицизма как религиозно-философской системы; гностицизм рассматривается в отдельных аспектах как философская система и как организованная религия. В связи с этим проанализирована терминология, используемая в научной литературе по отношению к гностицизму и сходным феноменам.

3. В.С.Соловьёв проявлял повышенное внимание к гностицизму. Выясняются возможности прямого и опосредованного влияния гностических идей на формирование философских идей этого философа.

4. В философской системе В.С.Соловьёва прослеживаются гностические черты, а именно: в онтологии – учение об абсолюте, о его докачественном существовании и качественном самоопределении, учение об ипостасях; в космогонии – отрицательное учение о материальном мире, этический дуализм гностического характера; в гносеологии – процедура отождествления познающего субъекта с познаваемым объектом; в софиологии – учение об ипостасности Софии и её роли в эйдетическом упорядочении мира; в сотериологии и антропологии – включённость человеческой личности в космический процесс, значение личных усилий человека в деле спасения; в этике – гностическое учение о духовной и половой любви; в эстетике – романтически-гностическое учение о прекрасном; в практической философии – теургическая деятельность гностического характера и гностическое же переосмысление идей Н.Ф.Фёдорова; в концепции всеединства – гностический монизм.

Практическое значение выполненной работы связано с элементами её научной новизны. Теоретические выводы диссертации вносят определённый вклад в разные разделы истории философии, прежде всего в те её области, которые занимаются изучением русской религиозной философии и позднеантичной синкретической философии, могут быть использованы при их дальнейшем изучении.

Апробация работы. Основные изученные нами положения о гностических чертах философской системы В.С.Соловьёва докладывались автором на международных и региональных конференциях – в Москве (III Международная конференция СНГ по иудаике, 1998), Курске (Илиадиевские чтения, 1998, 1999). Материалы диссертации публиковались в тезисах означенных конференций.

Структура диссертации включает введение, две главы, состоящие из параграфов, заключение и список использованной литературы.

Глава I

Гностицизм как религиозно-философская система

1.1. Исторический фон гностицизма

Гностицизм как религиозно-философская система сформировался, по всей видимости, к началу II в., хотя попытка установить какие-либо хронологические границы для этого феномена — задача едва ли не безнадежная. Принято считать, что гностическое учение как состоявшаяся и жизнеспособная (более того развивающаяся экспансия) система просуществовало до второй половины III в., когда оно практически прекратило своё существование. Однако при желании эти рамки можно значительно расширить. Уже Симон Волхв, современник апостолов, был вполне гностическим мыслителем. И если в III в. гностическая ересь была низложена, то в виде тайных сект и монастырей учение просуществовало ещё по меньшей мере три века. Наконец, секта мандеев существует по сей день. И всё же нас гностицизм интересует как устойчивая, составляющая конкуренцию ортодоксальному христианству система религиозных и философских воззрений. Если расширять до бесконечности хронологические и пространственные рамки явления, мы утратим самый конкретный феномен, и тогда станет совершенно непонятно, о чём мы говорим. Таким образом наиболее пристально мы должны вглядываться именно во II — III вв.

Прежде всего, следует отметить такие особенности религиозно-философского мышления переходного от античности к средневековью периода, как дуализм, синкретизм и монотеистическая тенденция.

Под дуализмом здесь следует понимать в первую очередь дуализм этический (и только во вторую, говоря об учениях, тяготеющих к иранскому способу богословствования, — о дуализме метафизическом). В мире в этот период усматривали два самобытных, кардинально противоположных начала (благое и злое), что сопровождалось отрицанием внешнего бытия. Дуализм

переживался весьма остро, так как ставил человека лицом к лицу с проблемой личного выбора, причём выбор вовсе не гарантировал беззаботного существования: борьба с «тёмной силой» пронизывала всю жизнь адепта благих богов. Такое воззрение мы находим и у кумранитов, и у Сенеки.

Синкретизм выражался в тяге к универсальному философскому, литературному, религиозному и политическому языку. Синкретизм приводил к эклектике, то есть, по выражению Р.В.Светлова, «к произвольному выбору различных аспектов наиболее противоречащих друг другу учений и объединения их на основе идеологемы равноправия разных путей к Абсолюту»¹.

Философия II – III вв. сводит мировое целое к Единству, об Одном, или Высочайшем, говорят и платоники, и стоики, и египетские герметики. С другой стороны, языческую религию пронизывает идея единого Бога («всебога», «всебожественного», «Пантея»); остальные боги становятся только его «инаковениями». О таком Боге говорят, прямо или косвенно, мистерии Орфея, Исиды, Митры. Кроме того, Верховное Божество всё более становилось абстрактным. М.Муретов говорит об иудейских богословах последних веков до н.э.: «Вытравливая из представлений о Божестве всё различимое, двойственное и вообще определённое – всё, что могло хоть сколько-нибудь напоминать тривиальную конкретность языческого политеизма, палестинские богословы постепенно лишали Божество всяких конкретных свойств и тем самым незаметно открывали себе широкую дорогу для погружения Божества в мертвенный деистический абстракт, в беспредикатную и самозаклѳенную абстрактно-философскую сущность»².

Такое абстрактное понимание абсолюта просматривается и у Филона Александрийского. Две линии философствования у Филона – греческая и

¹ Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. - СПб., 1998. - С. 34.

² Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. - М., 1885. - С. 32.

иудейская – не сливаются в окончательном синтезе, но существуют параллельно. В своём «греческом аспекте» этот мыслитель принимает способ спекуляции, подразумевающий эманацию абстрактного Абсолюта, но в «еврейском аспекте» он не может допустить эманаций из личностного Абсолюта. Эта проблема остаётся у Филона нерешённой. Впрочем, само мироощущение Филона было скорее греческим по выражению Р.В.Светлова, «абстрактно-самодовольным и одновременно природно-неустойчивым»³.

В то же время и на той же религиозно-философской почве зародилось новое, конкретно-драматическое переживание раздвоенности между богородённостью и богооставленностью, являющееся центральным моментом гностического мироощущения. Такое переживание проявляется одновременно у мыслителей, принадлежащих к различным философским школам – у гностиков, у неоплатоника Плотина и у христианских богословов Климента Александрийского и Оригена⁴. Однако, если у Плотина абсолют остаётся абстрактным, то у христиан и гностиков имеет место новая для того времени интуиция божественной Личности. Гностический Абсолют часто представляется абстрактным, однако здесь следует говорить не о «безличности» или «природном персонализме» Абсолюта, но о разноуровневых пониманиях личности, поскольку гностический Абсолют качественно на каждом уровне именно как Личность.

Для эпохи эллинизма характерен критический настрой по отношению к традиционным религиозным и интеллектуальным источникам знания. Религиозная традиция была поставлена под сомнение и скептицизмом, и стоическим аллегоризмом, и различными вульгарными теориями. Возникший

³ Светлов Р.В. Ук. соч. С. 39-40.

⁴ Р.В.Светлов отмечает: «Схожесть способов рассуждения, а иногда и наличие одинаковых мыслительных клише у александрийских экзегетов, с одной стороны, и Плотина – с другой, были не результатом заимствования идей основателем неоплатонизма, скажем, у Оригена, писавшего несколькими десятилетиями раньше его, а выражением общего духа эпохи, когда подобными идеями буквально «дышала» культура» (Ук. соч. С. 41.).

во II в. гностицизм отодвинул на второй план и традицию, и авторитет разума, заявив некий «плюрализм откровений». Если прежде откровение приписывалось харизматическим личностям, стоящим у истока традиций, — Зороастру, Орфею, Пифагору, то теперь оно представлялось «рассеянным» среди рядовых адептов. Основой для сознательного субъективизма стало чувство «внутреннего присутствия» Божества. Так, Филон Александрийский утверждал, что, наблюдая за собственной природой, человек осознаёт присутствие Бога. Чувство внутреннего богоприсутствия отрицает языческую опосредованность. Поскольку «небеса» в человеке напрямую увязаны с трансцендентным Божеством, критерием истинности мысли, чувства, экзистенциального события становится именно духовный центр в человеке. Для этого духовного центра чуждыми оказываются и традиция, и притязания интеллекта. Эта черта получает своё максимальное развитие в гностических учениях.

Итак, гностицизм представляется учением, совершенно логично возникшим из интуиций своего (переходного) времени. Однако, переходное состояние несводимо к механической смеси старого и нового, но являет собой нечто самостоятельное, пусть и кратковременное. Мы должны рассматривать гностицизм как самостоятельный способ религиозного и философского мышления, сложившийся в самый эклектичный период истории человечества.

1.2. Происхождение гностицизма

Напрямую говорить о происхождении гностицизма из тех или иных учений крайне сложно. На Международном коллоквиуме по проблеме гностицизма в 1966 г. (Мессина) прозвучал тезис о том, что определить происхождение гностицизма означает разрешить саму научную проблему гностицизма. Такого определения мы до сих пор не имеем и таким образом проблема остается неразрешенной. Несомненно только, что гностицизм — специфически христианский феномен, и говорить о «вне-христианском»

(иудейском, языческом и пр.) гностицизме не имеет смысла. Л.П.Карсавин считает, что методом религиозного синкретизма вообще является «метод научно-аллегорического истолкования теогоний, космогоний и священных книг»⁵.

Впервые вплотную к изучению гностицизма приступили А.Неандер⁶, Р.Липсиус, Ф.Баур⁷, А.Гарнак⁸. Они рассматривали гностицизм как христианскую ересь. А.Гарнак увидел в лице гностиков первых богословов и определил гностицизм как «острую эллинизацию христианства»⁹.

Гностицизм, возникший в условиях смешения различных культурных и религиозных традиций, был синкретическим учением. Однако идеи религиозных и философских систем поздней античности, попав в руки гностиков, приобретали совершенно отличное от первоначального звучание и, будучи «переварены» гностицизмом, уже мало напоминали оригинал. Нам известно, что гностики пользовались целыми книгами других религиозных и философских традиций, понимая их в собственном смысле. В качестве предшественников гностицизма называют иудаизм, халдейские магические культы, греческие философские системы (неоплатонизм, неопифагорейство, стоицизм), иранские учения, буддизм и др. Безусловно, черты сходства со всеми этими традициями у гностицизма есть, но его происхождения это не определяет.

При изучении вопроса о происхождении гностицизма многие исследователи увлекались чисто внешними чертами сходства его с другими религиозно-философскими системами. В результате они выстраивали

⁵ Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (офиты и Василид) / Малые сочинения. - СПб., 1994. - С. 58.

⁶ Neander A. Genetische Entwicklung der Vorhemsten Gnostischen Systeme. - Berlin, 1918.

⁷ Baur I. Die Christliche Gnosis. – Tubingen, 1835.

⁸ Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. T. I.5. Aufl. - Tubingen, 1931.

⁹ Г.Йонас замечает по этому поводу: «Эта медицинская аналогия предназначена не для того, чтобы охарактеризовать эллинизацию как болезнь; но «острая» стадия, пробудившая ответ здоровых сил в организме Церкви, воспринималась как необдуманная и потому разрушительная; протекание подобного процесса в его более осторожной и менее эффективной форме привело к объединению тех аспектов греческого наследия, из которых христианская мысль действительно могла извлечь выгоду» (Йонас Г. Гностицизм. - СПб., 1998. - С. 51-52.).

односторонние теории, основывающиеся на априорных утверждениях авторов, и ни в какой мере не удовлетворительные.

Так, виднейший русский исследователь гностицизма начала XX в. М.Э.Поснов¹⁰ считает предшественниками «гнозиса» Филона Александрийского и секты ессеев и терапевтов, а С.Н.Трубецкой¹¹ напрямую говорит об «иудейском гнозисе», «проникшем» в христианство. По мнению М.Э.Поснова, Филона и секту ессеев с гностицизмом объединяет дуализм Бога и материи. Однако мы не находим никакого дуализма ни у Филона, ни у гностиков. Филон исповедует единую ветхозаветную личность, личность как принцип, отделённую пропастью от материального мира. Дуализмом это можно считать лишь с очень большой натяжкой. Восточный дуализм предполагает естественное изначальное существование противоположных сущностей: добра и зла, духовного и материального. Ничего похожего в гностицизме нет. Гностики очень остро переживали разрыв с Богом и видели в этом разрыве нечто противоестественное, что должно преодолеть. Кроме того, материальный мир гностики признают тварным, и, следовательно, вторичным по отношению к миру духовному.

С.Н.Трубецкой указывает на еврейскую ангелологию и связанный с нею магизм. Однако еврейская ангелология есть учение о посредничестве между Богом и человеком. В гностицизме такого посредничества нет. Эоны гностиков представляют собой последовательные эманации Божества, и существующая иерархия здесь является развитием этого Божества, никак не связанным с тварным миром. С.Н.Трубецкой говорит о системе тайных «паролей» и заклинаний, открывающих человеку проход через небесные уровни, которые и были «тайным знанием» секты терапевтов. Безусловно, всякого рода заклинания и инвокации использовались гностиками. Однако такая «каталогизация» и такое знание присущи магизму в целом и не

¹⁰ Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. - Киев, 1917.

¹¹ Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. - М., 1906.

являются специфическими ни для гностицизма, ни для еврейской ангелологии. Наконец, относительно иудаизма мы должны указать следующее: Бог иудеев, как бы он ни был удалён, есть непременно Бог этого мира, и никаких поводов говорить о его трансцендентности не возникает. Говорить о связи иудейства с гностицизмом мы можем лишь в той мере, в какой говорим о связи иудейства с христианством. При этом надо иметь в виду распространённость иудаизма благодаря диаспоре (кстати, не такой недоступной чужеродным влияниям, как теперь) по всей территории Империи и то, что христианство первоначально распространялось именно через иудейские общины. Однако новая мировая религия не могла быть специфическим еврейским явлением. К тому же, в I в. н.э. иудаизм, собственно, уже не был чисто еврейским феноменом. Наконец, если Иисус и был еврейским Мессией, то Христом и Богом-Логосом он стал только на греческой почве.

Многие исследователи настаивают на влиянии восточного дуализма (и, в частности, парсизма). Ещё в конце XIX в. Ж.Маттер¹² отождествлял гностические идеи с учением Филона (как для гностиков, так и для Филона — высшее бытие есть первоначальный свет или архетип света, источник эманации лучей, которые просвещают души; он есть душа мира и, как таковой, действует во всех своих частях; он бесконечен и живёт как прототип времён; его образ — Логос; последний представляет собою более блестящий свет, чем простой огонь, однако не есть чистый свет). Все эти идеи, которые мы находим у гностиков, полагает Ж.Маттер, Филон заимствовал в зародыше у Платона; последний же сам воспринял их на востоке, из учения Зороастра.

При рассмотрении гностических систем нетрудно обнаружить, что метафизического дуализма иранского толка у гностиков практически нет. Однако вопрос об иранском влиянии на гностицизм поднимается в научной литературе вновь и вновь. А.Ф.Лосев замечает: «...Это влияние достаточно

¹² Matter J. Histoire critique du gnosticisme. T. I-III. - Paris, 1843.

эфемерное, поскольку у гностиков в их стремлениях от материального к идеальному миру первую роль играло весьма напряжённое и обострённое чувство личности, в то время как восточный дуализм, как бы напряжённо ни старался преодолеть его человек, в конце концов трактовался как нечто естественное, как нечто необходимое и само собой разумеющееся»¹³. В качестве примера несомненного влияния персидского дуализма на христианское учение мы можем указать манихейство. Здесь, впрочем, мы попадаем в несколько щекотливое положение. Безусловно, иранскому дуализму в гностических системах не место, т.к. дуализм внёс бы сильнейшие противоречия (прежде всего, в самую идею монотеизма). Однако у сирийских гностиков дуализм (и именно иранского типа) присутствует. У сирийцев, впрочем, это было, скорее всего, явлением неосознанным, а вовсе не результатом логических построений или мистического откровения.

Влияние греческой философии на гностицизм не подвергается сомнению уже со времён Ириния. Тертуллиан говорит: «Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. Отсюда зоны, какие-то неопределённые формы и троичность человека у Валентина: был он платоник. Отсюда и Маркионов Бог, который лучше из-за безмятежности своей: этот пришёл от стоиков»¹⁴.

Однако здесь мы опять сталкиваемся с уникальностью гностического мышления, с восприятием идей столь своеобразным, что даже там, где мы несомненно видим продукт переработки греческих идей (например, в системах наиболее платонически мыслящих гностиков — Василида и Валентина), мы не можем выявить прямой связи с исходным материалом. Обычно исследователи, настаивающие на греческом происхождении гностицизма, прежде всего указывают на платоновскую триаду (Единое, Ум, Душа). Но даже у самого «христианского» неоплатоника — Плотина —

¹³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. (Т. VIII. Кн. 1.) - М., 1992. - С. 257.

¹⁴ «О прескрипции [против] еретиков», 7. Цит. по: Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. под ред. А.А.Столярова. - М., 1994. - С. 109.

триада вовсе не христианская Троица (а гностический Абсолют, при всей своей дифференцированности, остаётся именно христианским Абсолютом), т.к. последняя являет собой непременно персонифицированный абсолют, которого совершенно не знает античность. Далее, платоническая триада подразумевает единство мира, так что материальный мир оказывается тем же Богом, только на определённой ступени развития. У гностиков же мы видим пропасть, безнадёжный разрыв между Богом и материальным миром. Другие точки соприкосновения, такие, как экстатическое познание, логические построения в сократовско-платоновском духе и др. сомнения не вызывают. То же можно сказать о пифагорейском учении о числе как докачественном расчленении Единого. Итак, мы можем заключить следующее: влияние греческой философии на гностицизм несомненно, однако гностические учения являются принципиально новым пониманием «эллинской мудрости» (и принципиально новым мышлением по отношению к античности), пониманием с точки зрения опыта абсолютной личности.

Вопрос о влияниях на гностицизм халдейских и иных языческих магических представлений по сей день остаётся довольно тёмным. Исследователи, считающие гностицизм продуктом языческого мышления, указывают на магизм и учение о «тайном знании». Так, Рейтценштейн¹⁵ находил много аналогичного гностицизму в герметической литературе. Мы уже говорили о том, что магизм вовсе не является специфической чертой гностицизма. М.Э.Поснов говорит о «языческом гнозисе». Действительно, среди языческих религиозно-философских систем первых веков христианской эры встречались такие, что придавали необычайно высокое значение знанию. Но гностицизм вовсе не был только гиперболическим представлением природы человеческого знания. У гностиков учение об эзотерическом знании было только разделом знания об абсолютной личности. А язычество как раз и не знало никакой абсолютной личности и,

¹⁵ Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium. - Bonn a.Rh., 1921.

отсюда, не имело соответствующей терминологии. «Языческим гностицизмом» мы можем в какой-то мере считать только учение мандеев. Секта мандеев возникла, по-видимому, несколько раньше христианства (некоторые исследователи, в том числе В.С.Соловьёв¹⁶, ставят её в некоторую туманную связь с первоначальной проповедью Иоанна Крестителя). Самое слово «manda» по-еврейски означает «знание» и таким образом по самоопределению мандеи также гностики. У мандеев мы, действительно, находим идею о спасении посредством знания, и именно в гностическом понимании. Однако учение мандеев впоследствии приобрело такие христианизированные черты, что теперь уже едва ли может считаться языческим. С язычеством гностицизм роднит экстатическое переживание познания Божества. Однако у гностиков это уже не античная «сладость экстаза», а нечто иное, сродни средневековому мистицизму, наполненное трагическим и болезненным переживанием разрыва, чудовищной пропасти. Впрочем, мистерии гностиков всё ещё более напоминают Элевсин, нежели средневековую Европу.

Такая же трансформация происходит и с языческим мифологизмом. Античный миф по своей сути цикличен. В гностических учениях мы видим единый конечный и целесообразный процесс. Меняется и само восприятие человека: вместо ограниченного мифологическим пространством космоса-сцены являются безнадёжно огромные («фаустовские» в терминологии О.Шпенглера) пространства, перед которыми оказывается уже не герой или полубог, а мятущаяся в вечном поиске совершенства душа. Это уже не античное представление о космосе, но предвестие европейского романтизма.

В прошлом веке была популярна теория связи гностицизма с буддизмом. Так, К.Кинг (1887) утверждал, что семена гнозиса были оригинально индийского происхождения, занесённые столь далеко на запад благодаря буддийскому движению, которое первоначально покрывало весь

¹⁶ Соловьёв В.С. Мандеи // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.2. - М., 1995. - С.80-81.

Восток, от Тибета до Цейлона... Христианский гнозис не прямо потомок индийского гнозиса, насколько он сообщался в различных мистериях, очень возможно, например, Элевсинских или Фригийских. Для универсальной традиции первым основателем мистерий считается Дионис, принесший их прямо из Индии... Известные учения гнозиса об аскетизме, покаянии имеют весьма много точек соприкосновения с буддизмом... Сам первый Будда в его собственном положении вечного покоя соответствует «беспредельному времени» Зороастра и «Вифосу» (Βυθωζ, Глубина) Валентина. При желании мы, действительно, можем найти много общего между этими учениями. Будда, нирвана, «четыре благородные истины» в раннем буддизме вполне сходны с Христом, плеромой и гнозисом гностических учений. Мы, однако, не имеем почти никаких исторических данных о проникновении буддийской проповеди на территорию Империи. (Единственным примером прямого знакомства с буддийской доктриной в нашем случае является сирийский гностик Саторнил.) Скорее, здесь имеет место общность религиозного фона у народов Нильской долины и доарийского населения Индии, этническая общность которых считается вполне доказанной. Такой точки зрения придерживается и В.С.Соловьёв¹⁷.

В настоящее время происходит возрождение концепции связи гностицизма с буддизмом и индийской философией вообще. Так, В.К.Шохин пишет: «соловьёвская София, — прямой потомок Софии валентинианцев, — имеет непосредственный коррелят в буддийской Праджне/Праджняпарамите («Мудрость»/«Совершенство Мудрости») и как мифологема, и как космообразующий принцип, и как «дизайнерское» начало в мире. Идентичны во всех трёх случаях и методы эзотерической герменевтики: Соловьёв так же «вчитывает» свою Мировую душу в историко-философский процесс (и в отдельные мировоззренческие, в том числе индийские, тексты), как валентиниане свои зоны в библейские и инокультурные текстовые реалии, а

¹⁷ Соловьёв В.С. Гностицизм // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. - М., 1993. - С.415-418.

санкхьяики и ведантисты — свои основные категории в реалии ведийских текстов и Упанишад»¹⁸.

В начале XX в. гностицизм признали явлением синкретического характера, возникшим по меньшей мере за несколько десятилетий до Р.Х. (Буссе, Группэ, Рейтценштейн, Вендланд, Келер и др.). Ж.Маттер считал, гностицизм ничего другого не делает, как только резюмирует из других религиозно-философских систем самое важное. Гнозис, говорил он, пришёл восполнить через свои системы то, чем манкировали они, и реформировать доктрины и учреждения язычества.

В настоящее время продолжается обсуждение вопроса о происхождении гностицизма.

1.3. Классификации гностических систем и попытки определения сущности гностицизма.

Наука, изучающая гностицизм, сталкивается с большим разнообразием гностических учений. Гностицизм существовал не как организованная религия со своими литературным канонам, церковью и богослужением, но, скорее, как некий корпус идей, интерпретируемый в каждом случае вполне самостоятельно. Поэтому в научной литературе предпринимались многочисленные попытки классификации.

А.Неандер¹⁹ (1843) исследовал генезис и конструкцию различных гностических систем и разделил гностиков на иудействующих и антииудействующих (эти вторые разделяются на а) уклоняющихся в сторону

¹⁸ Шохин В.К. В.С.Соловьёв, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник, 1995. - М., 1996. - С. 113. Об изучении гностическо-буддийских и гностическо-индуистских параллелей см. также: Шохин В.К. Рационализм классической санкхьи: история и типология // рационалистическая традиция и современность. Индия. - М., 1988. - С. 191-194, 198-199; Шохин В.К. Памятники древнеиндийского гнозиса: Санкхья-йога // Знание за пределами науки. Под ред. И.Т.Касавина. М., 1996. - С. 82-86; Conze E. Buddhism and Gnosticism // The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Apr. Le 1996. - Leiden, 1967. - P. 651-667; Kent S.A. Valentinian Gnosticism and Classical Samkhya: A Thematic and Structural Comparison // Philosophy East and West. Honolulu, 1980. Vol. 30. - № 2. - P. 241.

¹⁹ Neander. Derselbe. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. II Band. - Hamburg, 1843. См. также: A.Neander. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. - Berlin, 1918.

язычества (офиты, Карпократ) и б) пытающихся понять христианство в его чистом содержании (Сатурнин, Маркион, Татиан).

Х.Баур²⁰ рассматривал гностицизм в отношении не только к иудаизму, но и к язычеству. Этот исследователь предложил свою классификацию гностических систем: 1) формы гностицизма, связывающие христианство с иудейством и язычеством – системы Валентина, офитов, Василида, Сатурнина и Вардесана; 2) форма гностицизма, строго отделяющие христианство от иудейства и язычества — маркионитство; 3) форма гностицизма, отождествляющая христианство с иудейством и противопоставляющая христианство и иудейство язычеству — «псевдо-Климентины».

Л.Гизелер²¹ классифицировал гностиков с точки зрения происхождения их систем на а) александрийских, отправляющихся от платоновского понятия материи как $\mu\eta\ \omicron\nu$ и б) сирийских гностиков, дуализм которых отзывается парсизмом.

В отечественной литературе первую классификацию гностических систем предложил В.С.Соловьев. В его классификации «логическое основание совпадает с этнологическим»²²:

1. Египетский гнозис.

«Существенная для гностицизма непримиримость между абсолютным и конечным, между Божеством и миром, является сравнительно в скрытом и смягчённом виде». Происхождение мира есть результат неведения или ненамеренного отпадения от Божества. Сюда относятся системы Керинфа, Валентина и Василида, а также египетских офитов.

2. Сиро-халдейский гнозис.

Здесь мир признается «злонамеренным созданием противобожественных сил». Раздвоение выступает в основном в

²⁰ J.Ch.Baur. Gnosis. - Berlin, 1835.

²¹ Gieseler L. Lehrbuch der Kirchengeschichte. – Bonn, 1844.

²² Соловьёв В.С. Гностицизм. - С. 417-418.

космогониях. Сюда относятся нахашены (азиатские офиты), ператы, сифиане, каиниты, елкезаиты, Юстин, Саторнил и Вардесан.

3. Малоазийский гнозис.

Здесь гностические антитезы выступают не столько в космогонии, сколько в «священной истории». Сюда относятся антиномисты Маркион и Кердон.

Симона Волхва и его последователя Менандра В.С.Соловьев предлагает считать «связующим звеном между египетским и сиро-халдейским гнозисом». Секту мандеев автор связывает с первоначальной проповедью Иоанна Крестителя и предлагает видеть в ней «прототип гностицизма».

М.Э.Поснов²³ в своей классификации использует географический признак, считая его также и тематическим:

1. Восточные (сирийские) гностики

- офиты,
- Саторнил,
- Василид,
- Кердон,
- Маркион,
- Вардесан,

2. Западные (александрийские) гностики

- Валентин,
- Карпократ.

(Симона Волхва М.Э.Поснов считает «отцом всех ересей» (по выражению Иринея) и в свою классификацию не включает.)

Все вышеперечисленные классификации достаточно условны. Так, например, в наиболее основательной, на наш взгляд, классификации В.С.Соловьёва сириец Василид причисляется к египетской ветви

²³ Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. - Киев, 1917.

гностицизма, а Вардесан, проповедовавший учение, сходное с валентинианским, оказывается в группе сиро-халдейских гностиков. В настоящее время исследователи гностицизма практически отказались от попыток классификации гностических учений.

В истории позднеантичных религиозно-философских учений существует большое количество сходных с гностицизмом явлений. В то же время в научной литературе существует широкий спектр нетождественных определений гностицизма. Поэтому очень важно определить, что же именно подразумевается под термином «гностицизм».

О «гностиках» (γνῶστικῶν) нам известно из произведений отцов церкви²⁴. Климент Александрийский (Strom. VII, 108, 1 — 2) и Юстин (Dial. 35,6) называют базилидиан, валентиниан, маркионитов, фригийцев, энкратитов, Каинитов, офитов и других. Слово «гностик» не говорило о принадлежности к определенной секте. Скорее, подразумевалась некая существенно важная особенность учений, из чего и происходило подобное словоупотребление. Гностики, как вытекает из названия, «знали», и это «знание» (gnosis) противопоставлялось вере (pistis). Церковные писатели очерчивают круг вопросов, интересовавших гностиков, говоря, что они учили о спасении внутреннего духовного человека и его избранности (Iren. I,6,2). Уже отцы церкви подчеркивали связь гностиков с греческой философией. Так, Тертуллиан называет Маркиона «ревностным стоиком» (Praescr. haer. XXX), а Климент Александрийский сопоставляет его с Платоном и пифагорейцами (Strom. III, 3. 12).

Массюет первым стал трактовать гностиков не как злонамеренных еретиков, но как заблуждающихся фанатиков. Массюет указывает на связь

²⁴ О наиболее известных источниках по гностицизму см.: Gnosticism. An Anthology ed. by Robert Ch. Grant. - London, 1961.

гностицизма с платонизмом. Его диссертация о еретиках, описанных Св.Иринеем, была опубликована в 1712 г.²⁵

Впервые вплотную к изучению гностицизма приступили А.Неандер²⁶, Р.Липсиус²⁷, Ф.Баур²⁸, А.Гарнак²⁹. Они рассматривали гностицизм как христианскую ересь. А.Гарнак увидел в лице гностиков первых богословов и определил гностицизм как «острую эллинизацию христианства». Эти работы положили начало критическому изучению источников и созданию на их основе концепции гностицизма. Началось обсуждение вопросов о том, какое место в гностицизме занимает философия, какое — религия; проходит ли гностицизм путь развития от философии к религии или наоборот; в какой мере к его характеристике приложимы понятия «дуализм» и «монизм»; какую роль в его формировании сыграли античные идеи, христианство, иудаизм, вавилонская, древнеегипетская, и иранская культуры.

А.Неандер³⁰ утверждал, что гностицизм есть одностороннее теоретическое направление в противовес одностороннему практическому. По А.Неандеру, гностицизм есть реакция аристократизма древнего мира против христианского принципа, через который он был низвержен, — против признания единой религиозной веры, через которую устранялись все разделения между людьми, основывавшиеся на отношении к высшей жизни.

В 70-х гг. XIX в. в гностицизме начинают усматривать явление по преимуществу религиозное, а не философское, как прежде (Гаккеншмидт, Вайнгартен, Кофман). В 90-х гг. XIX в. появляется и утверждается теория языческого происхождения гностицизма.

²⁵ Massuet. *Dissertationes praeviae in Irenaei libros. Dissertatio (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina.* - Paris, 1712.

²⁶ Neander A. *Genetische Entwicklung der Vornemsten Gnostischen Systeme.* - Berlin, 1918.

²⁷ Lipsius R. *Gnosticismus.* J.S.Erch und J.G.Gruber. *Allgemeine Encyclopadie der Wissenschaften und Kunste.* Erste Section. A-G. - Leipzig, 1860.

²⁸ Baur I. *Die Christliche Gnosis.* - Tübingen, 1835.

²⁹ Harnack A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* T. I.5. Aufl. - Tübingen, 1931.

³⁰ A.Neander. *Derselbe. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.* II Band. - Hamburg, 1843. См. также: A.Neander. *Genetische Entwicklung der vornemsten gnostischen Systeme.* - Berlin, 1918.

В.Анц³¹ считал, что гностицизм имеет отношение к восточным религиям. Основную гностическую идею он находил в мифе о восхождении души, который сопоставлял с месопотамскими источниками, и на этом основании видел родину гностицизма в Вавилонии.

Далее этой темой занялись историки и богословы Геттингенского университета: В.Буссет, И.Вейсс, Вреде, М.Дибелиус, Р.Бульман, Г.Борнкамм, Э.Кэземан, образовавшие «школу истории религий». С этой школой сотрудничали П.Вендланд, Э.Норден, Р.Рейценштейн, Андреас и др. Интересуясь религиозным окружением христианства, они рассматривали гностицизм как явление, возникшее до христианства и независимо от него. В начале XX в. гностицизм признали явлением синкретического характера.

Труды Р.Бульмана³² отразили влияние философии существования на историко-богословские исследования. Для Бульмана суть гностицизма заключалась не в синкретической мифологии, а в экзистенциальном понимании мира и человека в нем. В «Евангелии от Иоанна» он увидел древний гностический миф иранского происхождения о небесном посланце, спустившемся на землю, чтобы дать откровение людям. Учение мандеев, о котором благодаря опубликованным М.Лицбарским³³ документам стало известно много нового, возникло, по Р.Бульману, в иудейской среде и также было причислено им к гностицизму.

Г.Йонас³⁴ (ученик Хайдеггера и Бульмана) заинтересовался гностицизмом прежде всего как философским явлением. (Г.Йонас в шутку называет себя аутсайдером, сознавая, что его увлеченность несколько иная, чем у тех знатоков текстов, которые читают иранские, коптские, тюркские и прочие памятники в подлиннике). Г.Йонас отделил гнозис от теоретического

³¹ Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. - Leipzig, 1897.

³² Bultmann R. Das Evangelium des Iohannes. - Göttingen, 1941.

³³ Lidzbarski M. Mandäische Liturgien. - Göttingen, 1920. См. также: Lidzbarski M. Das Iohannesbuch der Mandaer. - Gießen, 1925; Lidzbarski M. Ginza. Der Schatz oder das Grösse Buch der Mandaer. - Göttingen, 1920.

³⁴ Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Göttingen. Die mythologische Gnosis. 1934; II,1 - Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. 1944. См. также: Jonas H. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. - Boston, 1958. В русском переводе: Йонас Г. Гностицизм. - СПб., 1998.

знания греков аристотелевского толка, и от познания Бога в древнееврейских религиозных текстах. Гнозис гностиков, по Ионасу, — третий тип знания. У него своя собственная феноменология, которую стремится выявить этот исследователь. Это тайное, спасительное знание, получаемое в откровении. Гнозис неотделим от своего времени. У Плотина, Порфирия и других неоплатоников обнаруживает себя высочайшая форма того знания, которое стоит за «логосом» и «теорией» греческой традиции. Это — сфера позднеязыческой квазифилософской мысли, на границе между философией и мистицизмом.

Г.Йонаса упрекали за определение гнозиса, тождественное духу поздней античности. Однако гностицизм, по Г.Йонасу, не есть гнозис. Автор трактует гностицизм как явление сиро-египетского типа и относит к нему большинство т.н. «христианских гностиков», создателей сочинений из Наг-Хаммади, «Поймандра» и гностиков, осужденных Плотинем. Неприятие мира было новой чертой, отличавшей, по мнению Г.Йонаса, гностицизм от античной традиции. Гностицизм не был плодом распространения христианства в греко-римскую эпоху. Он имеет дохристианское происхождение и сам является важным действующим началом в становлении христианства.

В докладе, прочитанном на коллоквиуме в Мессине и посвященном типологии гностицизма, Г.Йонас наметил четыре основные темы гнозиса: 1) духовная история творения, 2) условия жизни человека, 3) его природа, связанная с докосмической драмой, и 4) доктрина спасения. Гностическими эти темы делает «великий момент знания», присутствующий в каждой из них. «Г.Йонас, — пишет М.К.Трофимова, — видит здесь историческую концепцию универсального бытия, предшествующую учению Гегеля, хотя гностиков отличает от Гегеля и сближает с Плотинем лежащая в основе движения деволюция, а не эволюция»³⁵. Дуалистичен или монистичен

³⁵ Трофимова М.К. Историко-философская проблема гностицизма. - М., 1979. - С. 21-22.

гностицизм ? Автор решает эту проблему следующим образом: первый спекулятивный принцип его монистичен, первый экзистенциальный дуалистичен. Иначе говоря, человек и Божество едины по своей сути, но отделены друг от друга миром. Существование Духа внутри мира (человека) — это и есть драма Божества. Знание спасительно, незнание — сон, опьянение души — препятствует человеку знать о самом себе. В противоположность ветхозаветной доктрине, значимы не царства и народности, а единственно душа человека. Г.Йонас заключает предложенную им типологию выводом, что гностицизм есть революция против иудаизма, даже если предположить, что возник он из иудаизма. Его антииудаистическую форму определяет настроенность против мира.

Еще один шаг в истолковании гностицизма был сделан А.Фестюжьером³⁶, который, вслед за Р.Рейценштейном изучив герметические документы и сочтя их гностическими («языческий гностицизм»), воспринял их прежде всего как свидетельство упадка рационализма. По его мнению, герметизм был явлением чисто литературным, не имевшим ничего общего с каким бы то ни было религиозным установлением.

Дальнейшие разработки проблемы гностицизма стимулировало открытие знаменитой «гностической библиотеки» в Наг-Хаммади (Египет) в 1945 г.³⁷ Первым найденные рукописи описал Ж.Доресс³⁸; он же выполнил первый перевод Евангелия Фомы³⁹.

Англичанин Р.Вильсон⁴⁰ полагал, что в слишком широких территориальных и хронологических границах понятие «гностики» постепенно утрачивает свою определенность. Он настаивал на том, чтобы

³⁶ Festugiere A.F. La Revelation d'Hermes Trismegiste. - T.I.P., 1944.

³⁷ Об археологическом открытии в Наг-Хаммади см.: Робинсон Дж.М. Раннехристианские рукописи с берегов Нила // «Курьер ЮНЕСКО». - 1971, май.

³⁸ Doresse J. The Secret Books of the Egyptian Gnostic: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion. - N.Y., 1960.

³⁹ J.Doresse.L. Evangélie selon Thomas ou les paroles secretes de Jesus. Paris, 1959.

отделить их от «гностицизирующих», и вернуться в общем к традиции древних. К гностикам он относил христианских еретиков, на которых нападали Ириней и Ипполит, гностицизирующими же именовал Филона Александрийского, мандеев, манихеев. В то же время Р.Вильсон отказывается видеть в гностицизме сумму идей. Скорее, это — некое пестрое идейное содержание, обнаруживавшее себя в разных формах — от высочайшего философского мистицизма до низкой магии.

В эпоху увлечения экзистенциализмом гностицизм оказался темой, к которой обращались особенно охотно. Его характеристика стала выражаться в понятиях философии экзистенциализма. А.Ш.Пьюэш⁴¹ полагал, что гностицизм и манихейство родились из страха, сопровождающего существование человека в мире. Положение, в котором он оказывается, рассматривается как странное, невыносимое, в корне дурное. Он ощущает себя порабощённым телом, временем и миром, причастным злу, которое постоянно угрожает или оскверняет его. Отсюда необходимость освободиться... «Сходные пути мысли, выявленные в гностических источниках и у современных экзистенциалистов, — пишет М.К.Трофимова, — заслуживают быть изученными самым тщательным образом⁴². Но оправданный интерес к психологической природе гностицизма нередко сочетается с утратой вкуса к его исследованию с точки зрения истории общества, что, в свою очередь, вызывает протест некоторых зарубежных учёных»⁴³.

⁴⁰ Wilson R.Mc. The Gnostic Problem. The Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. L., 1958. См. также: Wilson R.McL.. Studies in the Gospel of Thomas. - London, 1960.

⁴¹ Puech H.-Ch. Le manichéisme. Son Fondateur. Sa doctrine. - Paris, 1949. См. также: H.-Ch.Puech. Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte (Premier inventaire et essai d'identification). - Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum. - Boston (Mass.). 1950; Puech H.-Ch. Ou en est le probleme du Gnosticism ? - Bruxelles, 1934.

⁴² О восприятии гностических идей философами-экзистенциалистами см.: Трофимова М.К. Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства // Вестник древней истории. - М., 1967. - N 2; Трофимова М.К. Гностическая проблема в современной культуре Запада // Культура и искусство античного мира. ГМИИ им. А.С.Пушкина. Материалы научной конференции (1979). - М., 1980.

⁴³ Трофимова М.К., 1979. - С. 23.

Р.Грант⁴⁴, не удовлетворившись психологическим подходом, рассматривает гностицизм в историческом контексте. Автор настаивает на нефилософской природе гностицизма. Это, по его мнению, религия спасительного самопознания, которое даётся в откровении, выявляющем истинное «я». Эта религия сосредоточена не на Боге, но на самом человеке, и в основе её лежит отрицание мира. Гностицизм возник тогда, когда рухнули апокалиптико-эсхатологические надежды, вызванные падением Иерусалима.

Ведущий французский исследователь проблемы М.Тардьё⁴⁵, предлагая историю слова «гностический», указывает восемь смыслов:

1. Эпистемологический смысл, идущий от Платона.
2. Прямой смысл, который М.Тардьё относит к еретическому гнозису или «историческому гностицизму», развившемуся с I по V вв. на Востоке (Египет, Сирия, Аравия, Месопотамия) и на Западе (Италия, Южная Франция) у раннехристианских писателей и в неортодоксальных христианских течениях.

3. Ересиологический смысл.
4. В описании Климента Александрийского.
5. У Евагрия Понтийского.
6. Эзотерический смысл.
7. Синкретический смысл.
8. Психологический (феноменологический, экзистенциальный) смысл.

Следует заметить, что смысла терминов «гнозис» и «гностический» это не проясняет.

В.Ферстер⁴⁶ устанавливает пять существенных признаков гностицизма:

⁴⁴ R.M.Grunt. Gnosticism and Early Christianity. - N.Y., 1959. См. также: Grant R.M. Gnosticism. A source Book of heretical Writings from the Early Christian Period. - London, New York, 1961.

⁴⁵ Tardieu M. Les Livres mis sous le nom de Seth et les sethiens de l'heresiologie / Gnosis and Gnosticism. Ed. by Martin Krause. - Leiden, Brill, 1977 (NHS, 8); Tardieu M. Les Manicheens en Egypte / BSFE. - № 94, Juin 1982; Tardieu M. Ecrits gnostiques. Codex de Berlin. - Paris, Les Editions du Cerf, 1984.

⁴⁶ Foerster W. Gnosis. A Selection of gnostic texts. Engl.transl.edited by R.McL.Wilson. - Oxford,1972, vol.1: Patristic Evidence; vol.2: Coptic and Mandaean Sources. - Oxford,1974. См. также: Foerster W. Das System des

- 1). Непримируемый антагонизм между миром и Богом.
- 2). Божественный характер «я», ощущаемого в себе гностиком.
- 3). Падение человеческого «я» в несовершенный чувственный мир, от которого оно никак не может освободиться.
- 4). Только божественный призыв из мира света разрешает узы пленения.
- 5). Только в конце мира божественный элемент в человеке возвращается к Богу.

Признаки, указанные В.Ферстером, не раскрывают специфики гностицизма и в принципе применимы к любым сходным с ним явлениям.

Г.-М.Шенке⁴⁷ считает, что гнозис есть освобождающее религиозное движение поздней античности. Возможность отрицательного толкования мира и бытия выражена в нем в различных формах и приведена к последовательному отрицательному взгляду на мир. Это воззрение находит свое выражение в словообразованиях, языковых построениях и искусственно созданных мифах. Гнозис не есть вырождающееся христианство (как считал А.Гарнак), гнозис не есть прямое развитие, т.е. особая ступень развития восточной (иранской) народной религии (как думают представители «школы истории религий» Буссе и Рейценштейн), гнозис не есть просто дух поздней античности (Г.Йонас). Г.-М.Шенке утверждает, что возможность отрицательного объяснения бытия была присуща людям и до гностиков, и одновременно с ними, и после них. Гностическое же мировоззрение объясняет тот способ, благодаря которому эта общечеловеческая возможность обретает свою форму. Гностицизм предшествует любой системе, и в будущем он может снова родиться без системы мировоззрения. Осознав необходимость создать этиологический миф, который может

Basilides. — *New Testament Studies*, 1962-1963, 9; Foerster W. *Das Apocryphon des Johannes*. - In: *Gott und die Gotter. Festgabe für Erich Fascher*. - Berlin, 1958; Foerster W. *Die Naassener*. — *Study di Storia religiosa della tarda antichita*. - Messina, 1968.

⁴⁷ H.-M. Shenke. *Die Gnosis — Umwelt des Urchristentums*. - Berlin, 1965.

объяснить чуждость человека в мире, он творит эту систему. Когда же появляется таковая, мы стоим у истоков самосознания гнозиса. Главные линии его развития: 1) антииудаизм, 2) встреча с христианством, 3) обращение к иранской мировой религии. Истории гнозиса, по Г.-М.Шенке, присуща тенденция сделать религию философией.

В отечественной литературе также издавна предпринимаются попытки определения гностицизма. В.С.Соловьев дает следующее определение: «совокупность религиозно-философских (теософских) систем, которые появились в течение двух первых веков нашей эры и в которых основные факты и учение христианства, оторванные от их исторической почвы, разработаны в смысле языческой (как восточной, так и эллинской) мудрости. От сродных явлений религиозно-философского синкретизма, каковы неоплатонизм, герметизм, гностицизм отличается признанием христианских данных, а от настоящего христианства — языческим пониманием и обработкою этих данных и отрицательным отношением к историческим корням христианства в еврейской религии»⁴⁸. В качестве признаков, отличающих гностицизм от других современных ему синкретических учений, автор предлагает следующие: 1) признание христианских данных; 2) языческое понимание и обработка христианских данных; 3) отрицательное отношение к еврейству (как к иудаизму, так и к каббале и пр.).

Основные черты гностицизма, по В.С.Соловьеву, следующие: 1). В гностическом мировоззрении присутствует идея «определенного и единого целесообразного мирового процесса». Исход этого процесса, однако, лишен положительного содержания, т.е. в мире ничто не возвышается и не одухотворяется. 2). Гностицизм учение аналитическое, а не синтетическое. Все категории неоплатонизма и христианства здесь остаются разделенными (напр., Троица). 3). Общение между абсолютным и тварным миром гностики считают принципиально невозможным. 4). Гностицизм не

⁴⁸ Соловьёв В.С. Гностицизм. С. 415-416.

знает Богочеловека. Спаситель либо вселяется в человеческое тело, либо является в фантомном теле. Отсюда Распятие в гностицизме не имеет никакого значения. 5). Отрицание единства человечества. Род людской делится на материальных, душевных и духовных людей, из которых спасаются лишь последние, но не благодаря Спасителю, а оттого, что изначально несут в себе божественный («пневматический») элемент. 6). Материя и, в частности, тело спасению не подлежит, т.к. изначально лежит во зле. 7). На практике возникают два образа жизни, одинаково оправдываемые: аскетизм и нравственная распущенность. Образ жизни для гностика никакого значения не имеет.

В.В.Болотов⁴⁹ полагал, что «гносис явился... как опыт примирения язычества с христианством: интеллигентные язычники предлагали христианству соглашение»⁵⁰. Причины появления христианского гностицизма (В.В.Болотов везде использует термин «гносис»), говорит автор, были те же, что причины появления синкретизма на языческой и иудейской почве. Гностики были людьми с потребностью веры, которая и увлекла их на сторону христианства, но вместе с тем они были людьми науки. За образец они брали не столько философские школы, сколько языческие мистерии; таким образом гносис «был языческой мистерией на христианской почве»⁵¹. Под гносисом они понимали не собственно научное или отвлечённое знание; этого знания они надеялись достичь религиозным путём. Не мышление и не личное усилие делает человека гностиком, но его вступление в гностическое общество через обряды посвящения. Однако рядом с религиозными потребностями у гностиков стояли потребности философские. Желая разрешить богословские, космологические и этические проблемы, они ввели в круг своих воззрений и христианское учение. Однако положительное

⁴⁹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Под ред. А.Бриллиантова. - СПб., 1907-1918. Репринт: - М., 1994.

⁵⁰ Там же. С. 170.

⁵¹ Там же. С. 174.

содержание христианства представлялось им узким, поскольку, давая ответы на религиозно-нравственные вопросы, оно оставляло в стороне вопросы космологические. На исконный и существенный вопрос философии, каким образом из бесконечного произошло конечное, материальный мир от духовного, христианство предлагало идею свободного творения из ничего и притом в форме настолько простой, что здесь религия и по самому содержанию и по изложению расходилась с философской постановкой этого вопроса, так как философия плохо мирилась с идеею творения, представлявшеюся ей логическим противоречием, потому что из ничего ничего не бывает. С этической стороны гностицизм был, по В.В.Болотову, философией пессимизма: «...благодаря пессимистической закваске, гносис явился как попытка разрешить вопрос о происхождении мира под философским вопросом о происхождении зла в мире»⁵². Христианство со своими идеями спасения и искупления открывает новый и неожиданный выход. Однако эти идеи христианства остаются непонятыми, поскольку гностики слишком привыкли к общепринятым философским концепциям. При этом сами христиане того времени, буквально понимая слова Христа о скором втором пришествии, жили в напряжённом ожидании конца этого мира. И здесь гностицизм был совершенно согласен с христианством: исповедовалась не заря нового мира, но его скорый конец; бытие мира есть или несчастье, или ошибка.

М.Э.Поснов утверждает, что гностическое движение, появилось в языческом мире раньше христианства, оно также существовало одновременно и параллельно с христианством, соприкасалось с ним, подвергалось его воздействию и само на него влияло, породив особый христианский гностицизм. М.Э.Поснов считает гнозис самостоятельным явлением античного мира, которое проникло в христианскую Церковь извне и ко II в. вызвало к существованию более или менее самостоятельное течение

⁵² Там же. С. 182.

в русле христианства или, попросту говоря, ересь. М.Э.Поснов различает термины «гнозис» и «гностицизм». Так, если «гнозисом» он обозначает все гностицизирующие синкретические учения поздней античности, то «гностицизмом» он называет только известный христианский феномен II – III вв.

А.Ф.Лосев, определяя общий гностический принцип, говорит следующее: «Нам представляется, что если где-нибудь существовала в гностицизме его исходная и центральная точка зрения, то это можно находить только в самом наименовании гностического движения... Гностики — это, стало быть, какие-то «теоретики знания», «философы знания», «знающие»⁵³. Однако греческий термин «γνῶσις» имеет огромное количество значений и специфики гностицизма не определяет. Поэтому А.Ф.Лосев дает развернутое определение гностицизма в следующих словах: «Именно, гностицизм есть 1) оккультно- 2) пневматический и 3) космологически-человечески ограниченный 4) персонализм, причём натуралистический, весьма напряженно ставящий 5) сотериологические цели с помощью 6) мифологически сконструированной системы понятийных категорий»⁵⁴. В общей форме это определение следует понимать таким образом: для античного мышления абсолютom был космос, видимый и слышимый, и все обобщения здесь были чисто условными, имеющими своей целью только познание этого чувственно-материального космоса. Эллинизм, и, прежде всего неоплатонизм, усердно изучали диалектические ноуменальные и сверхноуменальные области Единого, но это было углубленное изучение той же космологии. С приходом христианства античность познакомилась с опытом абсолютной личности, стоящей выше чувственно-материального космоса и творящей этот космос, преследуя свои личные, неизменно благие, цели. Сотворённый этой личностью мир впоследствии отпал от нее. Для

⁵³ Лосев А.Ф., 1992. - С. 244.

⁵⁴ Там же. С. 255.

спасения мира является сама эта абсолютная личность в человеческом виде, со своим собственным именем и собственной священной историей.

Бог в гностицизме трактуется как личность, заменившая собой сверхноуменальное первоединство философов античного мира. Однако эта личность, будучи Абсолютом, принимается действовать по-человечески, со всеми человеческими слабостями, глупостями, страхами и ошибками. Таким образом все начинает выглядеть как космическая трагедия. И мы получаем персонализм сниженный, космологический и даже натуралистический, влияющий решительно на все стороны гностического учения. Учитывая эти специфические черты, мы сможем отличать гностицизм от всех внешне сходных с ним концепций, будь они языческими, христианскими или иудейскими. Мы имеем дело с абсолютной, трансцендентной личностью, однако она-то, эта личность, и есть предмет познания. И тут становится очевидным, что исповедуется эта личность по преимуществу акциденциально, атрибутивно. Недаром Василид так горячо настаивает на неприменимости определений (как положительных, так и отрицательных) к Божеству. Познанию здесь подлежит не сама абсолютная личность, а область ее атрибутов. А это значит, говорит автор, что атрибутивное общение с самой субстанцией, взятое само по себе, уже не субстанциально, а только познавательно.

В ортодоксальном христианстве абсолютная личность, являясь в человеке, непременно становится человеком, оставаясь в то же время абсолютной личностью. В гностицизме богочеловечество существует, но в совершенно ином роде. Богочеловек здесь присутствует субстанциально в Боге прежде всякого творения и в мир является не физически, но духовно, умопостигаемо, т.е. пневматически. Предвечный Христос наставлял для проповеди обыкновенного смертного человека Иисуса, а после его распятия явился ученикам, опять-таки пневматически, или гностически:

А.Ф.Лосев указывает, что у гностиков сниженное понимание абсолюта влекло за собой преувеличенную оценку человеческой личности. Впрочем, личности не всякой, поскольку спасаются только пневматики, несущие в себе божественный элемент и являющиеся, по сути, «единокровными» братьями Христа. Они спасаются на основе только собственных познавательных способностей.

А.Ф.Лосев остерегает от соблазна ввиду ошибочных изначальных действий Божества понимать гностиков как пантеистов. «Гностики, — говорит он, — ...никак не могут расстаться со своим глубочайшим опытом абсолютной личности». Все пантеистические несовершенства у них есть «результат роковых ошибок Божества, которое вовсе не есть обожествление вещей, но вполне сверхъестественная личность». Ещё одна опасность — принять гностиков за обыкновенных дуалистов «ввиду постоянного... вздыхания о небесном мире и ввиду напряжённого переживания разрыва с божественным и вечным...»⁵⁵ В восточном дуализме разрыв материального и идеального или добра и зла является изначальным и вполне естественным. Для гностиков же это явление ужасающее и противоестественное, его следует преодолеть непременно и окончательно. И происходит это, опять-таки, вследствие опыта личности, стремящейся к самовосстановлению. От персонализма ортодоксального христианства гностиков отличает понятие о несовершенстве абсолютной личности, и, конечно же, умозрительное богочеловечество Христа.

Автор признаёт оккультизм весьма характерной особенностью гностицизма и «во избежание кривотолков» перечисляет пункты гностического учения, которые он определяет как оккультизм: 1) общехристианское учение об откровении, «специализированное в отношении экстатической и вообще восторженной гносеологии»; 2) преувеличенное использование пневматических моментов; 3) символизм и аллегоризм,

⁵⁵ Там же. С. 252.

связанные с натуралистическим персонализмом; 4) снижение абсолютной личности и преувеличение личности человеческой; 5) тщательно скрываема магически-мистериальная практика⁵⁶.

Наконец, в гностических учениях мы имеем не только систему категорий — неоплатонических, христианских или каких-либо ещё. Быть может, первоначально категории у гностиков и были только категориями. Но при изучении всей исторической специфики гностицизма мы видим ясно, что перед нами именно живые личности, т.е. мы сталкиваемся вовсе не с метафизикой, а с мифологией. «Это не метафизика, — говорит автор, — это — символизм, это — магия и это — мистерия. Другими словами, это — сплошная мифология»⁵⁷.

М.К.Трофимова⁵⁸ определяет гностицизм следующим образом: «Употребляя понятие гностицизм, автор имеет ввиду явление поздне-античного времени, связанное с мифотворческой деятельностью, умозрениями, обрядами, символами. Единство этому явлению придают глубинные мировоззренческие установки. Это — отрицание благого Творца, негативное отношение к видимому вещному миру — ошибке злого неведающего создателя, человек же, которому враждебен и этот мир, и создатель, возвышается над ними в силу свето-духовного начала, заключённого в нём, спасение представляется в виде гнозиса пути освобождения этого начала от оков неведения, плоти, вещества. Эти установки, допускающие и такие крайности, как полное отречение от мира и

⁵⁶ Там же. С. 254.

⁵⁷ Там же. С. 255.

⁵⁸ Трофимова М.К. Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства // Вестник древней истории. — 1967. — № 2; Трофимова М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения.// Палестинский сборник. — Л.,1978. — Вып.26(89); Трофимова М.К. Гностическая проблема в современной культуре Запада.//Культура и искусство античного мира. ГМИИ им. А.С.Пушкина. Материалы научной конференции (1979). — М.,1980; Трофимова М.К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади//Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. — М.,1989; Трофимова М.К. Тема самопознания в гностической традиции (Наг-Хаммади, 2.1) // Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. — М.,1989; Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов// Палеобалканистика и античность. — М.,1989; Трофимова М.К. Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации // Вестник древней истории. — М.,1990, № 4; Трофимова М.К. Два варианта

его приятие, отказ от брака и либертинизм, докетизм и признание существования тела Иисуса Христа и крестных мук и т.д., в целом отгораживают гностицизм от платонизма, иудаизма, христианства, с которыми у него можно найти всего больше точек соприкосновения»⁵⁹.

М.К.Трофимова в качестве основных вопросов, разрешаемых гностицизмом в особенном ключе, специфически, указывает следующие: 1). Вопрос об истоках зла. Гностицизм видит истоки зла в самой божественности. Грехопадение происходит с эманацией Божества, т.е., по сути, с самим Божеством. Зло для гностиков заключается в неведении. 2). Вопрос о творении Богом мира и человека. Гностики считают творение болезнью божественности, её помрачением. Отделение бога низшего, творца, от бога высшего, благого, есть только отражение всего отпадающего от Единого, всего противостоящего ему и препятствующего своими притязаниями, своей ограниченностью невежества единству абсолютного начала. 3). Вопрос о спасении. В гностицизме спасение есть результат гнозиса, озарения, самопознания гностика. Соответственно этому Иисус в гностицизме — скорее учитель, пробуждающий, просвещающий идущего путём гнозиса, в конце концов, сливающийся с ним, тождественный ему. 4). Вопрос о человеческой личности. В гностицизме не находится места таким христианским понятиям, как промысел, дар, свобода выбора. Не о ком радеть, некому дарить, не в чем выбирать. Остаётся только просветлённость божественности.

Автор говорит, что, требуя от «человека гнозиса» всемерного самоуглубления, пробуждения спящих в нём сил, гностицизм предполагает постепенное расширение его Я до вселенских пределов, втягивание в него

гностицистского толкования // Балканские древности. - М.,1991; Трофимова М.К. Из коптских гностицистских текстов («Пистис София», фрагменты) // Знаки Балкан. - М.,1994.

⁵⁹ Трофимова М.К. Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади» - М.,1993. - С. 56.

всего внешнего, однако же, в финале — исчезновение и первого, и второго. В этом отношении можно говорить о глубинной нерелигиозности гностицизма.

М.К.Трофимова указывает на три принципиально разные возможности изучать феномен гностицизма. Первая предполагает попытку понять, как гностики воспринимали мир и самих себя. Вторая — рассмотреть отношение к ним и их писаниям современников и критиков, как христианских, так и античных. Третья — оценить явление в его исторической перспективе, т.е. взглянуть на него глазами исследователя нашего времени. Сама М.К.Трофимова свои усилия связывает с первым направлением.

И.Мейендорф⁶⁰ полагает, что претензия обладать неким привилегированным знанием обща гностикам и христианам вообще. Различия между христианами и гностиками в этом отношении сводится к тому, каким образом приобретается это знание: гностическое знание приобретается и передаётся на индивидуальном уровне, а христианское — принадлежит Церкви как целому. Существенными признаками гностицизма автор считает 1) дуалистическое мировоззрение утверждение существования верховного трансцендентного Божества и низшего демиурга и 2) пренебрежительное отношение к Ветхому Завету или прямое отрицание его.

А.Л.Хосроев⁶¹ в своих работах рассматривает состояние христианства в Египте в первые века н.э. на материалах «гностической библиотеки» из Наг-Хаммади. Основными характеристиками гностицизма А.Л.Хосроев полагает: 1) претензию на исключительное обладание знанием, полученным (как правило) в результате откровения и, как результат, противопоставление себя всем прочим христианам, не получившим такого знания; 2) непризнание

⁶⁰ Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. - New York, 1985.

⁶¹ Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг-Хаммади (II.6; VI.3; VII.4; IX.3). - М., 1991; «Апокалипсис Павла» (Наг-Хаммади V.2). Вступление, перевод с коптского и комментарий А.Л.Хосроева // Восток. - 1991. - № 6. С. 96-101; Хосроев А.Л. Античность и Восток: идейный синтез: (На материалах коптских рукописей из Наг-Хаммади) // II Всесоюз. школа молодых востоковедов (Тбилиси, октябрь 1982 г.): Тез. I, ч. I. - М., 1982.; Хосроев А.Л. О природе «Подлинного учения»: (Наг-Хаммади, VI,3)

церковной иерархии; своё понимание принципа организации общины (различное в разных группах) и, как результат, отсутствие единой церкви; 3) использование для своих построений различных (часто небиблейских) традиций и, как результат, индивидуализм в творческом процессе⁶². Таких христиан А.Л.Хосроев называет «гностицистами», в отличие от «гностиков» (в разряд которых попадает, например, Климент Александрийский, христианский гностик). Гностицизм автор считает изначально христианским движением, по преимуществу дуалистическим в своём богословии.

С целью придать ясность терминологии Международный коллоквиум в Мессине (1966 г.) выработал в своём заключительном документе следующее утверждение: «Чтобы избежать недифференцированного употребления выражений *гнозис* и *гностицизм*, представляется необходимым, и в этом все заинтересованы, используя как исторический, так и типологический методы, установить терминологические границы для употребления понятия «гностицизм». С одной стороны, все согласны в том, что этим термином следует обозначать лишь определённую группу религиозных систем II в.н.э., с другой стороны, что термином «гнозис» следовало бы обозначать лишь «знание божественных тайн, которое доступно только избранным»⁶³. (А.Хосроев в дополнение к этому документу предлагает различать термины «гностики» (христиане и нехристиане, претендующие на обладание знанием, напр., Климент Александрийский) и «гностицисты» (участники собственно гностических сект II — III вв.). Впрочем, и таким образом не удалось окончательно разрешить все недоумения относительно терминологии. Так, например, остаётся неясным, какой из терминов следует прилагать к секте мандеев.

// ПП и ПИКНВ. XX/I. - М., 1986; Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади). - М., 1997.

⁶² Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади). - М., 1997. - С. 259.

⁶³ Цит. По: Хосроев А., 1997. - С. 271-272.

В настоящей работе мы следуем правилам словоупотребления, принятым на коллоквиуме в Мессине (1966).

1.4. Основные концепции гностицизма.

Везде в гностицизме мы находим последовательно монистическое учение. При этом гностики — более последовательные монисты, нежели ортодоксальные христиане. «Стремление к монистическому построению, — пишет Л.П.Карсавин, — характеризует гениальные системы Василида и Валентина и только оно объясняет развитую и сложную иерархию эманации и промежуточных божеств, воздвигаемую на почве восточных теогоний»⁶⁴. Ниже мы вкратце рассмотрим основные положения спекулятивной философии гностицизма, стараясь обращать внимание на концепции, общие всем (или хотя бы большинству) гностическим системам.

Абсолют гностической метафизики определяется резко апофатически и имеет много общего с представлениями об абсолюте в греческой (преимущественно платонической) философии. У Василида⁶⁵ учение о сверхбытии (которое присутствует уже в «Пармениде» (137c-142b) Платона, у Филона и Нумения) выражено наиболее ярко. Василид категорично отрицает возможность приписывать какие-либо признаки или свойства первоначалу; о нём нельзя сказать даже того, что оно непознаваемо и неизречённо. По Василиду, всё действительно существующее не может быть выражено словом, ибо всякое слово (в том числе имена собственные) указывает только общие роды и виды, а не действительные индивидуальные существа и предметы; таким образом всякое именование есть не действительное выражение бытия, а только условный намёк на него.⁶⁶ При этом нельзя также сказать, что оно есть ничто или что оно есть Бог. Это — «не существующий бог». Будучи ничем, гностическое первоначало

⁶⁴ Карсавин Л.П. Ук. соч. - С.60.

⁶⁵ Учение Василида изложено у Иринея (См.: Св. Ириней Лионский. Творения. Пер. П.Преображенского. Изд.2-е. - СПб., 1900. Репринт: - М., 1991.) и Ипполита (См.: Св. Ипполит Римский. Творения. В 2-х т. - Казань, 1898-1899.).

потенциально содержит в себе всё. При этом в самом первоначале различается первоначало как такое (первоначало как положительное ничто) и его потенция. Такая традиция существует также у неоплатоников. Так, у Ямвлиха в Едином различается одно такое, которое выше всякого познания и бытия (а также наименования) и другое, которое является началом всякого бытия и потому называется Единым и Благом. (Этот момент присутствует уже у Плотина, но ещё не зафиксирован у него терминологически.) У Прокла также от абсолютно непознаваемого Единого отделяется другое Единое, которое уже содержит в себе некоторую множественность; эта единично-множественность ещё не содержит в себе никаких качеств и есть только энергия различения и членения, и потому предшествует Уму. Однако гностики вводят такое различение по меньшей мере за два века до Плотина. У Валентина первоначало, именуемое Глубиной (Βυθπζ), само будучи выше всякого определённого бытия, имеет в себе абсолютную возможность всего определённого бытия как свою мысль и радость. В таком невыраженном состоянии мысль Глубины называется у Валентина Молчанием (Σιγη). «Непостижимое (τοθ ακαταληπτον) Глубины, — пишет В.С.Соловьёв⁶⁷, — всегда остаётся в Молчании, постижимое же (το καταληπτοπη) становится началом всего (αρχη των παντων), будучи из потенциальной мысли первоэона произведено в действительность актом его воли». Сходным образом определяется первоначало в системе Симона Волхва: это — двойственный огонь, скрытый и явный (первый скрывается во втором, а второй возникает из первого), характеризуемый у Симона также аристотелевскими понятиями потенции и акта. Первый акт первоначала есть всеобъемлющая мысль (επινοια), мысленно рождая которую, абсолют определяется как ум и отец.

⁶⁶ См.: Соловьёв В.С. Василид // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. - М., 1993. - С.336.

⁶⁷ Соловьёв В.С. Валентин // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. - М., 1993-1995. Т.1.- С.320.

концепцию Валентина. Христологическое представление имеет слабо выраженный доктинический характер, однако личность Иисуса Христа является центральной для всего катарства. В отличие от большинства гностиков, катары хотя и считали важнейшей задачей явления Христа в мире проповедь о духовной природе человека, отмечали сотериологическую необходимость установления крещения.

Эти три крупные религиозные школы, на наш взгляд, представляют собой наиболее последовательное развитие христианизированного гностицизма. Именно поэтому их часто именуют ересями, чем подчеркивается их отпадение, а не полный разрыв с уже раздробленной (западной и восточной) ортодоксией.

Следующие системы, которые мы просто перечислим демонстрируют связь с гностицизмом, но преимущественно с внехристианскими его сторонами. На наш взгляд, они заимствуют в свои традиции элементы *периферийного*, преимущественно эллинистически-языческого гносиса:

1. Школы мистерий⁵⁸
2. Герменевтические ордена⁵⁹
3. Доктрина тамплиеров (подразумевается не изначальный военно-монашеский орден, относительно которого многие обвинения в ереси были сфабрикованы, а последующие их «преемники»), масонство, розенкрейцерство и теософия
4. Гностический постмодернизм.

Очень важной для нас является попытка Л.П. Карсавина разделить гностицизм на философско-умозрительный и гностицизм масс. Нечто подобное мы встретим и у М.Э. Поснова: «Магия была гносисом народа⁶⁰».

⁵⁸ Геливер Б. Школы мистерий и гермитические ордена
http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Geliv/02.php

⁵⁹ Там же

⁶⁰ Поснов М.Э. Гностицизм 2-го века и победа христианской церкви над ним // М.Э. Поснов,

Софии священная история и мифология Отца заменяется эманационной логикой безличностного развития абстрактных категорий»⁷⁰.

В плане онтологическом зоны представляют собой последовательные эманации (т.е. «истечения») из первоначала, с последовательным убыванием степени божественности по мере удаления от первоисточника и соответствующим субординационизмом. Количество эонов и их имена различны в разных гностических системах. У Валентина их 30, а у Василида — 365. (Число эонов у Василида соответствует числу дней года. Олицетворяет эти зоны божество по имени Αβραξασ (цифровые соответствия греческих букв этого имени $1+2+100+1+60+1+200=365$).

Зоны (αἰωνεῖς) составляют плерому (πλερομα), т.е. полноту божественного бытия. Все категории плеромы трактуются как результат желания Отца существовать для иного и быть познанным из инобытия. Такая субординация ближе к языческому представлению о богах, чем к христианской концепции абсолютной личности. У Валентина, по-видимому, наиболее чётко была разработана система эонов как логических категорий. Поэтому перечислим их поимённо: первый эон именуется «глубина» или «бездна» (βυφος), также «первоначало», «первоотец». Мысль глубины составляет второй эон и называется «молчание», «мысль» (εννοια), «благодать» (в изложении Ипполита первой пары эонов нет, а есть один Отец, а число эонов дополняется Христом и Духом Святым). Из первой пары эонов возникает вторая: 3) «отец», «ум» или «единородный» и 4) «истина». Первые две пары эонов Валентин называет четверицей. Из ума и истины происходят 5) «логос» и 6) «жизнь»; далее возникают 7) «человек» и 8) «церковь». Человек здесь не является ни земным, ни небесным, ни космическим человеком. Две последние пары эонов образуют вторую четверицу, а вместе с двумя начальными — совершенную осьмерицу (огдоаду). По избытку наполненности огдоада производит ещё 22 зона. Логос

⁷⁰ Там же. С. 276.

и жизнь производят декаду: 9) «глубинный» и 10) «смещение», 11) «нестареющий» и 12) «единение», 13) «самородный» и 14) «удовольствие», 15) «неподвижный» и 16) «слияние», 17) «едиnorodный» и 18) «блаженная». Вероятно, Валентин комментировал эти зоны достаточно глубоко, но мы этого комментария не имеем. Из человека и церкви происходит додекада: 19) «утешитель» и 20) «вера», 21) «отчий» и 22) «надежда», 23) «материнский» и 24) «любовь», 25) «вечный» и 26) «разумение», 27) «церковный» и 28) «блаженство», 29) «вожделённый» и 30) «мудрость». Плерома у Валентина характеризуется ещё одной категорией — категорией «предела» или «креста», выполняющей двойную функцию: отделять от «глубины» первой сизигии все остальные зоны и ограничивать плерому от кеномы (κενομα, «пустота»).

Далее возникает вопрос о возникновении мира. Решение этого вопроса, на наш взгляд, и составляет оригинальность гностицизма по сравнению с прочими религиозно-философскими системами. Гностики уже достаточно христианизированы, чтобы уйти от античного пантеизма. Мир, таким образом, не может возникнуть посредством эманации из Божества, поскольку это было бы само же Божество, т.е. очередной эон. Поэтому необходимо должно существовать творение, о котором говорится везде в христианской доктрине. Однако последовательно монистическое мышление гностиков не допускает ветхозаветного творения «из ничего»: из ничего может получиться только ничто, а не что-то (т.е. мир). Это значит, что творение подразумевает некую субстанцию. А никакой иной субстанции, кроме божественной, не существует, т.е. опять-таки получается эманатизм и пантеизм. Гностики решают эту проблему следующим образом: божественные зоны по мере удаления от первопричины в своей божественности тяготеют к нулю и инобытию. Поэтому последний эон, наиболее удалённый от первопричины и потому наиболее тяготеющий к ничто или инобытию, София-Премудрость, впадает в грех и выплёскивает часть божественной сущности в ничто

(κενομα, «пустота»). Эта часть божественной сущности, пребывая в инобытии по отношению к Абсолюту, и составляет тварное человечество и мир.

Таким образом, перед нами трагическая ошибка или даже грехопадение Божества (поскольку София именно и есть само Божество как его эон). В гностицизме имеет место сниженное представление о Божестве. Его эоны, будучи мифологическими личностями, ведут себя совершенно человечески, так что, наконец, дело доходит до прямого грехопадения. У Валентина, при всей метафизической отчётливости, это грехопадение Божества в лице Софии описывается весьма поэтически. София, 30-й эон плеромы, будучи максимально удалена от верховного первоотца, пытается устремиться к нему, минуя все посредствующие эоны. Это вносит смуту во всю плерому, и для устранения этой смуты Ум и Истина (вторая пара первой четверицы) порождают новую пару эонов: Христа и Духа Святого. Однако ещё до этого дерзость Софии была остановлена Крестом или Пределом, который не позволил ей двигаться к первоотцу и заставил вступить в брачный союз (сизигию) с её парным эоном, Вожденным. Явление Христа и Духа Святого умиротворило и Софию, и всю плерому. Именно благодаря Христу все эоны непоколебимо становятся самими собою и осознают необходимость всеобщего подчинения первоотцу. Всё постижимое в плероме отныне явлено в Христе, а иерархическая последовательность её ступеней подтверждена Духом Святым. Все мужские эоны теперь становятся Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские — Истинами, Жизнями, Церквами и Духами⁷¹.

Утвердившись сама в себе, плерома должна была наполнить и кеному (пустоту), с тем, чтобы сделать её не враждебной силой, но продолжением и завершением самой плеромы. Однако воздействие на кеному было возможно только через Софию, которая была завершающим эоном плеромы, самым

близким к кенOME. Однако здесь сказалась дерзость Софии: восстановиться в плероме она смогла, только исключив из себя слепорождающее переживание — Энтимесу (Εντιμησις); а это лишало её полного совершенства, так как в ней не оказывалось внутреннего и восторженно творческого принципа. Для преобразования Софии плерома порождает предвечного Иисуса. Христос из жалости преобразил также Энтимесу, которая, получив бытие и форму (а также знание от Иисуса), начинает носить имя Ахамот (от еврейского *chochmah*, мудрость, т.е. то же, что греческое *sophia*), но пребывает в кенOME. Преображённая София-Ахамот, наделённая теперь уже сознательным стремлением к плероме, вступает в брак с ангелами, окружавшими Иисуса в тот момент, когда он давал ей знание. От этого брака рождается Демиург, который создаёт семь космических сфер и тем самым материальный мир, т.е. заполняет кеному и лишает её первичной бесформенности. Сам Демиург, однако, не обладает знанием Софии-Ахамот и не знает ничего о плероме. Кроме Демиурга, рождённого от брака с ангелами, Ахамот рождает из своей печени (из-за недопущения её в плерому) ещё и Космократа, носителя мирового зла. Как именно появляется человечество, Валентин не описывает (возможно, здесь упущение ересиологов). Различные гностические системы решают этот вопрос по-разному. В учении офитов Демиург Ялдабаот, желая утвердиться как верховное божество и игнорируя плерому, создаёт земного человека. Он вдыхает в своё творение «силу жизни» и таким образом лишается его сам. У Карпократа человеческие души через воображение и желание внешних предметов пленяются низшими космогоническими силами и впадают в рабство материальному миру. В системе Саторнилы семеро ангелов без ведома Отца творят из материи мир. Им показывается некий светлый образ, явившийся от высшей силы. Образ быстро исчезает; восхищённые ангелы, желая его запечатлеть, творят человека. Этот человек выходит неудачным и ползает по земле как червь, но в виду того, что ангелы

⁷¹ См.: Св. Иринея Лионский. Творения. Пер. П.Преображенского. Изд.2-е. - СПб., 1900. - С. 25-26.

намеревались создать человека по образу «высшей силы», Отец из жалости посылает человеку искру жизни. Так или иначе, человеческие души (т.е. часть Божества) оказываются заключены в грубую материю — тела.

Мир, лишённый знания, вечно стремится не зная куда. Этот мир, собственно, есть объективация печали Софии. Человечество же разделяется на три рода людей: «духовные» (πνευματικοί), которых создала сама София, «душевные» (ψυχικοί) (в том числе и Демиург) и «плотские» (σωματικοί). (Это представление, по-видимому, восходит к словам ап. Павла о трёх родах людей. (См. Рим. 8.1-5; 1 Кор. 2.14-15, 3.1-3.)). Первые имеют ту же природу, что и София, т.е. «единосущны» Божеству и, восходя к нему, сливаются с ним в неразличимом тождестве. «Душевные» после покаяния в конце мира получают относительное спасение, но не входят в плерому. «Плотские» же в конце времён истребляются огнём, возникшим из земных недр.

Для восхождения к первоотцу «пневматикам» («духовным») требуется только одно — знание (γνῶσις). Это знание о миротворении и о плероме. Кроме того, это знание поимённо всех эонов и их «паролей». «...Гностик, — пишет А.Ф.Лосев, — хотел спастись знанием, а не спастись в своём теле, причём знанием весьма дерзким и самовластным и, мы опять сказали бы, вполне капризным»⁷². В связи с таким сотериологическим учением у гностиков стоит и христология. Поскольку пневматики имеют ту же природу, что и Божество, богочеловечество не является необходимым. Учение о богочеловеке в гностицизме присутствует. Богочеловек Христос у Валентина существует в плероме предвечно, ещё до всякого миротворения, а вовсе не возникает при соединении Логоса с человеческой природой. Такое богочеловечество гностикам не нужно, поскольку материя спасению не подлежит. Точно так же не нужно им и распятия и земной смерти Христа. Поэтому, например, у Василида появляется обыкновенным образом рождённый человек Иисус, оказывающийся первым из пневматиков, который

по внушению Христа проповедует тайное учение. Таким образом, никакой искупительной жертвы здесь нет, а есть только благовествование истинного знания. Любопытно, что у валентиниан были даже споры о теле Христа, причём восточные валентиниане признавали это тело только духовным, а западные допускали также и душевное тело; о физическом и материальном теле Христа ни те, ни другие не говорили. Поэтому и деву Марию гностики считали всего лишь вместилищем Христа, через которое Христос проходит, как вода через трубу.

В гностицизме материя гибнет, потому что она сама по себе имеет злую и «глупую» природу, будучи объективацией печали Софии-Ахамот, а печаль эта возникла ввиду несовершенства софийного творения. Поэтому в сотериологическом учении у гностиков главную роль играет знание, а не объективная субстанция человека. Объективная субстанция человека и мира есть материя. Таким образом, гностическая сотериология есть критика христианской доктрины телесного воскресения.

Такое понимание материи отличается и от язычества, и от христианства. Как отмечает А.Ф.Лосев⁷², у античных философов материя не есть сама по себе зло, поскольку способна воплощать в себе как зло, так и добро. У античных мыслителей зло появляется, когда эйдос воплощается в материи не целиком, но только отчасти, т.е. уродливо. Здесь материя при условии совершенного воплощения в ней эйдоса воскресает так же, как и в христианстве. Однако античная философия не знает абсолютной и неповторимой личности, а потому материя здесь и воскресает, и погибает бесчисленное количество раз в вечном циклическом превращении. Поэтому и зло в античности есть нечто вполне естественное. Христианство же выдвигает идею абсолютной личности, а не некий момент в природном цикле. Эта неповторимая личность присутствует и у Валентина, но

⁷² Лосев А.Ф., 1992. - С. 284.

⁷³ См.: Лосев А.Ф. Ук. соч. С. 286.

неповторимость у него не нуждается ни в материи, ни в богочеловеке, ни во всеобщем воскресении мёртвых и материальной природы вообще, а только в знании и в пневматиках, которые это знание реализуют.

И здесь возникает совершенно новое мироощущение, присущее гностикам. По мнению гностиков, ничто в мире не возвеличивается и ничто не принижается. Зло в мире происходит вследствие нарушения божественного порядка, и спасение, которое возвещает Мессия, есть только апокатастасис, т.е. восстановление первоначального порядка. Часть Божества (человеческие души) оказывается заключена в грубую материю (человеческие тела) злонамеренным или неведающим Демиургом. Эти человеческие души пребывают в «плёну» материи. Но спасение не может быть найдено, поскольку абсолют инобытиен этому миру. Спасение приходит от самого Божества. Кроме Божества, ничего всерьёз не существует, и события за пределами плеромы также представляют собой ничто иное, как личную историю абсолюта. Весь мировой процесс, — включая грехопадение Божества и события в тварном мире, — является единым процессом самопознания Божества. Тварный мир, говорит Валентин, возникает только затем, чтобы абсолют мог познать себя из инобытия (т.е. чтобы Божество было познано из тварного мира пневматической частью человечества). Поэтому мировой процесс важен не как апокатастасис, а как процесс, как самопознание Божества, причём здесь опять-таки важен не результат, а осуществление божественного самопознания, ибо это именно и есть его качественная форма существования. (Гегель в «Феноменологии духа» говорит о познании истины: «...Суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением»⁷⁴). В свете всего вышеизложенного мы видим, что познание (а по большому счёту — самопознание) гностиков

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. - М., 1970. - Т.4. С.2.

представляется единственно существенным космическим процессом. Космос осуществляется именно благодаря этому процессу познания-самопознания.

Гностический абсолют для человека представляется непознаваемым. И познание здесь может быть только атрибутивным. Именно для такой атрибутивной познаваемости и возникают плерома и тварный мир, которые являются как бы письменами Бога. Божественная сущность, поэтому, проявляется и может быть прочитана «знающим» (гностиком). Абсолют, таким образом, предстаёт и субъектом, и объектом познания в их диалектическом тождестве. Именно такие взгляды мы встречаем много позже в классической немецкой философии, наиболее чётко выраженными — у Гегеля. Абсолютный дух, считает Гегель, не дан непосредственно, он представляет собой сложный процесс развития, становления, в котором дух из самого себя производит путём самопознания всё богатство форм — природу, человека, государство, искусство, религию, науку. Субъект и объект, дух и вся реальная действительность не противостоят друг другу как чуждые противоположности, а представляют собой диалектическое единство противоположностей. Развиваясь, абсолютный дух порождает эти противоположности, развёртывает и снимает их, достигая в конце своего развития и высшего единства.

У Климента Александрийского сохранились извлечения из Феодота, ученика Валентина. Обладать гнозисом, говорит Феодот, означает знать: «Кто мы были ? Чем мы стали ? Откуда мы вышли ? Куда мы заброшены ? К какой цели мы движемся ? Откуда мы получаем искупление ? — Что есть порождение? И что есть перерождение ?»⁷⁵. Решение этих вопросов является насущно необходимым для гностика. В личностном плане это приносит гностиком спасение, но, как мы говорили, важна не сама эта цель, а путь к ней, ибо это познание есть самопознание Абсолюта, т.е. то единственное, ради

⁷⁵ Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote, ed. et trad. Sagnard. - Paris, 1948. - P. 200-203. Цит. по: Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели // Вопросы философии. - 1997. - № 5. - С.70.

чего существует мироздание. Гнозис (знание) предстаёт в качестве определяющего начала, которое обнаруживает себя и в человеке, и во вселенной, и в высшем, и в низшем; гнозис, иными словами, тождествен истинному бытию.

Будучи частью Абсолюта, гностик принимает на себя его функции самопознания. Гностик осознаёт свою тождественность Божеству, а поскольку, кроме Божества, ничто реально не существует, и бытию в целом. М.К.Трофимова пишет: «Гностик тождествен божеству, внешний мир — жизни внутренней, спасающий — спасаемому, антропософия становится теософией, характеристики онтологические переходят в гносеологические и психологические»⁷⁶. Самораскрытие Божества предстаёт как диалектический процесс, где абсолют раскрывается как единство противоположностей: себя — иного, единого — многого. Концепция единства бытия подразумевает двойственность, выражающуюся в противопоставлениях: свет — тьма, жизнь — смерть, истина — символ, порождение — творение, открытое — сокрытое. Поэтому гнозис есть и единство всего бытия (осуществляемое во множестве), и мир высший (дополняемый миром низшим), и спасение (но необходимое лишь при творении), и путь одного человека (но и всего мироздания). Такая диалектика носит весьма выраженный характер в гностических текстах. Это миропонимание трудно определить как монистическое или дуалистическое в целом.

Объяснение такому миропониманию следует искать в том типе познания, что определяется термином «гнозис». Это познание не является определяющим, как в других религиозно-философских системах. В гностицизме познание неотделимо от бытия; познание здесь и есть подлинное бытие (и наоборот). Гностики постоянно противопоставляют гнозис (истинное познание) — ложному знанию, т.е. аналитической модели мира, которая в их представлении неразрывно связана с «мерзостями» этого

⁷⁶ Трофимова М.К., 1979. - С.34.

мира. Однако при этом сами гностики вынуждены пользоваться логикой и понятийным аппаратом этого аналитического мышления.

Гнозис есть «тайное» знание («тайные слова», «слова сокровенные») в нескольких аспектах. Прежде всего, гнозис — тайна в онтологическом плане, т.е. это некое прочтение «тайнописи» бытия (явное предвестие Шеллинга и европейского символизма). Это также тайна в гносеологическом плане, т.к. здесь используются особые приёмы экстатического познания. Далее, гнозис есть знание лишь для избранных; не обладающие «пневматической» природой люди не могут и не должны иметь этого знания. Наконец, таинственна самая возможность проявления смысла в тварном мире (отсюда происходит и представление о христианских таинствах).

Гностики говорят о двух разных видениях: видении «в мире» и видении «в истине». Видение «в мире» направлено на множественность вещей и предполагает субъектно-объектное противопоставление. Видение «в истине» направлено на абсолютное и требует от постигающего единства с постигаемым. Однако тот, кому доступны оба уровня видения, открывает в самопознании уровень единства. (Ср.: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом» («Евангелие от Филиппа», 44)⁷⁷.

Теперь рассмотрим процедуру познания в гностицизме. Прежде всего это — поддержанное чувством личное переживание объекта, отождествление постигающего и постигаемого, когда совмещаются внешний и внутренний планы. Гнозис представляет собой прежде всего особого рода волевое усилие: «Пусть тот, кто ищет, не перестаёт искать до тех пор, пока не найдёт,

⁷⁷ Цит. по: Трофимова М.К. Ук. соч. С. 175.

и, когда он найдёт, он будет потрясён, и, если он потрясён, он будет удивлён и он будет царствовать над всем» («Евангелие от Фомы», 1)⁷⁸. «Знание, полученное в экстазе, — пишет М.К.Трофимова, — и память об этом состоянии озарения как о вершине гностического пути составляют центр мировоззрения гностиков, формируют их самосознание»⁷⁹.

Момент гностического познания описывается как чувственно окрашенное, личное состояние, напоминающее творческий экстаз художника. С художественным восприятием мира гностиков роднит также символизм. Гностическая «расшифровка» мира является символической по преимуществу, ибо «истина не пришла в мир обнажённой, но она пришла в символах и образах» («Евангелие от Филиппа», 67)⁸⁰. Это — явное предвестие символических концепций Шеллинга и европейского символизма. По Шеллингу, мироздание представляет собой символическое письмо Божества; даже более того, «универсум построен в Боге как абсолютное произведение искусства и в вечной красоте»⁸¹. Природа у Шеллинга символична именно постольку, поскольку в ней осуществляется развёртывание духовного первоначала. «Божественное знание символически выразилось в мире через язык; стало быть, реальный мир в целом, именно поскольку сам он опять-таки есть единство реального и идеального, есть первичный язык»⁸². По Шеллингу, символ есть «изображение абсолютного с абсолютной неразличимостью общего и особенного в особенном»⁸³. И, наконец, искусство «само есть эманация абсолютного»⁸⁴.

Незнание есть корень зла во вселенной. Гностик и вселенная повторяют и замещают друг друга; драма вселенной становится личной драмой человека, и наоборот. Такое принятие личной ответственности за всё

⁷⁸ Цит. по: Трофимова М.К. Ук. соч. С. 160.

⁷⁹ Трофимова М.К. Ук. соч. С. 41.

⁸⁰ Цит. по: Трофимова М.К. Ук. соч. С. 178.

⁸¹ Шеллинг Ф.В. Философия искусства. - М., 1966. - С.85.

⁸² Там же. С. 86.

⁸³ Там же. С. 106.

⁸⁴ Там же. С. 70.

мироздание требует также личной ответственности за мировое зло. Это зло есть внешнее по отношению к гностику — то, что ещё не изведено, не пережито, не преодолено в самом гностике и потому не обрело в нём единства. Зло есть восприятие познающего, не поднявшееся над множественностью, его незнание, с которым ему надлежит совладать. Поэтому на этом высшем уровне постижения гностик уже не испытывает к тварному миру неприязни, но только любовь. Гностик сам спасает вселенную, а чтобы спасти её, он должен её любить: «[Никто не сможет получить] без веры, никто не сможет дать без любви. Поэтому, чтобы получить, мы верим, а чтобы воистину дать, (мы любим). Ибо, если некто даёт без любви, нет ему пользы от того, что он дал» («Евангелие от Филиппа», 45)⁸⁵.

Спасение приобретает не только индивидуальный, но и всеобщий характер. В этом свете даже к грубой и косной материи вырабатывается новое отношение: «Человек святой свят весь, вплоть до тела его. Ибо, если он получил хлеб, он освятит его, или чашу, или другое всё, что он получил — он очищает это. И как не очистит он также тела?» («Евангелие от Филиппа», 108)⁸⁶. Гностик сам становится Христом и собственными силами спасает не только себя, но и весь мир. Спасение в гностицизме отнюдь не эгоистично, но предстаёт служением тем, кто не может спастись собственными силами. Здесь возникает морально-этическая концепция, наличие которой у гностиков раннехристианские писатели-полемисты отрицали: «Тот, кто обладает знанием истины, — свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех, — раб греха... Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего. Но любовь созидает. Итак, тот, кто стал свободным из-за знания, — из-за любви

⁸⁵ Цит. по: Трофимова М.К. Ук. соч. С. 176.

⁸⁶ Цит. по: Трофимова М.К. Ук. соч. С. 183.

раб тех, кто ещё не смог подняться до свободы знания» («Евангелие от Филиппа», 110)⁸⁷.

Избранность в гностицизме, о которой мы говорили выше, есть избранность особого рода. Речь идёт в основном о единственности, неповторимости пути каждого, кто идёт по пути гнозиса. Гностическое избранничество имеет следствием не индивидуализм, но социальность особого рода: социальность познающих, т.е. общность людей, ответственных за всё мироздание. Здесь возрождается древнее иудаистическое представление о праведниках, ради которых мир может быть искуплён в глазах Божества (Ср.: «Любовь духовная — это вино и миро. Наслаждаются этим все те, кто будет помазан этим. Наслаждаются также (и) те, кто стоит вне их, пока стоят те, кто помазан» («Евангелие от Филиппа», 111)⁸⁸.

В этическом плане гностицизм представляет собой дуалистическое учение (как, впрочем, и всё христианство, только в христианстве этот дуализм в конце концов преодолевается). (Л.П.Карсавин замечает: «Моральный мотив неумолимо удерживает гностиков в русле дуализма, впрочем — в силу целостности гностицизма — добро и зло являются для них действительно аспектами или категориями бытия».⁸⁹) Это — дуализм между духом и материей. Отсюда, однако, возможны два вывода: 1) отказ от участия в «делах плоти» (суровый аскетизм, который проповедовал Маркион) и 2) полный либертинизм, происходящий от представления, что для пневматика, имеющего божественную природу, метафизически и нравственно безразлично, какой образ жизни вести (у некоторых гностических сект (например, у каинитов) это положение доходило до сознательной проповеди всех грехов: человек должен исчерпать все возможности греха, чтобы скверна сделалась для него принципиально невозможной. Отказ от всего материального подразумевал многочисленные

⁸⁷ Цит. по: Трофимова М.К. Ук. соч. С. 183.

⁸⁸ Трофимова М.К. Ук. соч. - С.184.

⁸⁹ Карсавин Л.П. Ук. соч. С. 65.

посты, отказ от употребления мяса, вина, от брака и деторождения. Деторождение в некоторых гностических сектах порицалось ещё потому, что при умножении человечества происходит рассеяние божественных элементов.

1.5. Последователи гностицизма: гностицизирование в христианстве.

Гностицизм оказал сильнейшее и до сих пор по достоинству не оцененное влияние на становление европейской культуры. Христианское богословие возникло именно в борьбе с гностической ересью. Недаром А.Гарнак считал гностиков «первыми богословами». Благодаря изучаемому феномену христианство начало философствовать и утвердилось как учение эллинское по преимуществу, восприняв через посредство гностицизма многие философские концепции античности. Сами гностические представления во многом вошли в христианский канон (уже в XIX в. Дж.Нокс обнаружил в каноническом тексте «Евангелия от Луки» следы редакторской правки гностика Маркиона)⁹⁰.

Такие известные церковные писатели, как Климент Александрийский и Ориген выработали своё, церковное, понимание гнозиса, усвоив при этом некоторые представления гностицизма. Так, в христологическом учении Климента Александрийского прослеживается докетический оттенок. Этот писатель полагал, что Христос воспринял реальное человечество и реальное человеческое тело. Однако при этом для реальности этого человечества достаточно допустить истинно человеческое существование этого тела, но без существенных его определений, т.е. без таких условий, без которых реальность была бы невысказима ни в каком другом человеке. Для Христа, полагал Климент, не нужны условия человеческого существования. Тело его

⁹⁰ См.: Свенцицкая И.С. Апокрифические евангелия. - М.,1996; Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. - М.,1997.

не имело потребностей обыкновенного человека⁹¹. Климент полагал Христа бесстрастным в стоическом духе. Христос понимается здесь как идеал истинного гностика, а поскольку задачу гностика Климент видел в том, чтобы стоять выше страстей, Христос и есть высшее проявление этого бесстрастия. Образ истинного гностика как совершенного христианского мудреца (И.Мейендорф⁹² предполагает, что во времена Климента в Александрии существовало негласное общество христианских «гностиков» — любителей философии, которые держали свои убеждения в тайне и считали себя элитой) даётся в конце 2-й книги «Стромат»⁹³. Здесь Климент, как отмечает Г.Г.Майоров, «вслед за гностиками объявил о превосходстве знания (гнозиса) над слепой, непросвещённой верой»⁹⁴. 8-я книга этого сочинения⁹⁵ представляет собой извлечения, сделанные из произведений гностиков-валентиниан и языческих философов.

У Оригена⁹⁶ Отец, содержащий в совершеннейшем единстве всю полноту своих определений, самым бытием своим как сила (*δυναμις*) предполагает бытие Сына как своей энергии (*ἐνεργεία*), рождающегося всегда, вне пространства и времени. В догматической системе Оригена Сын имеет то же значение, что зоны и плерома в наиболее развитых гностических системах. В.В.Болотов пишет: «Это — раскрывшаяся в разнообразии, реально осуществившаяся в живом личном Духе сумма божественных предикатов, предполагаемых в Отце, но ещё в безразличном единстве. Сын есть посредник между абсолютным Богом и конечным миром, в гносеологическом смысле как существо, в отдельной, законченной определённости открывающее в Себе миру каждое из свойств Отца, в

⁹¹ См.: Болотов В.В. Ук. соч. С. 329.

⁹² Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. - New York, 1985. - С. 83.

⁹³ См.: Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века. Т. I. - М., 1996.

⁹⁴ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М., 1979. - С. 81.

⁹⁵ Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote, ed. et trad. Sagnard. - Paris, 1948.

⁹⁶ См.: Болотов В.В. Учение Оригена о Св.Троице. - СПб., 1879; Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Под ред. А.Бриллиантова. - СПб., 1907-1918; Елеонский Ф. Учение о божестве сына Божия и Духа.Св. - СПб., 1879.

метафизическом смысле — как существо, самым бытием своим приводящее в бытие всё существующее, как Творец мира»⁹⁷. Поскольку Сын есть энергия по отношению к Отцу как силе в потенциальности, возникает субординационизм. Не вполне ясно, впрочем, является ли Сын посредником между Отцом и миром именно вследствие того, что он ниже Отца, т.е. вследствие понижения божественности. Бог, по Оригену, не может быть только потенциальным, но должен с необходимостью раскрыться и актуально. А поскольку в Боге всё вечно, то и его актуальное раскрытие, т.е. мир, «современен» Богу и стоит после него только в причинном смысле, но не во временном. По Оригену, мир есть божественная мысль, как её логическое содержание. Вопрос о происхождении зла решается Оригеном также в гностическом духе. Здесь мы находим теорию предсуществования душ (сходную с той, что развивает Платон в «Федре» (245d-255e)), причём мир чистых духов у Оригена совечен Богу. Не совсем ясно, какова природа этих духов, но даже если она и тварная, эти духи являются частью духовного мира, хотя и наиболее субординационно удалённой от Бога. Причина зла — в отпадении чистых духов от Божества. Таким образом Ориген решает вопрос о происхождении зла нравственно более христиански (поскольку отпадает не сама божественность, но некий совечный ей духовный мир), однако метафизически — вполне гностически. Казалось бы, Христос при своём воплощении не мог воспринять человеческой души, поскольку по своему происхождению он — такой же чистый дух, какими некогда были человеческие души, однако столь пламенно устремившийся к Богу, что соединился с Сыном-Логосом. Однако Ориген, желая избежать докетизма, учит о принятии им человеческих тела и души. Цель воплощения Христа — откровение Божества человечеству, освящение человеческой природы личным единением со Словом. Вся его жизнь имела высший символический

⁹⁷ Болотов В.В. Ук. соч. С. 339.

смысл, в гностическом значении⁹⁸. Страдания Христа имели искупительное значение: лукавый получил в плату за человеческие души душу Христа, но не смог овладеть ею и потерял всё. Это — также гностическое представление. «В этом странном взгляде, — пишет В.В.Болотов, — от которого не свободен был и св. Ириней Лионский, Ориген сближается с гностиками. Те тоже не могли понять положительной стороны искупительных страданий, и потому всю силу ударили на отрицательную, — поругание над князем мира и его ангелами и разрушение дел их»⁹⁹. В эсхатологии Оригена Сын должен передать земное царство Отцу после того, как не останется ничего злого. Сам дьявол раскается и очистится. Всё материальное делается излишним и возвратится в небытие. Таким образом мировой процесс, как и у гностиков, здесь есть апокатастасис, восстановление всего в единстве с Богом.

Гностицизм, возникший в начале II в., к концу III в. уже не представлял для официальной христианской Церкви серьёзной угрозы. Прямым продолжением гностицизма является манихейство¹⁰⁰, возникшее в IV в. в Иране. Это учение носит многие типично гностические черты, но имеет также существенные отличия, главное из которых — метафизический дуализм иранского типа. В манихействе последовательно развито учение о двух самостоятельных предсущих вселенских началах. Этот дуализм оказывает влияние на гностический субстрат манихейской доктрины. Согласно гностическим учениям, материальный мир был сотворён вследствие заблуждения и неполного знания низшей эманации Божества, самой этой эманацией или её несовершенным порождением, Демиургом. В манихействе с его резко проводимым дуализмом божества совершенны и не

⁹⁸ Ср., например, гностическое «Евангелие Детства». См.: Свенцицкая И.С. Ук. соч.

⁹⁹ Болотов В.В. Ук. соч. С. 346.

¹⁰⁰ См.: Смагина Е.Б. Манихейство. - Религии древнего Востока. - М., 1995. С. 85-103. Burkitt F.C. The Religion of the Manichees. - Cambridge, 1925; Lieu S.N.C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. - Manchester, 1985; Puech H.-Ch. Le Manicheisme. Son fondateur — sa doctrine. P., 1949; Tardieu M. Le Manicheisme. - Paris, 1981.

могут ни заблуждаться, ни впасть в грех, ни творить нечто несовершенное. Силы Мрака столь же абсолютно злы и не могут сотворить ничего разумного или прекрасного по форме. Вместо гностических образов падшей Софии-Ахамот и Демиурга здесь выступают силы Мрака, сотворившие бесформенный хаос смешения и человеческое тело как подобие божественного облика, а также божества-демиурги, оформившие смешение как космос. Таким образом, дуализм здесь не только этический, как в гностицизме, но также метафизический. Мировой процесс здесь, как и в гностицизме, есть апокатастасис, отделение света от мрака. Христа манихейство считает пророком, таким же, каковы ветхозаветные пророки, Будда и сам Мани. Ведущий отечественный специалист по манихейству Е.Б.Смагина¹⁰¹ выделяет в манихейском учении следующие «слои»: 1) гностические концепции (несовершенство материального мира и совершенство его небесного прототипа, катастрофичность, мировая история как апокатастасис), а также персонажи гностического пантеона (Отец Величия, Мать Жизни, Первочеловек, Дева Света, Адамант, архонты, Мать Жизни (София)); 2) христианский и иудео-христианский слой, примыкающий к гностическому и часто связанный с ним в одно целое (в христологии — различение космического и земного Христа, докетизм), критика иудаизма, павлинизм; 3) зороастрийский субстрат (метафизический дуализм, мифологические персонажи); 4) слой буддийского влияния — а) первичный (результат знакомства Мани с буддизмом): учение о Будде как апостоле, о метемпсихозе и пр. и б) вторичный: доктринальные и лексические заимствования из буддизма в восточных манихейских текстах («апостол» — «будда», «смерть» — «паринирвана» и пр.); 5) слой митраизма и вавилонских верований (отождествление Мани с Митрой в турфанских текстах, астрологические представления (Это влияние, отмечает Е.Б.Смагина, могло

¹⁰¹ Смагина Е.Б. «Евангелие египтян» - памятник мифологического гностицизма. // Вестник древней истории. - 1995. - № 5; Смагина Е.Б. Манихейство // Религии древнего Востока. - М., 1995. - С. 85-103.

быть опосредованным: через сирийский гностицизм, в частности, воззрения Вардесана.); б) влияние античной философии (учения о метемпсихозе, о стихиях).

В отличие от гностицизма, который был группой религиозно-философских учений, имевших сходные концепции и общую направленность, манихейство имело вид вполне оформленной религии со своим литературным канонам, храмами и богослужением. По-видимому, в силу этого манихейство получило весьма значительное распространение: от Северной Африки до Китая. В 763 г. манихейство было провозглашено государственной религией степной империи уйгуров; в этом качестве оно просуществовало здесь до 840 г. В Восточном Туркестане манихейство продержалось до XIII в., а в некоторых районах Китая — до XIV в. Есть сведения, что в качестве тайной религии манихейство сохранялось до XVI в. в Южном Китае. После XIV в. китайские манихейские общины адаптировались, превратившись в буддийские и даосские секты. Некоторые манихейские книги вошли в даосский литературный канон.

Манихейство оказало влияние на многие религиозно-философские и общественные течения: в конце V в. — на движение маздакитов¹⁰², в X в., уже при арабском владычестве в Иране — на ересь зиндиков. На Западе манихейское влияние прослеживается у павликиан, позднее — у богомилов, катаров, вальденсов, альбигойцев и др.

Секта мессалиан, возникшая на православном Востоке в IV в., близка к манихейству в его этическом учении. Мессалиане (евхиты) подчёркивали особую греховность человеческой природы, которую может погасить только неистовая молитва, и, как все неистовые аскеты, принимали дуалистическую точку зрения. Евхиты (в большинстве сирийские и малоазийские монахи)

¹⁰² См.: Беляев Е.А. Мусульманское сектантство (исторические очерки). - М., 1957; Мюллер А. История ислама с основания до новейших времён. Под ред. Н.А.Медникова. Т. I-II. - СПб., 1895; Петрушевский И.П. К истории маздакитов в эпоху господства ислама. — «Народы Азии и Африки». - М., 1970. - № 5; Пигулевская Н.В. Маздакитское движение // Известия Академии наук СССР. - 1944. - № 4 (отд.отт.).

ставили выше всего молитву и считали её единственным средством к спасению. Они учили, что каждый человек, в силу происхождения от Адама, приносит с собой в мир злого демона, во власти которого он находится. Крещение не освобождает человека от него; одна только усердная молитва может изгнать демона. Когда усиленной молитвой изгоняется демон, его место занимает Дух Святой, который освобождает тело от волнений и страстей и совершенно отвлекает душу от зла; после этого становятся ненужными ни монашеские подвиги для обуздания тела, ни чтение Св.Писания, ни принятие таинств, ни какой-либо закон. Кроме того, евхиты отрицали троичность лиц в Божестве, представляя лица (ипостаси) формами проявления одного Божества. Отказавшись от правил монашеской жизни, евхиты избегали всякого труда как унижающего духовную жизнь и питались только милостынею; они предавались своего рода медитативной практике и «грезили, что они телесными очами созерцают Божество»¹⁰³. В XI в. во Фракии появилась ересь, также именуемая евхитской, но исповедующая несколько иное учение: Бог-Отец имеет двух сыновей — старшего Сатанаила и младшего Христа. Старший господствует над землёй, а младший — над небом. Сатанаил отпал от Отца и образовал на земле независимое царство; Христос должен разрушить царство Сатанаила и восстановить мировой порядок. Евхиты XI в., как и их предшественники, единственным залогом спасения считали молитву и также практиковали «видение духов»¹⁰⁴. Эта ересь скоро слилась с ересью богомилов.

Павел Самосатский (вторая половина III в.), епископ Антиохийский, развил христологическое учение, сходное с гностическим и манихейским. Он учил, что Иисус был простым человеком, в котором обитало Слово, как обитало оно в Моисее и пророках. (В своей епархии Павел гимны в честь Спасителя заменил гимнами в честь себя самого, видимо, считая, что в нём

¹⁰³ Тальберг Н. История Христианской Церкви. - М., 1991. - С.184.

¹⁰⁴ Там же. С. 185.

также пребывает Слово.) Кроме того, Павел отрицал различие лиц в Божестве и говорил, что выражение «Сын от вечности» означает лишь мысленное существование Сына в Божественном предведении¹⁰⁵.

Доктрина мистического богопознания, весьма распространённая в восточном средневековом богословии, во многом сходна с богопознанием у гностиков. Мистическое учение Макария Египетского¹⁰⁶ (301-391 гг.) утверждает целью человеческого существования обожение, средством достижения которого служит аскетика. Начальной стадией в восхождении к Богу является очищение (καθαρσις) от страстей, от страстных помыслов. По достижении бесстрастия наступает следующий высший момент в возвышении к Богу — просвещение (φωτισμος) духовным ведением, созерцаниями (θεωριαί). Наконец, на высшей стадии развития достигается и высшая цель аскетики — обожение — в акте мистического соединения с Божеством¹⁰⁷. С.Л.Епифанович называет мистику Макария нравственно-практической, в противовес созерцательной или философско-спекулятивной мистике Григория Нисского (ок.335-ок.394) и Евагрия Понтийского (346-ок.400) (а также его последователями Исихием, Марком Подвижником и Нилом Синайским), где «созерцания не носят уже конкретно-чувственного характера, а представляют собой отвлечённые мысленные интуиции о внутренней сущности и цели (λογος) вещей и действий»¹⁰⁸. Обожение здесь есть слияние с Богом, но уже не души и тела, а ума, возвышающегося в экстатическом состоянии до таинственнейшего богопознания по отрешении от всего чувственного и мысленного.

¹⁰⁵ См.: Болотов В.В. Ук. соч. С. 332-337.

¹⁰⁶ См.: Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. - Сергиев Посад, 1905; Барсов Н.И. Представители нравственно-аскетического типа проповеди в 4. в. - Харьков, 1889.

¹⁰⁷ См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. - М., 1996. - С.27-28.

¹⁰⁸ Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. - М., 1996. - С. 30-31.

Многие гностические идеи присутствуют в сочинениях псевдо-Дионисия Ареопагита¹⁰⁹. Автор «Ареопагитик» (по-видимому, вслед за Григорием Нисским) утверждает непознаваемость и непостижимость Бога. Бог существенно открывается в мире в своих силах и энергиях; в этом своём самооткровении миру он познаваем. Весь мир есть образ Бога (Г.В.Флоровский, излагая это учение, пишет: «...В Боге есть «сущетворный прообраз» мира, чрез участие в котором мир и имеет бытие. Бог познаваем и постижим в том лике Его, который, открыт и явлен миру; иначе сказать, Бог познаётся и постигается в своих отношениях к миру или к твари»¹¹⁰). Бог может описываться катафатически и апофатически, причём высшим является апофатическое богословие, которое определяет Бога как Ничто. Он не есть ничто из несуществующего и ничто из существующего, всё во всём и ничто в ничём. Поэтому богопознание носит экстатический характер (идея экстаза в «Ареопагитиках» связана с идеей эроса: душа, вдохновлённая любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется к нему). Это познание без слов и понятий, а потому несообщимое и доступное только тому, кто его достиг сам. Высшее познание открывается человеку «во мраке неведения», когда разум, покинув самого себя, соединяется с лучами Премудрости. «Нужно подыматься всё выше, — излагает Г.В.Флоровский, — миновать все священные вершины, покинуть все небесные звуки, и светы, и слова, — и войти в «таинственный мрак незнания», где истинно обитает Тот, Кто выше и вне всего...»¹¹¹. Катафатическое богословие представляет собой созерцание первообраза в образах, т.е. Бога в символах тварного мира. Основное понятие катафатического богословия псевдо-Дионисия — «промышление» (προνοια) — некое «исхождение» Бога в мир, пребывание в нём и возвращение в себя.

¹⁰⁹ См.: Флоровский Г.В. Восточные отцы V — VIII веков. - М., 1992. - С. 95-117; Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. - New York, 1985. - С. 286-295; Лосский В. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Seminarium Kondakovianum*. - Прага, 1929; Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. - Сергиев Посад, 1898; Лосев А.Ф. Конструктивный смысл ареопагитского первоначала // *Ареопагитские разыскания*. — Тбилиси, 1986.

¹¹⁰ Флоровский Г.В. Восточные отцы V — VIII веков. - М., 1992. - С. 101.

¹¹¹ Там же. С. 103.

Это есть реальное вседеприсутствие Бога, благодаря которому Бог присутствует во всём и как бы становится всем во всём. При этом Бог диалектически остаётся в неподвижности и простоте своего бытия — тот же и иной. В божественном промыслении совпадают пребывание и подвижность, стояние и движение, что выражает, говорит Г.В.Флоровский, неоплатонический символ круга, в центре которого сходятся все лучи — образ ума Прокла¹¹². К учению псевдо-Дионисия во многом примыкает Максим Исповедник¹¹³ (580-662 гг.). Весь мир есть откровение Бога и потому символичен. Познание мира есть раскрытие этого символизма, восприятие божественной воли и мысли. Мир есть откровение Слова, и потому откровение завершается воплощением Слова. Бог в полноте своего бытия непостижим. Однако познание Бога возможно в сверх-мысленном видении, в экстазе. Поэтому и смысл апофатического богословия в том, что оно напоминает об экстатическом опыте. Бог вступает в мир в неких познавательных образах, чтобы явить себя человеку, а человек выступает из мира, чтобы найти Бога таким, каким он пребывает вне мира. Происходит обожение человеческого ума; Дух Святой охватывает душу и «претворяет» её. Это состояние благодатного усыновления, в котором душа приходит к единству с Отцом.

Помимо Максима Исповедника, сочинения псевдо-Дионисия оказали значительное влияние на таких авторитетных церковных мыслителей, как Иоанн Скифопольский, Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл, Григорий Палама, на западе — Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Роберт Гроссетест, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дионисий Картузианский, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Ангелус Силезиус...

¹¹² См.: Флоровский Г.В. Ук. соч. С. 104-105.

¹¹³ См.: Флоровский Г.В. Ук. соч. С. 195-227. См. также: Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество / Творения преп. Максима Исповедника. Кн.1. - М., 1993; Епифанович С.Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917; Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. - Киев, 1915.

Иоанн Скот Эриугена¹¹⁴ (IX в.) продолжает традицию апофатического и катафатического богословия «Ареопагитик» (переводчиком которых он был). Эриугена различает четыре формы единой природы: 1) *natura non creata creans* — природа не сотворённая и творящая — Божество как непроисшедшая причина всего, во всём проявляющаяся; 2) *natura creata creans* — природа не сотворённая и творящая — божественные идеи, посредствующие между Богом и миром; 3) *natura creata nec creans* — природа сотворённая и не творящая — мир как проявление божественных идей и самого Бога; 4) *natura non creata nec creans* — природа не сотворённая и не творящая — Божество как последняя цель всего. Идеи есть первый момент проявления Божества и первоначальные причины всех вещей. Они происходят от Бога вечно и существуют в Логосе как своём единстве (Эриугена здесь следует Аристотелю, полагая, что единство существует лишь как единство множественности). Мир есть дальнейший момент проявления самого Бога через посредство идей. «Ничто», из которого сотворён мир, у Эриугены есть, как указывает А.И.Бриллиантов, «превышающая всякое бытие и небытие «пресуществлённость» (*superessentialitas*) Божества»¹¹⁵. Всякое материальное тело есть комплекс невещественных акциденций непостижимой самой в себе сущности. Таким образом, всё не только происходит от Бога и существует в Боге, но и есть Бог; творение представляется нисхождением (*processio*) Бога в тварь через посредство идей. Эта, казалось бы, совершенно пантеистическая концепция, представляет, однако, мир проявлением именно мысли и воли абсолютного персонифицированного Духа, так что это, скорее, теизм. Человек в системе Эриугены есть не только модус или проявление Абсолюта, но и его образ. Человек, как и всё прочее, есть мысль Божества, но «мысль, могущая

¹¹⁴ См.: Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. - СПб., 1898; Бриллиантов А.И. Эриугена // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. III. - М., 1995. - С. 263-267.

¹¹⁵ Бриллиантов А.И. Эриугена. - С. 266.

мыслить себя, самосознательная и существующая, так сказать, не наряду с прочими мыслями, составляющими сущность конечного мира, а представляющая как бы синтез их»¹¹⁶. Для человека, как и для Божества, бытие и мышление тождественны, поэтому весь конечный мир должен разрешаться в человеческой мысли и заключаться в человеческом духе. Смысл мирового процесса состоит в возвращении человеческой природы, а в ней и через её посредство — всего тварного — в идеальное состояние. В этом свете всё учение Эриугены носит гностический характер, соединяя в себе, как и гностицизм, строгий монизм и христианский теизм.

Секта павликиан, возникшая во второй половине VII в. из маркионитской общины города Самосаты на Евфрате, придерживалась дуалистического учения, сходного с манихейством и маркионитством. Павликиане отличали Творца нынешнего мира от грядущего сотворителя и управителя его (что явственно происходит из учения Маркиона). Они полагали, что грехопадение Адама было неповиновением Демиургу, что давало возможность для откровения Небесного Отца. В христологии павликиане исповедовали докетизм. Они отрицали Ветхий Завет, православное учение о Богородице и христианские таинства. Основатель ереси Константин считал, что христианской религии чужда всякая обрядность и что истинный христианин достигает нравственного усовершенствования и спасения своими силами. Секта просуществовала до XIII в. В 752 г. император Константин Копроним содействовал распространению павликиан в Европе, переселив часть их на казённый счёт во Фракию. Ответвления павликианской ереси появились в Италии и Франции под названиями болгар, патаренов и катаров.¹¹⁷

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ См.: Тальберг Н. Ук. соч.

Учение секты богомилов¹¹⁸, возникшей в X в. в Болгарии, по мнению большинства исследователей, происходит от гностических и манихейских учений христианского Востока, переработанных в III в. Павлом Самосатским и обновлённым в группе павликиан в Коммагенах на Евфрате, в VII в. (эта секта просуществовала до XIX в.). Другим источником богомильства считается мессалианство, распространённое в монастырях Византии в X в. Концепция богомилов в целом сходна с учением фракийских евхитов XI в. Богомилы различали Бога доброго, творца невидимого мира, и злого Духа, Люцифера, или Сатанаила, создателя чувственного видимого мира. По другой версии богомильского учения, Сатанаил был старшим Сыном Небесного Отца, в своей гордыне отпавшего от него, а у Отца заменённого младшим Сыном – Иисусом. Таким образом, представлены и дуалистическая, близкая к манихейству, и монистическая, близкая к гностицизму, доктрины.

Богомильство, бывшее весьма популярным на Балканах, продержалось в некоторых областях Болгарии до XVII в. Из Болгарии и сербо-хорватских областей богомильство перекинулось непосредственно в Северную Италию и Южную Францию. Катары в Ломбардии и альбигойцы¹¹⁹ в Провансе были ответвлениями богомильства и потому носили имена «bulgari», «bugri» (франц. bougre). Имеются указания на влияние болгарского богомильства в Киевской Руси («болгарские басни» попа Иеремии). В 1004 г. в Киеве учил богомильской ереси скопец Адриан; в 1123 г. здесь проповедовал богомил Дмитр. Некоторые исследователи отмечают влияние богомильства на русскую секту «стригольников». Также имеются сведения о том, что богомилы через катаров, альбигойцев и вальденсов связаны с чешским гуситством.

¹¹⁸ См.: Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии. - Киев, 1898; Левицкий В. Богомильство // Христианское Чтение. – 1870. - № 1.

¹¹⁹ См.: Осокин Н. История альбигойцев. - Казань, 1869; Ли Г.-Ч. История инквизиции в средние века. - СПб., 1911-1912.

Ересь катаров¹²⁰ (Cathari, Gazari) появилась в XII в. в Италии, Южной Франции и во Фландрии. Учение катаров носит вполне гностический характер: мир извечно был разделён между Богом Света (невидимый мир) и Богом Тьмы (мир видимый). (Среди еретических сект катаров были некоторые различия. Так, секта Concorezzani в Италии признавала единого Бога — Творца мира, сын которого Люцифер был устройтелем видимого мира и Богом Ветхого Завета (ср. учение богомилов)) Сын второго, Люцифер, полонил частицы светлого царства, или ангелов, и держит их в темницах плоти, умножаемых при умножении человечества. Светлый Бог стремится освободить частицы света, против чего борется «Бог мира сего», он же библейский ветхозаветный Бог, посылающий своих пророков, главный из которых — Моисей. Светлый Бог для просвещения людей послал им высшего из своих ангелов и совершеннейшее своё творение — Христа, который, проникнув в мир через ухо девы Марии, возвестил истину. Тело его было эфирным; также дева Мария, Иосиф и евангелист Иоанн были ангелами в человеческом образе. Победив орудие Люцифера, Иоанна Крестителя, Христос установлением своего духовного крещения («consolamentum») открыл пленённым ангелам дорогу к освобождению. Не получившие «consolamentum» в этой жизни получают его в следующем воплощении. Последняя цель мирового процесса — освобождение светлых частиц и обособление Царства Света от Царства Тьмы.

Ересь катаров была уничтожена в XIV в. Родственной им была ересь вальденсов, распространённая в XII — XVII вв. во Франции, Ломбардии, Германии, Польше и Венгрии. В XV в. произошло слияние вальденсов с гуситским движением; в дальнейшем большинство вальденских общин примкнуло к протестантизму. Вальденская церковь в Италии в настоящее

¹²⁰ См.: Карсавин Л.П. Катары // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. - М., 1993-1995. Т.1. - С. 701-703; Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии 12-13 вв. - СПб., 1912.

время является национальной протестантской церковью со своими храмами, школами и высшими учебными заведениями.

1.6. Гностицизм и каббала

Собственно, каббалу нельзя причислить к гностическим учениям прежде всего потому, что это специфически еврейское учение возникло и развивалось в русле монотеистического иудаизма. Однако в своём развитии каббала очень многое почерпнула из гностических учений II – III вв. Этот феномен имеет большое значение для изучения религиозно-философской системы В.С.Соловьёва, и потому мы рассмотрим его подробнее.

Термин «каббала» происходит от еврейского глагола «получать» и буквально означает «предание». Г.Шолем, виднейший исследователь еврейского мистицизма, говорит: «Каббала может считаться мистицизмом, поскольку она стремится к постижению Бога и творения, чьи внутренние элементы — сверх всякого понимания интеллектом. В сущности, эти элементы были получены в каббале через созерцание и озарение, которые представляются каббалой как передача первоначального Откровения»¹²¹.

Истинная интуиция в каббале совпадает с истинной традицией; учение, сосредоточивающееся вокруг личного контакта с Божеством, понимается как «скрытая мудрость» традиции¹²². Эта традиция есть традиция изучения и толкования Торы, которая понимается как зримое воплощение божественной мудрости. Тора есть идеальный план мироздания, его архетипическая модель, существовавшая прежде творения¹²³. Отсюда происходит раввинистическая герменевтика. Для новозаветных фарисеев и книжников наиболее существенным был галахический, законодательный смысл. Средневековая еврейская философская мысль толковала Тору

¹²¹ Цит. по: Ладоренко О.О. Классическая еврейская мистика // Знание за пределами науки. Под ред. И.Т.Касавина. - М., 1996. - С. 435 - 436.

¹²² См.: Ладоренко О.О. Ук. соч. С. 436.

¹²³ По талмудическому преданию, Бог творил мир, заглядывая в Тору (ср. с учением об Адаме Кадмоне).

аллегорически. Каббала сокровеннейшим смыслом священного текста считает мистический смысл.

Для каббалы (как и для всей еврейской традиции) язык Писания — «святой язык», выражающий собою духовную сущность мира. Сам процесс творения есть процесс наречения имени, т.е. языкового оформления мира; имя вещи несёт в себе её внутреннюю природу. Ещё в «Книге творения» («Сефер Йецира») (III — IV вв.) 22 буквы еврейского алфавита и 10 цифр есть «пути премудрости», с помощью которых Бог творит мир; числа и буквы — субстанция тварной Вселенной. Это представление наследует каббала. Сочетания и перестановки букв здесь, образуя слова языка, образуют всю множественность вещей мира¹²⁴. На этом положении и основана герменевтика каббалы¹²⁵.

Каббалисты извлекают из сакральных глубин Писания целую философскую систему, которая с историко-философской точки зрения представляет собой синтез неоплатонических и гностических идей и еврейской эзотерической традиции, восходящей к I в. Г.Шолем отмечает: «Каббала в своём историческом значении может быть определена как

¹²⁴ Ср.: «Рабби Элиэзер сказал: Первая из букв воспарила над поверхностью эфирного расширения и была увенчана короной сверху и снизу, и двигалась вверх и вниз — и воды тем самым были преобразованы в надлежащие формы, и установлены на своих местах, и обнимали друг друга. Подобно этому, все буквы соединялись друг с другом и увенчивали друг друга, пока прочное здание не было возведено на них» (Из «Книги сияния» («Зогар»). Пер. О.О.Ладоренко Ук. соч. С. 398.)

¹²⁵ Важнейшие методы буквенных толкований:

1). *Гематрия*. Каждая буква еврейского алфавита имеет определённое числовое значение. Подсчитывается числовое значение слова целиком, и на этом основании оно приводится в смысловое соответствие с другим словом, равным ему по числовому значению.

2). *Нотарикон*. Каждая буква слова берётся как аббревиатура, начальная буква другого слова.

3). Два слова, встречающиеся в одном стихе Торы, объединяются и составляют одно.

4). Буквы слова разбиваются на два отдельных слова, которые проясняют тайну Премудрости в исходном слове.

5). Буквы слова меняют местами, в результате чего образуется новое слово.

Эти и другие методы составляют «практическую» каббалу (в отличие от «теоретической», или «спекулятивной» каббалы). Книга «Сефер ха-ийун» («Книга умозрения») сообщает, что разъяснение божественного знания содержится в пяти вещах: 1) в тиккун (гармонии букв), 2) в маамар (собрании букв в слово), 3) в церуф (последующем смешении букв), 4) в михлаль (совершенной полноте всевозможных буквенных комбинаций), 5) в хешбон (подсчёте числовых значений букв).

продукт взаимопроникновения еврейского гностицизма и неоплатонизма¹²⁶ «¹²⁷.

Предел каббалистического познания заложен в самой природе Бога. Бог для каббалы «Великий непознаваемый»¹²⁸ таинственный и непостижимый субъект действия. Бог, превышающий всякое определение, не имеющий атрибутов¹²⁹, именуется в каббале «Эн-Соф» — «бесконечное». Однако в то же время это — Бог, возвещающий о себе в Писании, раскрывающий свою силу в творении. Все космологические представления каббалы пытаются выявить и описать процесс раскрытия тайной природы Божества, показать, как трансцендентное, безличное Божество Эн-Соф становится личным Богом Торы.

Творческая энергия Бога, его «сияние» (евр. «зогар») проявляет себя в различных ликах или аспектах — сефирах. Сефирот — качества или атрибуты Бога, его проявления, уровни и стадии божественного бытия. Они образуют свой мир, обычно именуемый «древо сефирот», и в то же время они едины с Эн-Соф¹³⁰. Эти мистические атрибуты Бога есть миры света, в которых даёт знать о себе тёмная природа Эн-Соф. Творческие силы Божества раскрываются в десяти сефирах¹³¹, сгруппированных в триады, где две парные сефиры уравниваются третьей: 1) Кетер (Корона) таинственная и непостижимая сефира, почти неотличимая от Эн-Соф; 2)

¹²⁶ Мы не станем поднимать здесь весьма спорного вопроса о существовании «еврейского гностицизма». Отметим только, что Г.Шолему следовало бы здесь употребить более общий термин «гностицизирование».

¹²⁷ Цит. по: Ладоренко О.О., Ук. соч. С. 437.

¹²⁸ Ср.: «...Ты познаешь, что есть таинственный Древний, чью сущность можно искать, но нельзя найти...» (Из «Книги сияния» («Зогар»). Пер. О.О.Ладоренко. Ук. соч. - С.396.).

¹²⁹ В книге «Сефер ha-ийун» («Книге умозрения») даётся такое определение: «Так, Святой, благословен Он, прежде, до того, как что-либо сотворил, был Единственный, Предвечный, Неисследимый, Неподвижный, без границ и членений и разделений и изменений, и был сокрыт в силе Суший... А знание Его и принцип Его суть Тьма» (пер. М.Эндель. Цит. по: Эндель М. Проблема происхождения Каббалы и основные концепции круга «Сефер ha-ийун» // Труды второй молодёжной конференции СНГ по иудаике. - М., 1998.).

¹³⁰ Ср. с гностическим учением об зонах и плероме.

¹³¹ В тексте «Мааян Хохма» («Источник мудрости») говорится: «Из одного источника струится свет, который разделяется на два цвета, тех, о которых мы уже упоминали: на белый и красный цвет. Из второго источника исходит тьма. Она есть смесь трёх цветов: зеленого, голубого и белого. Вот пять цветов, которые трансформируются в процессе эманации... эти пять цветов образуют пламя, которое появляется из (Предвечного) эфира. Они разделяются в своем движении... и вот - десять оттенков и десять отдельных цветов» (пер. с англ. М.Эндель: Эндель М. Ук. соч..).

Хохма (Мудрость); 3) Бина (Разумение, Понимание). Первичная Точка — первая Мысль Бога, появившаяся из тёмной Бездонной Воли, Священное Семя творения — посеяна в третью сефиру. Здесь она расширяется до Дворца (Дома), в котором потенциально заключено всё строение Вселенной. Из утробы сефиры Бина рождаются семь остальных сефир, семь дней творения. Если Кетер, Хохма и Бина выражают «интеллектуальный» аспект божественности, то следующие три сефиры воплощают её нравственную природу: 4) Хэсэд (Любовь или Милость); 5) Дин (Сила или Крепость) — сила строгого суда, правосудия и воздаяния; 6) Тиферет (Красота) или Рахамим (Милосердие) — средоточие и центр всего мира сефирот. Следует отметить, что, хотя учение о сефирот носит выраженный спекулятивный характер, их чёткого философского определения каббала не даёт. По-видимому, учение о сефирот есть результат непосредственного мистического опыта.

Происхождение зла связано с драматическими отношениями сефир Хэсэд и Дин (1-й и 2-й дни творения). Во второй день творения наказующая сила Божьего Гнева (сефира Дин) отделилась от милости Любви (Хэсэд); это разделение породило мир Геенны и Сатаны, мир сурового наказания, не смягчаемого милосердием. Отделение Суда от Милости, т.е. правосудие без милосердия — источник и причина мирового зла. Зло — левая сторона, сторона сефиры Дин; здесь правит князь Смерти и Ада Самаэль (он же Сатана). Будучи отделена от правой, левая сторона является обителью зла.

Две следующие сефиры выражают «продолжающуюся длительность»: 7) Нэцах — вечность божественного бытия в творении и 8) Ход — Величие Бога. Через завершающую сефиру этой триады 9) Йесод (Основа, фаллический символ) все творческие силы Бога воздействуют на последнюю сефиру 10) Мальхут, которая есть Шехина (божественное присутствие на земле) и в то же время «невидимая церковь» — мистический архетип общины Израиля.

Каббалистическая вселенная разделяется на мужское и женское начала. Правые и левые сефиры являются соответственно мужскими и женскими, образуя Столп Милости и Столп Суда. Группа «центральных» сефир, примиряющих правые и левые сефиры, составляет Столп Середины — принцип согласия, примирения и гармонии. Вселенная мыслится как любовный союз, как единение мужского и женского. Отношения внутри мира божественных сефир каббала интерпретирует с помощью символики пола¹³². Священное Семя, порождающее дни творения в лоне сефиры Бина, объясняется как небесный архетип воспроизводства пола.

Десять сефирот представляют собой мистическое тело Первоначального Человека, Небесного Адама (Адама Кадмона). Это «человек, созданный эманацией», не имеющий «образа и подобия»¹³³. По образу Небесного Адама творится земной Адам. Тело земного человека — Адама — сотворено согласно Высшей Мудрости: челу его соответствуют сефиры Хохма и Бина, двум рукам — Дин и Хэсэд, сердце символизирует Тиферет и т.д. Душа человека причастна миру божественных сефир. Всякое действие его оказывает влияние на невидимые миры и, в зависимости от его характера, притягивает к себе либо благословение и освящение с правой стороны, либо зло и нечистоту — с левой.

Вместе с тем процесс творения описывается в каббалистических текстах как лингвистический. «Мааян Хохма» («Источник Мудрости») рассматривает творение как вокализацию звука Алеф и вместе с тем выявление сущностного (числового) значения букв (Алеф и Йод). Буква Алеф является первопринципом, который даёт начало «языковым движениям», создающим мир. Динамический переход от непроявленного состояния к проявленному в каббале описывается как имя. Поэтому и

¹³² В XX в. на эту символику пола обратили внимание психоаналитики, в частности К.Г.Юнг.

¹³³ Цит. по: Ладоренко О.О. Ук. соч. С. 439.

использование имени Бога гарантирует каббалисту возможность познания, приобщения к Творцу.

Такой же космический характер имеет для каббалы иудейский культ. Каббала даёт мистическое истолкование всему еврейскому Закону и тому «бремени тяжкому и неудобноносимому», которое несёт на себе верующий еврей. Каждое действие, предписываемое Законом, имеет скрытый смысл: благословения и молитвы призваны защитить от власти левой стороны. Молитвы и исполнение заповедей являются «возбуждением снизу», на которое высшие миры откликаются «возбуждением сверху» и изливают на землю потоки благодатного света¹³⁴. Т.о. гармония и порядок во вселенной непосредственно связаны с религиозным служением и исторической судьбой «избранного народа». Именно отверженные и гонимые евреи, утверждает каббала, хранят земное воплощение небесной мудрости — Тору. Придавая мистическую ценность «букве Закона», объясняя скрытое значение даже самых нелепых предписаний, каббала возрождает иудаизм на новом уровне.

Итак, каббала овладевает реальным миром при помощи магического использования заповедей как средства защиты от сил зла и усиления сил добра. Она утверждает, что постижение высших тайн Торы дарует полноту жизни, полную блаженства и свободы. Каббала воспаряет из земного мира в незримые выси божественного, противопоставляя мистический духовный смысл мира и высшее призвание Израиля печальной земной действительности¹³⁵.

Наконец, каббала, как некогда гностики, остро и трагически переживает ужас и враждебность мира в своей интуиции зла как левой

¹³⁴ Г.Шолем говорит: «Каждая заповедь становится событием космической важности, влияющим на динамизм Вселенной. Верующий еврей - главный герой мировой драмы: он манипулирует верёвками за сценой. Или, оперируя менее экстравагантным сравнением, человек в таком сложном механизме, как Вселенная, - машинист, который обеспечивает движение колёсиков, капая по нескольку капель масла то здесь, то там и в надлежащее время» (Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. - New York, 1978. - P. 29. Цит. по: Ладоренко О.О. Ук. соч. С. 439.).

¹³⁵ «Еврейский мистик живёт и действует в постоянном бунтарстве против мира, с которым он со всем своим рвением пытается примириться» (Scholem G. Op. Cit. - P. 35. Цит. по: Ладоренко О.О. Ук. соч. С. 441.).

стороны бытия, в постоянном и напряжённом ощущении демонического присутствия в земном мире. Каббала «сумела установить связь между собственным миром и определёнными побуждениями, свойственными

всякому человеческому уму. Она не отворачивалась от той примитивной и грубой стороны человеческого существования, где смертные боятся жизни и страшатся смерти, и отошла от ограниченной мудрости рационалистической

философии. Философия, из чьей субстанции и возникает миф, игнорировала эти страхи и, отворачиваясь от изначальной стороны человеческой жизни,

она заплатила высокую цену, потеряв с нею связь»¹³⁶.

Теперь, произведя краткий обзор каббалистического учения, мы можем вернуться к Вл.Соловьёву и попытаться выяснить, какие именно взгляды проникли в его философскую систему из каббалы.

Уточнение понятия гностицизма, корпуса его идей и положения в истории философии позволяет нам приступить к анализу гностических мотивов в религиозно-философской системе В.С.Соловьёва.

¹³⁶ Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism. - New York, 1978. - P. 35. Цит. по: Ладоренко О.О. Ук. соч. - С.41.

Глава II

Гностические черты религиозно-философской системы В.С.Соловьёва

2.1. Изученность темы

Творчество В.С.Соловьёва в целом нельзя назвать малоизученным. Уже в начале XX в. начали появляться серьёзные исследования биографии философа, его личности и философского учения. Об этом выдающемся мыслителе много писали публицисты, богословы, историки. Однако серьёзного историко-философского исследования, раскрывающего происхождение и развитие его учения, до сих пор не создано. В особенности это относится к интересующему нас вопросу о гностических чертах философии В.С.Соловьёва. Многие авторы, как мы покажем ниже, указывают на присутствие этих черт в его религиозно-философском учении, однако, как правило, даже не пытаются определить, в чём же именно состоят эти гностические черты.

С.М.Соловьёв¹³⁷, один из главных биографов В.С.Соловьёва, разбивает жизнь философа на три периода: 1) «чисто умозрительный и славянофильский — борьба с материализмом и позитивизмом», 2) церковно-публицистический — «борьба с национализмом», 3) синтетический период — «возвращение к философии, занятия поэзией и критикой — борьба с Ницше и Толстым»¹³⁸. Аналогию этим трём периодам автор находит в жизни бл.Августина¹³⁹.

¹³⁷ Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. - М., 1997.

¹³⁸ Соловьёв С.М. Ук.соч. - С. 6.

¹³⁹ «У Августина первый период — чисто умозрительный: пользуясь оружием платонизма, он полемизирует с мистическим натурализмом манихеев; второй период — обоснование догмата о Церкви — борьба с донатистами; третий период — нравственно-мистический — учение о благодати и борьба с Пелагием» (Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. - М., 1997. - С.6.). О родственности

«Соловьёв, — говорит автор, — шёл от Спинозы, Гегеля, Шеллинга, и всегда склонялся к натурфилософии»¹⁴⁰. Уже в 16 лет в руки В.С.Соловьёва попадает Спиноза, «бывший для него, как Платон для бл.Августина, преддверием положительного религиозного мирозерцания»¹⁴¹, с чего началась его сложная философская эволюция от Спинозы и Гегеля через Канта к Шопенгауэру и Шеллингу. Терминология Спинозы используется в ранних философских сочинениях В.С.Соловьёва: так, в «Sophie» последняя степень любви — любовь интеллектуальная — именуется «Amor Dei intellectualis»¹⁴².

Касательно Гегеля С.М.Соловьёв приводит слова Н.Н.Страхова¹⁴³: «...Хотя он явно и отрицается от Гегеля, но втайне ему следует. Вся критика Шопенгауэра основана на этом»¹⁴⁴. «Осуществлять свои схемы в реальной политике текущего дня, — говорит автор, — втискивать исторический процесс в «Гегелевские трихотомии» всегда было присуще Соловьёву»¹⁴⁵.

Уже в самый ранний период творчества В.С.Соловьёва автор отмечает «преобладающее влияние Спинозы и Шеллинга»¹⁴⁶. И в дальнейшем идея цельного знания «питается гностиками, каббалой и Шеллингом»¹⁴⁷; в «Критике отвлечённых начал» В.С.Соловьёв также «следует Шеллингу и Гёте»¹⁴⁸, критикуя гегелевскую концепцию логического процесса как самораскрытия Божества.

С.М.Соловьёв, не будучи специалистом по философии, «считал слишком смелым высказывать свои суждения в вопросах «чисто

учения бл.Августина философии В.С.Соловьёва говорит также Э.Л.Радлов (См.: Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизни и учение. - СПб., 1913. - С.77.).

¹⁴⁰ Соловьёв С.М. Ук.соч. - С. 43.

¹⁴¹ Там же. С. 40.

¹⁴² Там же. С. 123.

¹⁴³ Письмо к Л.Н.Толстому от 1 января 1875 г.

¹⁴⁴ Соловьёв С.М. Ук.соч. - С. 80.

¹⁴⁵ Там же. С. 126.

¹⁴⁶ Там же. С. 125.

¹⁴⁷ Там же. С. 139.

¹⁴⁸ Там же. С. 171.

философских»¹⁴⁹, а потому и в вопросе о влияниях на В.С.Соловьёва предпочитает ссылаться на суждения Е.Н.Трубецкого, Л.М.Лопатина, Э.Л.Радлова, В.Ф.Эрна.

Э.Л.Радлов¹⁵⁰ говорит, что в мышлении В.С.Соловьёва тесно связаны философия и богословие: философия для него есть служанка богословия и носит пропедевтический характер, а его вера проникнута философской рефлексией. «Мирозерцание, которое выражало коренные убеждения Соловьёва, уживаясь и обосновывая религиозные верования, — это неоплатонизм». В.С.Соловьёв, пишет автор, прошедший школу немецких идеалистов — Шеллинга, Гегеля и, в особенности, Баадера, сам говоривший о преобладающем влиянии на себя Шопенгауэра и Канта, не мог не применить диалектических приёмов немецкого идеализма к неоплатонизму. Однако немецкий идеализм, утверждает Э.Л.Радлов, наложил свой отпечаток только на внешнюю сторону философии В.С.Соловьёва; сущность же её оставалась неоплатонической в том понимании, какое было в ту эпоху, когда это мирозерцание сложилось. «Отпечаток поэзии, — добавляет автор, — чего-то далёкого, нисколько не связанного с интересами современности, лежит на философии Соловьёва, почему она и служит выразительницей мистического настроения, глубоко коренящегося в русской душе»¹⁵¹. И С.М.Соловьёв, и Э.Л.Радлов нас могут интересовать только как биографы В.С.Соловьёва, способные сообщить ценные сведения об обращении философа к интересующей нас тематике, но не занимающиеся сколько-нибудь серьёзным историко-философским анализом его учения.

Г.Флоровский¹⁵² рассматривает В.С.Соловьёва как ярчайшего выразителя «беспокойного религиозного процесса»¹⁵³ второй половины XIX в. Автор полагает, что весь творческий путь философа может быть понят как

¹⁴⁹ Там же. С. 4.

¹⁵⁰ Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. - СПб., 1913.

¹⁵¹ Радлов Э.Л. Соловьёв // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. II. - М., 1995. - С. 605.

¹⁵² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. - Paris, 1983.

¹⁵³ Там же. С. 309.

искание социальной правды. Если в юности В.С.Соловьёв «просто был очень последовательным и убеждённым социалистом»¹⁵⁴, то впоследствии его «социализм» приобретает всё более мистический характер. В социализме его привлекает универсализм, требование общественной правды и восстановление прав материи (а это последнее на пользу христианству, поскольку оно обещает не только новое небо, но и новую землю). Однако современное В.С.Соловьёву состояние социалистических идей не устраивает его: социализм не в состоянии осуществить свой идеал, пока он остаётся движением мирским и исключительно человеческим. «Правда» социализма может исполниться только в религиозном синтезе.

Это стремление к деятельности Г.Флоровский прослеживает и в собственно философском творчестве В.С.Соловьёва, начиная с магистерской диссертации. Философия как отвлечённое теоретическое знание окончила своё существование; новая философия должна перейти к действию. Однако этой деятельной философии в качестве объекта познания необходима истинная действительность, которая не дана в эмпирическом опыте и которую следует создать, т.е. для организации знания необходима организация действительности. «Искание преображённого мира» В.С.Соловьёв угадывает и в общественном радикализме своего времени. В новом европейском развитии он находит предварение и предвосхищение христианской правды. Но это смутное искание правды необходимо привести к Христу. Церковь при этом должна «распознать в мире это тайное веяние правды»¹⁵⁵ и закрепить его в высшем и преображающем синтезе. При этой «социалистической» устремлённости В.С.Соловьёва Церковь представляется как исторический деятель и в то же время единственный подлинный общественный идеал. Сущность истинного христианства при этом состоит в превращении мирского царства в Царство Божие. «То была крепкая и

¹⁵⁴ Там же. С. 308.

¹⁵⁵ Там же. С. 310.

неизменная вера Соловьёва, стержень всей его системы», — пишет Г.Флоровский.

Философия В.С.Соловьёва, говорит Г.Флоровский, претендует быть «исповеданием христианской веры в элементе истины»¹⁵⁶. Религиозный синтез ещё не дан, а только задан, т.е. есть задача для ума. И здесь является мистический элемент этого синтеза. Теологический принцип в своём одностороннем развитии оборачивается отвлечённым догматизмом; философия и наука, развиваемые сами по себе, неизменно приводят к скепсису, и вернуться к объективности можно только через мистический опыт. Основание отпадения разума от веры содержится в самой традиционной теологии, которая не включает в себя эмпирического знания природы и не даёт творческого простора разуму. Истина должна быть и мыслью разума, и фактом опыта, и догматом веры. Задача синтеза именно в том и состоит, чтобы придать религиозной истине форму свободного мышления и реализовать её в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и таким образом свести всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии¹⁵⁷. «То был возврат к вере через разум», — резюмирует автор.

Г.Флоровский отмечает, что при такой общей концепции творческий путь В.С.Соловьёва «был очень неровен, извилист, даже изломан». В разные периоды своей жизни философ понимал смысл своего философского дела по-разному. Кризис неверия в ранней молодости разрешился у него не возвращением к христианству, но обращением в философский пессимизм А.Шопенгауэра и Э.ф.Гартмана. В это время В.С.Соловьёв противопоставляет «историческому» христианству «истинное» христианство

¹⁵⁶ Там же. С. 311.

¹⁵⁷ Г.Флоровский отмечает: «Очень характерно, что уже в самые последние годы Соловьёв продолжал понимать пророчество, что Евангелие будет проповедано по всей земле, в том смысле, что Истина будет явлена миру с такой очевидностью, при которой станет неизбежным: либо сознательно её принять, или так же сознательно её отвергнуть. Вопрос должен быть и будет сведён к такой окончательной и безусловной форме выражения, чтобы он мог быть разрешён чистым и волевым актом или определённым решением каждого самого за себя, абсолютно моральным или абсолютно имморальным» (Ук.соч. - С. 312).

будущего. Под влиянием пессимизма и платонизма, говорит Г.Флоровский, он проповедовал ничтожество мира сего и призывал силой разумного убеждения погасить слепую жажду существования в этом мире. Волю к жизни следует погасить, этот мир уничтожить. Это будет апокатастасис (не нирвана, замечает автор), — явление мира духов. Заключая свою диссертацию «Кризис западной философии» провозглашением совпадения древних «созерцаний Востока» и новейших «умозрений Запада», он говорил не о философском «оправдании» христианства, но о пессимизме. К сильному влиянию А.Шопенгауэра, от которого В.С.Соловьёв так никогда и не освободился, присоединялось увлечение «духовидением и медиумизмом». Впоследствии он обратился к абсолютному идеализму Шеллинга и Гегеля, с их замыслом «оправдать мир и в явлении»¹⁵⁸, *sub specie aeternitatis*, т.е. с точки зрения логической необходимости. Именно так В.С.Соловьёв определяет задачу метафизики: вывести условное из безусловного, акцидентную реальность из абсолютной идеи, мира явлений из мира Божественной сущности. При таком выведении самое условное становится необходимым. Пафос абсолютного обоснования у В.С.Соловьёва приводит к учению о предопределении. Г.Флоровский связывает с этим «нечувствие зла» философом на протяжении всей жизни и называет его раннее мировоззрение «розовым христианством», основанным на предпосылках метафизического оптимизма. «Это метафизическое благодушие, — говорит автор, — всего более определяется органическим мироощущением, — восприятием мира, как «органического целого», в котором всё соразмерено и сопринадлежно»¹⁵⁹. Весь мировой процесс при этом есть развитие (Г.Флоровский замечает, что В.С.Соловьёв был убеждённым дарвинистом). Зло есть только разлад и хаос, дезорганизованность бытия. Поэтому преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира. И

¹⁵⁸ Там же. С. 313.

¹⁵⁹ Там же. С. 314.

эта реорганизация совершается уже силой самого естественного развития. Источник зла лежит в эгоизме, в стремлении обособиться. Но это стремление к отчуждению 1) невозможно, поскольку 2) входит в процесс самораскрытия смысла как его необходимая предпосылка. Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо прежде иметь её. Падение мировой души есть путь к её свободному восстановлению. Падшая природа, тот мир, что «во зле лежит», есть только недолжное взаимоотношение тех элементов, которые образуют бытие божественного мира. Поэтому апокатастасис, вселенское примирение или всеобщий синтез есть только перестановка элементов. Г.Флоровский отмечает у В.С.Соловьёва «удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам» и считает это не только убеждением рассудка, но и следствием живого мистического опыта. В ранние годы, полагает автор, это был интерес к спекулятивной теософии Я.Бёме, Парацельса и Э.Сведенборга. Затем прибавилось изучение гностических учений и каббалы. Именно в эти ранние годы были продуманы и написаны главные сочинения В.С.Соловьёва. В «Чтениях о Богочеловечестве» (и «во французской книге») В.С.Соловьёв очень близок к Ф.Шеллингу («в основной интуиции и в частных дедукциях»), в «Критике отвлечённых начал» чувствуется влияние Э.ф.Гартмана и А.Шопенгауэра, и всегда сказывается влияние Гегеля и его методов. Роковое противоречие В.С.Соловьёва, заключает автор, состояло в том, что он пытался строить церковный синтез из этого не-церковного материала. Прежде всего это касается его учения о Софии. «Соловьёв и впоследствии так всегда и оставался в этом душном и тесном кругу теософии и гностицизма».

В 90-х гг. XIX в., после крушения унионально-утопических надежд, В.С.Соловьёв «вторично переживал очень острый рецидив этого мечтательного гностицизма. Это был, кажется, самый тёмный период в его

жизни, «обморок духовный», соблазн эротической магией, время гнилой и чёрной страсти»¹⁶⁰. С неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой, отмечает автор, философ всегда был связан больше, чем с мистикой «кафолической». Начало 90-х гг. было для В.С.Соловьёва «временем самого нездорового эротического возбуждения, временем страстной *теософической* любви»¹⁶¹. В это время у него возникает «жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополюю любовь»¹⁶². Речь идёт об интуиции Вечной женственности, к которой Г.Флоровский относится нетерпимо: «Здесь открываются какие-то жуткие просветы в мистический опыт Соловьёва. Розанов имел повод говорить, что у Соловьёва был «роман с Богом». Этот проект связан с идеями Н.Ф.Фёдорова о физическом воскрешении предков. У философа усиливается убеждение в том, что рождение есть путь смерти и противление «закону вымещения поколений» путём аскезы и отказом от рождения детей. Царство Божие представляется ему как собирание вселенной, т.е. всеобщее воскресение и восстановление. Полнота жизни предков, даже пребывающих с Богом, обеспечивается действиями потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить телесное воскресение предков. Г.Флоровский называет такой подход «деятельным магизмом»¹⁶³.

В загадочных видениях «Вечной Женственности» В.С.Соловьёв был всего дальше от Церкви. Он был слишком связан с протестантизмом, через немецкий идеализм и мистику. «Он всегда не на церковно-исторической магистрали, а на каком-то мистическом окольном пути»¹⁶⁴. В.С.Соловьёв много изучал историю Церкви, но здесь его всего больше привлекали гностики (Валентина он считал одним из величайших мыслителей, особенно его учение о материи) и Филон (влияние которого всегда чувствуется у него

¹⁶⁰ Там же. С. 316.

¹⁶¹ Там же. С. 463-464.

¹⁶² Там же. С. 464.

¹⁶³ Там же. С. 465.

¹⁶⁴ Там же. С. 317.

при толковании Ветхого Завета). Г.Флоровский считает, что В.С.Соловьёв не пошёл дальше Оригена, хотя и отверг, после сильного увлечения, его «универсализм». Он остался в до-никейском богословии с его пропедевтической проблематикой. О Богочеловечестве он говорит гораздо больше, чем о Богочеловеке, так что образ Спасителя остаётся в его системе только бледной тенью. Не учитывая частностей учений, он полагает Филона, Плотина, Оригена и Григория Богослова мыслящими сходно; Филона и Плотина он считает «христианами до Христа». Богочеловечество в божественном мире осуществлено от начала, и воплощение Слова есть только нисхождение вечного Христа в поток явлений. Т.е. получается, говорит автор, бледный оригенизм. Символическое толкование событий и лиц у В.С.Соловьёва обесценивает их, обращая в новое доказательство ничтожества всего земного, через соотнесение с горными реальностями; в человеческой истории лишь экспонируются бледные образы вечных вещей. Таков символизм у Филона и Оригена. В этом «иллюзионизме», полагает автор, коренится источник всех утопических неудач философа.

Автор заканчивает выводом, что В.С.Соловьёв не был оригинальным мыслителем. При этом он был мыслителем «чутким» и всегда оставался «только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и нео-платоников и кончая немецким идеализмом. И у него был великий и редкий платонический дар — *трогать мысль*»¹⁶⁵. У В.С.Соловьёва нельзя научиться методу, но можно обрести вдохновение.

Г.Флоровский является типичным примером того недоказательного подхода, при котором часто интуитивно верно указываются черты и характер философской системы В.С.Соловьёва, но не предпринимается попытки аргументации и анализа. Так, отмечая гностический характер воззрений В.С.Соловьёва в различные моменты его творческой жизни, Г.Флоровский не

¹⁶⁵ Там же. С. 318.

определяет, что именно он считает в данном случае «гностическим». Такой подход следует охарактеризовать как неосновательный.

Н.А.Бердяев¹⁶⁶ считает, что В.С.Соловьёв, «внешне открывавший себя и в самом раскрытии себя скрывавший и в самом главном себя не раскрывавший»¹⁶⁷ одной из самых загадочных фигур (наряду с Гоголем) в русской литературе XIX в. В.С.Соловьёв всегда стремился к целостности, но целостности в нём самом не было. Он был «философом эротическим, в платоновском смысле слова, эротика высшего порядка играла огромную роль в его жизни, была его экзистенциальной темой»¹⁶⁸. При этом В.С.Соловьёв был христианским моралистом. Он был не только рационалистически мыслящим философом, но также теософом; ему близки не только Платон, Кант, Гегель, Шопенгауэр, но также теософы Я.Бёме, Дж.Портедж, Фр.Баадер, поздний Шеллинг. Он хотел, говорит Н.А.Бердяев, построить систему свободной христианской теософии и соединить её со свободной теократией и теургией.

У В.С.Соловьёва была интуиция всеединства, интуиция интеллектуальная и эротическая, искание преображения мира. Эта интуиция всеединства, говорит автор, делает В.С.Соловьёва универсалистом по своей основной направленности. За универсализмом В.С.Соловьёва скрыт момент эротический и экстатический, влюблённость в красоту божественного космоса, Софию¹⁶⁹. Достижение социального и космического всеединства носит у него интеллектуальный характер; иррациональной свободы у него нет.

Наиболее оригинальная идея В.С.Соловьёва, по Н.А.Бердяеву, — различение бытия и сущего. Бытие у него есть лишь предикат субъекта —

¹⁶⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре (Философы послеоктябрьского зарубежья). - М., 1990.

¹⁶⁷ Там же. С. 190.

¹⁶⁸ Там же. С. 191.

¹⁶⁹ Н.А.Бердяев говорит: «В.С.Соловьёв — романтик, и, в качестве романтика, у него происходило неуправляемое сближение и отождествление влюблённости в красоту вечной женственности Премудрости

сущего, но не самый субъект (т.е. сущее). Двусмысленное понятие бытия означает, что 1) что-то есть и 2) то, что есть. Второй смысл должен быть устранён. Бытие оказывается субъектом и предикатом. Предметом философии должно было бы быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, т.е. сущее. Н.А.Бердяев отмечает, что здесь В.С.Соловьёв приближается к экзистенциальной философии. Но при этом его собственное философствование не принадлежит к экзистенциальному типу. В основании философии В.С.Соловьёва лежит живая интуиция конкретного сущего, и его философия есть дело его жизни, но при этом она остаётся отвлечённой и рациональной. Как философ, он не был экзистенциалистом, «он не выражал своего внутреннего существа, а прикрывал».

Как и Г.Флоровский, Н.А.Бердяев указывает на то, что В.С.Соловьёв, «говоря о Христе, обычно говорил, как будто бы, о Логосе неоплатонизма, а не об Иисусе из Назарета»¹⁷⁰. Эту мысль автор, со свойственной ему фрагментарностью, не развивает.

Центральной темой В.С.Соловьёва (как и русских философов вообще) автор полагает историософию: «...Вся его философия, в известном смысле, есть философия истории, учение о путях человечества к богочеловечеству, к всеединству, к Царству Божию»¹⁷¹. Его теократия есть построение историософское. А главная его заслуга перед русской религиозно-философской мыслью состоит в том, что философия истории связана у него с учением о Богочеловечестве.

Н.А.Бердяев критикует взгляды В.С.Соловьёва на свободу: богочеловеческий процесс у него есть детерминированный и необходимый процесс эволюции, в то время как (по мнению автора) «свобода предполагает не непрерывность, а прерывность»¹⁷². Поэтому богочеловеческий процесс,

Божией с влюблённостью в красоту конкретного женского образа, которого он так никогда и не мог найти» (Ук. соч. С.192.).

¹⁷⁰ Там же. С. 194.

¹⁷¹ Там же. С. 195.

¹⁷² Там же. С. 196.

безтрагичный у В.С.Соловьёва, трагичен, и трагизм этот порождается именно свободой.

Автор отмечает в «Чтениях о Богочеловечестве» влияние Шеллинга последнего периода, признавая, в то же время, оригинальный характер учения В.С.Соловьёва. Родство же с космологизмом русской религиозной философии вообще Н.А.Бердяев указывает у Я.Бёме, Фр.Баадера и Шеллинга. Сравнивая учение о Софии у В.С.Соловьёва с учением о ней же у Я.Бёме, автор указывает различие в характере двух концепций: у Я.Бёме речь идёт о вечной девственности, а не о вечной женственности, как у В.С.Соловьёва. У Я.Бёме¹⁷³ София есть девственность, целостность человека, андрогинный образ человека. Грехопадение человека и было утратой им Девы-Софии. После падения София возносится на небо, а на земле является Ева; человек тоскует по своей Деве-Софии, т.е. по своей целостности. Пол есть знак раздвоенности и падшести. Это учение Я.Бёме, отмечает автор, родственно с учением Платона об андрогине и каббалой. Софиология у Бёме носит главным образом антропологический характер, у В.С.Соловьёва — космологический. Автор заключает: «Бёмевское учение чище соловьёвского, которое допускает муть в софийных настроениях. У В.С.Соловьёва было, несомненно, космическое прельщение. Но в его ожидании красоты преображённого космоса была большая правда. И в этом он выходит за пределы исторического христианства, как и все оригинальные течения русской религиозной мысли»¹⁷⁴.

Работа Н.А.Бердяева страдает тем же недостатком, что исследование Г.Флоровского. Наиболее ценным здесь следует считать обращение к параллелям в учениях В.С.Соловьёва и Я.Бёме. Не следует, впрочем, забывать, что Н.А.Бердяев «вышел» из соловьёвской религиозно-

¹⁷³ См.: Бердяев Н. Из этюдов о Я.Беме. Этюд второй: Я.Беме и русские софиологические течения // Путь. – 1930. - № 21.

¹⁷⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре (Философы послеоктябрьского зарубежья). - М., 1990. - С. 199.

философской «школы» и, вырабатывая собственную систему, едва ли мог быть вполне объективен по отношению к В.С.Соловьёву.

Н.О.Лосский¹⁷⁵ полагает, что «философия Соловьёва оформилась под преобладающим влиянием христианского платонизма его учителя проф. Юркевича (Московский университет) и учения Шеллинга о связи абсолютного с миром, изложенного в его «Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung» («Философия и мифология откровения»), а также его натурфилософского учения о развитии природы в направлении к созданию абсолютного организма». Исследование гносеологии у В.С.Соловьёва, по мнению автора, связано с идеями славянофилов И.В.Киреевского и А.С.Хомякова. Великая заслуга В.С.Соловьёва, пишет Н.О.Лосский, состоит в том, что он разработал христианскую метафизику, т.е. учение о преображённой телесности как необходимом условии достижения абсолютного нравственного идеала, и концепцию об эволюции и сущности исторического процесса. Однако его учения о Софии и связи абсолютного с миром по своей форме несовместимы с христианской религией. Кроме того, «его взгляд на абсолютное недостаточно оправдан логически, а на Софию — противоречив»¹⁷⁶. Рассматривая мир как второе абсолютное, или абсолютное в становлении, В.С.Соловьёв утверждает необходимость становящегося абсолютного для первого абсолютного, которое есть абсолютное всеединство, т.е. единство себя и своего противоположного. Учение необходимости мира и человека для Бога вводит пантеистическую струю в систему В.С.Соловьёва. Поскольку же Бог есть сверхабсолютное божественное ничто, необходимость мира и человека логически не оправдана. Работа Н.О.Лосского представляет собой школьное изложение учения В.С.Соловьёва и в плане историко-философского анализа даёт крайне мало.

¹⁷⁵ Лосский Н.О. История русской философии. - М., 1991.

¹⁷⁶ Там же. С. 147.

А.Ф.Лосев в своей работе «Владимир Соловьёв и его время»¹⁷⁷ уделяет большое внимание историческим источникам философии В.С.Соловьёва. Ввиду важности для нас этой работы мы остановимся на ней подробнее.

Платон, говорит А.Ф.Лосев, влиял на В.С.Соловьёва так же, как и на всех вообще идеалистов. Платоновское идеальное умопознание В.С.Соловьёв ставил весьма высоко, но при этом считал, что для преобразования жизни необходимо материальное воплощение идеи, не теряющей при этом своей идеальности. Платоновская идея была для него, как для христианского мыслителя, слишком абстрактна.

Неоплатоническое учение о положительном «ничто» присутствует уже в ранних произведениях В.С.Соловьёва. Однако, считает А.Ф.Лосев, «его неоплатонические идеи в этот ранний период... возникали сами собой на почве углубленных размышлений небывало острого и критического ума»¹⁷⁸. Прочие основные категории неоплатонизма, говорит автор, также скорее результат собственного мышления В.С.Соловьёва. Особенно обращает на себя внимание отсутствие неоплатонического учения о восхождении от смутной чувственности к уму и от ума — к сверхумной области первоединого. Это учение легко выводится из предложенной В.С.Соловьёвым системы категорий, но у него отсутствует. Кроме того, он понимает развитие античной философии на основе природы, а не человека, что, по мнению автора, создаёт пропасть между В.С.Соловьёвым и античным неоплатонизмом. Неоплатоническим конструкциям, заключает автор, вполне соответствует только учение о положительном «ничто». Впрочем, энциклопедическая статья В.С.Соловьёва «Плотин» (БЭ, X, 479-483), написанная в поздние годы, показывает его хорошее знакомство с неоплатонизмом¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. - М., 1990.

¹⁷⁸ Там же. С. 166.

¹⁷⁹ Энциклопедическая статья «Прокл» (БЭ, X, 483 - 487), говорит А.Ф.Лосев, получилась несколько хуже из-за запутанности и сложности философии Прокла.

Доказать зависимость В.С.Соловьёва от ранней патристики невозможно. Однако некоторое сходство во взглядах с Августином А.Ф.Лосев (как и Э.Л.Радлов¹⁸⁰) всё же отмечает. Совпадение это относится к вопросу о свободе воли: оба мыслителя утверждают, что человеческая воля свободна; добрая воля должна сопутствовать действию благодати, которое в противном случае бессильно.

Вопрос о влиянии Оригена А.Ф.Лосев считает весьма спорным. Наличие момента расчленённости в Боге, а именно то, что В.С.Соловьёв называет Логосом, автор признаёт свидетельством об «оттенках некоего отдалённого субординационизма», поскольку Логос ниже первой ипостаси, и В.С.Соловьёв говорит даже о наличии в нём некой «материи». Далее, этот Логос трактуется у него по античным образцам двояко: как «внутренний» и как «внешний» («произнесённый»). При этом произнесение мыслится как акт менее совершенный. Оттенки субординационизма прослеживаются и в сниженной трактовке Духа Святого, а также Софии, которая понимается то как божественная ипостась, то как область твари. Однако элементы субординационизма и пантеизма у философа А.Ф.Лосев считает «только результатом словесного недосмотра»¹⁸¹. В конце концов, вопрос об оригенизме у В.С.Соловьёва автор оставляет открытым.

Теософско-гностическую литературу А.Ф.Лосев относит к «тем источникам, которые В.С.Соловьёв если не прямо использовал, то, во всяком случае, всегда имел в виду»¹⁸². Сюда относятся имена Парацельса, Я.Бёме, Сен-Мартена, Сведенборга и др. У В.С.Соловьёва, говорит А.Ф.Лосев, «в душе билась всё-таки университетская академическая традиция, и вся эта каббалистика¹⁸³ переживалась им в основном как нечто экзотическое. Тем не

¹⁸⁰ «Из христианских философов два имели на него преимущественное влияние — Ориген и бл.Августин», — пишет Э.Л.Радлов (Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. - СПб., 1913. - С. 77.).

¹⁸¹ Лосев А.Ф. Ук.соч. С. 177.

¹⁸² Там же. С. 178.

¹⁸³ Следует отметить, что А.Ф.Лосев не делает здесь чёткого различия между «каббалистикой», гностицизмом и теософией, по-видимому, считая его в данном случае несущественным.

менее он чувствовал, что его внутренний опыт выходит далеко за пределы университетского академизма и во многом сближается с теософской традицией»¹⁸⁴. Относительно материалов, характеризующих связь В.С.Соловьёва с теософской литературой, автор делает три вывода: 1) В.С.Соловьёв в молодые годы воспитывался не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу; 2) В.С.Соловьёв совсем не нуждался в изучении этой литературы, имея собственный глубокий мистический опыт, поэтому, строго говоря, он ничего из этой литературы не почерпнул; 3) В.С.Соловьёв с самого начала стремился к созданию такой философской системы, в которой логическая и систематическая точность совмещались бы с его интимным отношением к бытию, так, чтобы эта интимность была представлена как логическая концепция.

Из философов Нового времени В.С.Соловьёву наиболее близок Спиноза. На всех этапах своей философской деятельности В.С.Соловьёв был жесточайшим противником любых теорий дурной бесконечности, и Спиноза представлялся ему именно как борец за актуальную бесконечность, причину, которая уже не нуждается для своего объяснения в других причинах, но есть причина себя и всего прочего. В этой теории Спиноза всегда был для него основой.

Переходя к вопросу о влияниях немецкой классической философии, А.Ф.Лосев прежде всего заявляет, что «в истории философии, вероятно, ещё не было столь противоположно мыслящих философов, как В.С.Соловьёв и Кант»¹⁸⁵. Примат гносеологии, декларируемый кантианцами и неокантианцами, для В.С.Соловьёва был невозможен уже потому, что в неокантианском требовании такого примата заключается грубая логическая ошибка: проверка истинности знания совершается при помощи всё того же

¹⁸⁴ Там же. С. 179.

¹⁸⁵ Там же. С. 178.

познавательного процесса. Кроме того, для его убеждённого и целостного мировосприятия, говорящего само за себя и не требующего обоснования, никакая гносеология была не нужна, да и невозможна¹⁸⁶. Главное же, говорит автор, заключается в том, что В.С.Соловьёв, всегда отдававший должное логическому схематизму, никогда не был сторонником основной роли этого схематизма. Некоторого рода гносеологию (отнюдь не кантианского типа) А.Ф.Лосев у В.С.Соловьёва всё же находит: это критика безоговорочного эмпиризма и безоговорочного рационализма. Кант субъективный идеалист, в то время как В.С.Соловьёв является «вдохновенным объективным идеалистом»¹⁸⁷. Отсюда вытекают и все прочие различия между ними. По В.С.Соловьёву, наука и знание вообще возможны только потому, что слепая чувственность оформляется априорными формами рассудка. Однако эти априорные формы рассудка трактуются у Канта как исключительное достояние человеческого субъекта, а у В.С.Соловьёва они являются объективно существующими идеями. И у того, и у другого существуют вещи в себе, но у Канта они навсегда остаются непознаваемыми, а у В.С.Соловьёва изливаются в конкретный чувственный опыт человека и оформляют его. Поэтому Кант — метафизический дуалист, а В.С.Соловьёв — строгий диалектический монист. У обоих философов сфера разума привлекается ради учения о полноте человеческого знания. Но у Канта идея разума не имеет в себе никакой объективной интуитивной предметности, и потому разум у него распадается на противоречия, которые разоблачает диалектика. У В.С.Соловьёва разум не требуется для завершения и полноты знания, но идеи этого разума даются человеку интуитивно, так что диалектика только возвышает человека до сферы высшего познания.

¹⁸⁶ К этому близко замечание О.Шпенглера: «Русским философам, как, например, Соловьёву, непонятен космический солипсизм, лежащий в основе Кантовой «Критики разума» (каждая теория, как бы она ни была абстрактной, есть только выражение определённого мироощущения) и делающий её самой истинной из всех систем для западноевропейского человека» (Шпенглер О. Закат Европы. Ч. I. - Новосибирск, 1993. - С. 58.).

¹⁸⁷ Лосев А.Ф. Ук.соч. С. 189.

Совпадения во взглядах с Шеллингом А.Ф.Лосев полагает самостоятельно выросшими, результатом собственного философского творчества В.С.Соловьёва. Шеллингианскими у него являются, по А.Ф.Лосеву, высокая оценка человеческого разума, его онтологическая значимость и (в противоположность Канту) его интуитивная, часто художественная насыщенность¹⁸⁸. Обоих мыслителей объединяет борьба с абстрактным рационализмом и с формально-логической метафизикой. Однако и здесь автор отрицает прямое заимствование у Шеллинга. В борьбе с дуализмом субъекта и объекта оба мыслителя стремились выйти за пределы субъекта и объекта и сформулировать нечто более важное, способное объединить в себе субъект и объект. В.С.Соловьёв учит о «положительном ничто», которое, будучи выше субъектов и объектов, не допускает для себя никакой предикации. В данном случае, говорит автор, влияние Шеллинга вероятнее, чем влияние неоплатоников или Оригена, но о прямом заимствовании не может идти речи. Натурфилософский период Шеллинга, говорит автор, прошёл мимо В.С.Соловьёва. Хотя нечто шеллингианское можно находить в его поздней работе «Красота в природе» (1889 г.), после натурфилософии Шеллинга прошло целое столетие, так что для В.С.Соловьёва оно было чем-то устаревшим. Последний период творчества Шеллинга, когда он создавал «Философию мифологии» и «Философию откровения», В.С.Соловьёв также пропустил мимо. Термином «миф» он совсем не пользуется; его собственная «философия мифологии и откровения» с Шеллингом не имеет ничего общего.

¹⁸⁸ А.Ф.Лосев пишет: «Может быть, Шеллинг имел значение для В.С.Соловьёва в смысле высокой онтологической и гносеологической значимости искусства. Но у Шеллинга это превознесение искусства носит чисто романтический характер, чего нельзя сказать о В.С.Соловьёве, дававшем в «Критике отвлечённых начал» по преимуществу логическое и категориально-деловое построение теории искусства» (Лосев А.Ф. Ук.соч. С.193). На наш взгляд, романтизм в шеллингианском понимании был присущ и В.С.Соловьёву. Что же касается романтического понимания искусства, то, на наш взгляд, философ попросту оставил этот момент без должного осмысления и развития (В.С.Соловьёву вообще свойственно равнодушное отношение к искусству), однако такое понимание может быть выведено из общей романтической направленности философа, наиболее ярко выразившейся в его концепции Софии.

А.Ф.Лосев указывает, что В.С.Соловьёв глубоко разобрался в философии Гегеля (о чём свидетельствует его блестящая статья в БЭ Х.301). Всё соловьёвское построение мировой истории, говорит автор, несомненно навязано гегелевскими схемами, хотя по своему содержанию эти схемы и не имеют ничего общего с Гегелем¹⁸⁹. Однако, отмечая существенное сближение В.С.Соловьёва с Гегелем, автор констатирует и огромное расхождение мыслителей, доходившее до прямо враждебных чувств В.С.Соловьёва к гегельянству. Прежде всего, бытие у В.С.Соловьёва несводимо к одному понятию, тогда как у Гегеля нет ничего, кроме понятий и их исторического самораскрытия. Для В.С.Соловьёва каждая вещь есть необходимо не только понятие, но и живая субстанция, отличная от её понятия. Поэтому нельзя сказать, что всё бытие у него есть только мышление; даже и абсолютное мышление его не устраивает. У Гегеля же абсолютный дух мыслит логическими категориями, которые характеризуют собой всю действительность. Такого рода «понятийная действительность вызывала у В.С.Соловьёва только смех и издевательство»¹⁹⁰. В.С.Соловьёв не мог допустить, как то делал Гегель, чтобы вся действительность в своём конечном развитии пришла к философии и на ней остановилась.

Отношение В.С.Соловьёва к О.Конту, говорит А.Ф.Лосев, было сложным. Во-первых, В.С.Соловьёв критикует О.Конта как основателя враждебного ему позитивизма. Во-вторых, он считает учение Конта о человечестве весьма ценным и сопоставляет его даже с «подлинными христианскими теориями, несмотря на безбожество Конта. Вероятно, во всей истории философии В.С.Соловьёв был единственным идеалистом, который нашёл ценнейшие идеи у самого основателя европейского позитивизма»¹⁹¹

¹⁸⁹ Так, А.Ф.Лосев полагает, что противопоставления бесчеловечного божества на Востоке и безбожного человечества на Западе навеяны Гегелем.

¹⁹⁰ Лосев А.Ф. Ук.соч. С. 197.

¹⁹¹ Там же. С. 201.

Волю А.Шопенгауэра В.С.Соловьёв понимает как гипостазированную абстракцию¹⁹². По мнению В.С.Соловьёва, вся средневековая философия только и состояла из гипостазирования то одного, то другого момента истины и абсолютизировала эти односторонние абстракции. Эта абстрактная методология, по мнению философа, не изменилась и в Новое время. И картезианское учение о разуме, и учение английского эмпиризма о примате чувственности есть только абсолютизирование той или иной односторонности. То же относится к Канту и Гегелю (односторонностью Гегеля было оперирование только абстрактными категориями, поскольку бытие не есть только категория разума). Бессознательная воля Шопенгауэра является прямой противоположностью гегелевского понятия, она неразумна, бесцельна и вселяет в человека пессимизм. Однако, по В.С.Соловьёву это также есть гипостазированная абстракция, так как в ней абсолютизируется только один момент истины¹⁹³. Автор не признаёт правильной ту критику Шопенгауэра у В.С.Соловьёва, согласно которой воля, будучи ничем, может породить из себя бытие, т.е. также ничто. Обвиняя Шопенгауэра в абсолютном нигилизме, В.С.Соловьёв допускает преувеличение с точки зрения формального метода. Наконец, говорит автор, В.С.Соловьёв не учёл концепцию мира идей у Шопенгауэра. Под термином «представление» Шопенгауэр понимал 1) обычный общечеловеческий феномен, 2) субъективный человеческий процесс (в духе Канта) и 3) платоновский мир идей. Эту платоническую концепцию мира идей В.С.Соловьёв, говорит

¹⁹² А.Ф.Лосев пишет: «...Кроме позитивизма, необходимо представлять себе другую, ещё более резкую противоположность гегельянству. А именно если гегелевское понятие есть торжество мировой логики, то можно себе представить и полное отсутствие такой мировой логики. А это и будет бессмысленная, безумная и даже вообще бессознательная мировая воля. В.С.Соловьёв прав в том отношении, что весьма выразительно выдвигает на первый план нигилизм Шопенгауэра. И этот нигилизм - тоже закономерное детище европейской философии, построенной на гипостазировании отвлечённых понятий» (Ук. соч. С. 200).

¹⁹³ Здесь А.Ф.Лосев критикует соловьёвское понимание учения Шопенгауэра: «Философ считает, что если воля есть нечто стихийное и бессмысленное, то она ничего не может породить из себя разумного и осмысленного. Будучи заклятым врагом Гегеля и его диалектики, Шопенгауэр действительно впадает в неразрешимое противоречие и не умеет преодолеть это противоречие диалектически, что и даёт повод В.С.Соловьёву тоже пройти мимо той очевидной диалектики, которая у Шопенгауэра невольно возникала при переходе от бессознательной и неразумной воли к её сознательным и разумным порождениям. Но если

автор, не рассмотрел у Шопенгауэра (в противном случае он должен был бы сказать, что освобождение от воли у Шопенгауэра есть уход в небытие, погружение в чистый мировой интеллект).

Черты, которые позволяют констатировать некоторые моменты выхода из общеевропейского гипостазированной-абстрактного тупика, В.С.Соловьёв находит у Э.ф.Гартмана. Он трактует понимание бессознательной воли у Гартмана как более содержательный, более синтетический и более целостный принцип, чем у Шопенгауэра. Бессознательное имеет целью сохранить организм, создать в нём необходимые жизненные инстинкты; оно не страдает, «не прерывает своей деятельности, не имеет чувственной формы, не нуждается во времени, не заблуждается, не имеет памяти, всегда одинаково совершенно, всё содержит в себе в одном мгновении и объединяет в себе волю и представление в одном нераздельном целом»¹⁹⁴. Изображая Гартмана таким образом, В.С.Соловьёв видит в нём попытку строить философию цельного духа. Однако «подобного рода заключения свидетельствуют не столько о значении Гартмана в буквальном смысле слова, сколько о тех выводах, которые делает из Гартмана сам В.С.Соловьёв»¹⁹⁵.

Наконец, А.Ф.Лосев делает относительно источников теоретической философии В.С.Соловьёва следующие выводы:

- 1) В.С.Соловьёв проявляет уже в молодые годы склонность к чисто понятийной философии;
- 2) понятийная философия отличается у В.С.Соловьёва напряжённым историзмом, при котором ни одна философская теория не отбрасывается, а получает своё место как историческая необходимость;

не признавать такой диалектики, то в таком случае и сам В.С.Соловьёв не имел бы права говорить о «положительном ничто», которое выше всего разумного и оформленного» (Там же. С. 202).

¹⁹⁴ Там же. С. 204.

¹⁹⁵ Там же. С. 205.

3) понятийная философия имеет для В.С.Соловьёва самостоятельное значение и не нуждается в авторитете веры (свободный разум приходит к тому же мировоззрению, которого требует авторитет веры);

4) теоретическая философия В.С.Соловьёва во многом совпадает с историческими философскими учениями (идеализм, диалектика, склонность к систематике категорий, совмещение понятийной философии с определённой мифологией, понятийный историзм, теософская тенденция), но при этом нет возможности говорить о заимствованиях у известных в истории философов;

5) абстрактным философом В.С.Соловьёв был только в ранней молодости, и всё вышесказанное относится преимущественно только к самому раннему и самому позднему периодам его творчества.

Работа А.Ф.Лосева не утратила своего значения и по сей день, однако, при всех её несомненных достоинствах, также не лишена недостатков. Прежде всего (и это, пожалуй, главное), А.Ф.Лосев принадлежит к той же религиозно-философской школе всеединства, что и В.С.Соловьёв, и потому не вполне объективен в оценке последнего. Анализируя учение В.С.Соловьёва, А.Ф.Лосев склонен находить в нём черты, сходные с чертами собственного учения и, напротив, отрицать черты, несвойственные его собственной концепции. Портрет В.С.Соловьёва носит поэтому выраженные признаки лосевского почерка.

А.В.Гулыга¹⁹⁶ утверждает, что В.С.Соловьёв сформировался как философ в рамках традиции, возникшей в начале XIX в. в России под влиянием Шеллинга¹⁹⁷. В.С.Соловьёв, говорит автор, нигде прямо не

¹⁹⁶ Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2-х т. - М., 1990. Т. I. - С. 33 - 46.

¹⁹⁷ А.В.Гулыга пишет: «Не Канту, не Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем русских философских дум и решающим образом влиять на развитие самобытного русского философствования. До тех пор пока на первый план не вышли Гегель и Фейербах, Шеллинг значил для России больше, чем для Германии. Русское шеллингианство — сильное умственное течение, не повторявшее учителя, а интерпретировавшее его» (Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2-х т. - М., 1990. Т. I. - С. 35.).

высказывает своего отношения к Шеллингу¹⁹⁸, однако существует множество косвенных указаний на шеллингианское влияние: первая работа В.С.Соловьёва «Мифологический процесс в древнем язычестве», как и первая работа Шеллинга, посвящена мифологии (здесь есть ссылки на Шеллинга); последняя крупная работа философа «Три разговора» «полна шеллинговских мотивов и реминисценций»¹⁹⁹; при защите докторской диссертации В.С.Соловьёв признал родство своих взглядов с поздней философией Шеллинга (воззрения раннего Шеллинга, именуемые им «умозрительным пантеизмом», В.С.Соловьёв отвергал, соглашаясь с «теософическими построениями второй Шеллинговой системы»²⁰⁰). В полемике со своим противником Гегелем В.С.Соловьёв использует аргументы Шеллинга: гегелевская философия доводит до абсурда абстрактный рационализм, панлогизм; по Гегелю, нет ничего непосредственно существующего, всё есть «бываемость понятия». В.С.Соловьёв же считает, что понятие как такое не есть ещё сама действительность (как только понятие оно имеет действительность лишь постольку, поскольку его мыслят²⁰¹). Вслед за Шеллингом, говорит А.В.Гулыга, В.С.Соловьёв называет своё учение философией всеединства и видит в ней начало нового философствования. С требованием «самобытной, не зависящей от понятий действительности кончается век чисто логической, или априорной, философии, кладётся начало философии положительной»²⁰². Это, говорит А.В.Гулыга, также идея Шеллинга. Влияние Шеллинга, указывает автор, сказывается и в определении любви (в «Штутгартских беседах» Шеллинг определял любовь как «преодоление эгоизма», говоря о божественном эгоизме и божественной любви).

¹⁹⁸ Это не совсем верно. См., например, Соловьёв С.М. Ук. соч. - С. 99.

¹⁹⁹ Гулыга А.В. Ук.соч. С. 36.

²⁰⁰ Соловьёв В.С. Письма. Под ред. Э.Л.Радлова. - СПб., 1909. Т. II. - С. 100.

²⁰¹ Ср.: «Понятия как таковые существуют на самом деле только в сознании» (Schelling F.W.J. *Samtliche Werke*. Bd X. S. 140. Цит. по: Гулыга А.В., ук.соч., с. 36.). О проблеме влияния Шеллинга на В.С.Соловьёва см. также: Muller L. *Solovjev und Protestantismus*. - Freiburg, 1951. S. 92 - 125.).

²⁰² Соловьёв В.С. Собрание сочинений. 2-е изд. - СПб., 1911 — 1914. Т. I. - С. 62.

Следует отметить, что рассматриваемая нами тема находится за пределами сферы научных интересов А.В.Гулыги, и практически никакого обращения к нашему вопросу мы у него не находим.

В.К.Шохин²⁰³ рассматривает философскую систему В.С.Соловьёва в отношении к индийской философии, в которой, в свою очередь, он усматривает гностические черты. Интерес к индийской философии, говорит автор, обнаруживается у В.С.Соловьёва уже в период юношеского увлечения учениями Шопенгауэра и Гартмана, а его первая поездка за границу предполагала «изучение индийской, гностической и средневековой философии»²⁰⁴ и даже поездку в Индию²⁰⁵. В.К.Шохин приводит обзор обращений В.С.Соловьёва к индийской тематике в хронологическом порядке.

«История философии, — пишет автор, — для русского мыслителя неотделима от философии истории, составляя понятийное самовыражение последней»²⁰⁶. О самовыражении, полагает автор, здесь можно говорить в буквальном смысле, потому что сама философия истории у В.С.Соловьёва персонифицирована и является историософией, выражающей хронологическое движение Мировой души — Софии. Это движение Мировой души имеет три фазиса: «природное откровение» (в натуралистическом политеизме); «отрицательное откровение» (в отвергающей первое «нигилистической философии»); «положительное откровение» (в «положительной религии»). Индийская философия — «философия нигилистическая» — выявляет второй фазис движения Мировой души к Абсолюту. Речь идёт прежде всего о буддизме, предваряемом философией санкхьи. Индийская философия представляет и

²⁰³ Шохин В.К. В.С.Соловьёв, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник, 1995. - М., 1996. - С. 106-120.

²⁰⁴ Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. - М., 1997. - С. 92.

²⁰⁵ Письма Вл.С.Соловьёва. Под ред. Э.Л.Радлова. Т. 2. - СПб., 1909. - С. 162.

²⁰⁶ Шохин В.К. В.С.Соловьёв, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник, 1995. - М., 1996. - С. 111.

соответствующий эстетический идеал идеал жизнеотрицающего аскетизма. Иными словами, индийская философия является связующим звеном (антитезисом) между двумя положительными откровениями.

Родство философской системы В.С.Соловьёва с философией Индии, говорит автор, «опосредуется через гностицизм, который Соловьёвым изучался весьма основательно и который, в свою очередь, связан с индийской религиозностью множеством существенно важных типологических параллелей». Сама соловьёвская София, говорит В.К.Шохин, является прямым потомком валентинианской Софии, которая имеет непосредственный коррелят в буддийской Праджне/Праджняпарамите («Мудрость»/«Совершенство Мудрости») и как мифологема, и как космообразующий принцип, и как «дизайнерское» начало в мире. Методы эзотерической герменевтики во всех трёх случаях идентичны: «Соловьёв так же «вчитывает» свою Мировую душу в историко-философский процесс (и в отдельные мировоззренческие, в том числе индийские, тексты), как валентиниане свои зоны в библейские и инокультурные текстовые реалии, а санхьяики и ведантисты — свои основные категории в реалии ведийских текстов и Упанишад»²⁰⁷. Кроме того, по мнению автора, Мировая душа В.С.Соловьёва получила «индийскую прививку» через бурное увлечение молодого философа Шопенгауэром и Гартманом.

А.П.Козырев²⁰⁸ в своих работах рассматривает этическую концепцию В.С.Соловьёва в свете гностических учений. Параллели с гностицизмом, считает этот автор, обнаруживаются во взглядах В.С.Соловьёва на половую любовь, брак и деторождение. Этика философа, полагает А.П.Козырев, определяет сущность его проекта «наукоучения», возникшего под влиянием учения Н.Ф.Фёдорова, но не завершённого в виде отчётливой системы

²⁰⁷ Там же. С.113.

²⁰⁸ Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели. // Вопросы философии. — 1997. - № 5. - С.59-78; Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьёва: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. - СПб., 1997. - С. 5-68.

практической направленности. Работы В.К.Шохина и А.П.Козырева являются редкими примерами обращения к интересующей нас проблеме в русле истории философии, однако затрагивают только узкие фрагменты вопроса.

Итак, относительно всей рассмотренной литературы мы можем констатировать, что во всех случаях обращения к исследованию гностических черт в учении В.С.Соловьёва не проводилось сколько-нибудь основательного анализа. Авторы, как правило, ограничивались фрагментарным указанием на присутствие этих черт; без обоснования и анализа подобных утверждений. Вследствие этого возникает необходимость в детальном анализе религиозно-философского учения В.С.Соловьёва в свете гностических учений.

2.2. Метафизика

Приступая к рассмотрению гностических черт философии В.С.Соловьёва, следует обратить внимание на их общий характер. Говорить о гностических чертах у В.С.Соловьёва можно в следующих отношениях: 1) прямые влияния гностических учений II — III вв.; 2) опосредованные влияния гностических учений (через святоотеческую литературу, каббалу, гностические элементы в европейской философии и т.п.). Эти гностические моменты в философии могли осознаваться самим В.С.Соловьёвым или носить неосознанный характер. Здесь, наконец, следует выделить 3) такие моменты гностического характера, которые были не заимствованы извне, но выработаны самим В.С.Соловьёвым.

Онтология. Исходным пунктом философии В.С.Соловьёва является его учение об абсолюте. Сущее или абсолют, по В.С.Соловьёву, следует определять как общее понятие по отношению ко всякому частному бытию как его предикату. Всякое бытие, таким образом, есть предикат сущего. И потому сущее не есть бытие, так как не может само быть своим же предикатом или предикатом чего-либо иного. «...Оно есть начало всякого

бытия; если бы оно само было бытием, то мы имели бы некоторое бытие сверх всякого бытия, что нелепо»²⁰⁹. Однако абсолют нельзя также определить как небытие, поскольку ему *принадлежит* всякое бытие. Поэтому сущее есть «*то, что имеет бытие или обладает бытием*»²¹⁰. Сущее есть положительная сила или мощь бытия²¹¹. Таким образом, абсолют В.С.Соловьёв определяет прежде всего и по преимуществу апофатически. Если в ранней его работе «Sophie»²¹² философ старался избежать определения абсолюта как не-бытия²¹³, то уже в «Философских началах цельного знания» он этим не затрудняется.

Традиция определения первоначала как не-бытия восходит ещё к Платону («Парменид» 137c-142b²¹⁴). У него Единое как такое лишено всяких признаков и потому есть ничто, т.е. ничто из раздельного. Оно также не есть целое, не имеет ни начала, ни конца, не занимает никакого пространства, а также не может двигаться или каким-либо образом изменяться. К Единому неприменимы признаки тождества, различия, подобия и т.п. Оно вообще не есть бытие, т.е. оно есть ничто. Однако его нельзя назвать и ничем, поскольку это есть уже некоторое высказывание. «О нём вообще ничего нельзя сказать, — пишет А.Ф.Лосев, — оно выше всякого бытия, выше всякого ощущения и выше всякого мышления»²¹⁵. Здесь следует также упомянуть Спевсиппа (407 — 339 гг. до н.э.), который проводил резкое различие между Единым в себе и единицей как началом числового ряда.

²⁰⁹ Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Изд. 2. - М., 1990. Т. II. - С. 220.

²¹⁰ Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Изд. 2. - М., 1990. Т. II. - С. 220.

²¹¹ «Итак, *сущее как такое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия*, а так как обладающий первее или выше обладаемого, то абсолютное первоначало точнее даже должно быть названо *сверхсущим* или даже *сверхмогущим*» (Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Изд. 2. - М., 1990. Т. II. - С. 220.)

²¹² Соловьёв В.С. София. Пер. с франц. и прим. А.Козырева // Логос. - 1993. - № 4. - С. 274-294.

²¹³ София здесь говорит философу: «Ты мог бы с успехом это сделать, и в этом бы последовал примеру многих великих богословов и даже богословов православных, которые, ни сколько не смущаясь, называли Бога не-бытием. Но чтобы не смущать робкие умы, лучше от этого воздержаться. Так как под не-бытием заурядный человек всегда понимает отсутствие или лишение бытия. А очевидно, что в этом смысле небытие не может стать предикатом абсолютного первоначала» (цит. по: Соловьёв В.С. София. Пер. с франц. и прим. А.Козырева // Логос. - 1993. - № 4. - С. 280-281.)

²¹⁴ Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. - М., 1993. - С. 360-369.

²¹⁵ Лосев А.Ф. Словарь античной философии. - М., 1995. - С. 25.

Теория сверхбытия присутствует практически у всех платоников, например, у Филона Александрийского и у Нумения, и получает законченное выражение у неоплатоников. Ещё ярче и безоговорочнее такое понимание первоначала выражено в гностических учениях. Сам В.С.Соловьёв пишет: «Абсолютное начало определяется у Василида только отрицательно. Оно не есть что-нибудь, оно неизреченно... Само по себе, в своей собственной актуальности, оно не имеет ничего общего с чем бы то ни было, ото всего отрешено. Но, не будучи ничем актуально, оно есть всё потенциально, т.е. имеет в себе возможность всякого бытия»²¹⁶. По Василиду, нельзя сказать даже, что первоначало непознаваемо и неизреченно, поскольку такая характеристика уже указывала бы на его определённый характер. Это есть «не существующий бог»²¹⁷. Ту же традицию мы находим у Я.Бёме. Говоря о Божестве, этот мистик вводит понятие «бездны», которая есть «не что иное, как тишина без сущности»²¹⁸.

Обладая положительной силой бытия, т.е. его положительной возможностью, первоначало, по В.С.Соловьёву, есть потенция всякого бытия. Поэтому оно есть *εν χαλ παν* (сущее и всё). «Это положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность гегелеву отрицательному ничто=чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений»²¹⁹

Уже у Платона в первоначале как источнике всего скрываются не только идеи вещей, но и сами вещи и их становление («Государство» 510b, 533cd). У стоиков (и у Гераклита) мы можем усмотреть такое же понимание первоначала. Сам В.С.Соловьёв находит такую потенцию у Валентина:

²¹⁶ Соловьёв В.С. Василид // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. Т. I. - М., 1993. - С.336.

²¹⁷ См.: Лосев А.Ф., 1992. С. 270.

²¹⁸ Я.Бёме пишет: «В ней (бездне) нет ничего, что могло бы быть. Это вечный покой, бездна без начала и конца. Это не цель и не место, и здесь ничего не найти, даже если искать. Глаза этой бездны есть наши глаза, и она является зеркалом самой себя. Она лишена всякого облика, равно присутствия света и тьмы, это не что иное, как магическая воля, которую мы не должны испытывать, ибо она приведёт нас в замешательство. Посредством этой воли понимаем мы и основание Божества, которое не имеет начала, кроме послушной немоты, ибо оно вне природы» (Цит. по: Вер Г. Якоб Бёме. - Челябинск, 1998. - С. 120-121.).

«Будучи выше всякого определённого бытия, как положительное нечто, этот первоэон имеет в себе абсолютную возможность или мощь (potentia, δυναμις) всего и всякого определённого бытия, имеет её в себе как свою мысль и радость»²²⁰. Но с особенным восхищением он говорит о первоначале Симона Волхва, которое обозначается как «двойственный огонь — скрытый и явный (πυρ διπλουν — το μετω τι κρυπτον, το δετω τι φανερον); первый скрывается во втором, второй возникает из первого; помимо метафорического названия сверхнебесного огня (το πυρ υπερουρανιον), абсолютное начало Симона Волхва обозначается и философски посредством аристотелевых понятий δυναμις ενεργεια (потенция и акт)»²²¹.

Сам В.С.Соловьёв в «Философских началах цельного знания» употребляет каббалистический термин «эн-соф», близкий по смыслу к гностической традиции. Бог для каббалы — «Великий непознаваемый»²²², таинственный и непостижимый субъект действия. Бог, превышающий всякое определение, не имеющий атрибутов, именуется в каббале «Эн-Соф» — «бесконечное». Однако в то же время это — Бог, возвещающий о себе в Писании, раскрывающий свою силу в творении. Все космологические представления каббалы пытаются выявить и описать процесс раскрытия тайной природы Божества, показать, как трансцендентное, безличное Божество Эн-Соф становится личным Богом Торы. Эн-Соф является потенциально всем: «Когда Самый Таинственный пожелал открыть себя, то вначале Он произвёл только одну Точку, которая была преобразована в Мысль, и в ней он исполнил бесчисленные узоры и запечатлел неисчислимы начертания»²²³. Таким образом, у В.С.Соловьёва, как у гностиков и

²¹⁹ Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Изд. 2. - М., .1990. Т. II. - С. 234.

²²⁰ Соловьёв В.С. Валентин и валентиниане. С.320.

²²¹ Соловьёв В.С. Симон Волхв. С. 570.

²²² Ср.: «...Ты познаешь, что есть таинственный Древний, чью сущность можно искать, но нельзя найти...» (Из «Книги сияния» («Зогар»). Пер. О.О.Ладоренко Ук. соч. С.396.).

²²³ Там же. С.396.

каббалистов, «потенция есть самый акт»²²⁴. Вопрос о каббалистических влияниях в философии В.С.Соловьёва мы рассмотрим ниже.

Будучи, с одной стороны, положительным ничто, а с другой — потенцией всякого бытия, абсолют у В.С.Соловьёва различается на два «полюса»: 1) «начало безусловного единства или единичности как такой, начало свободы от всяких форм, всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия»²²⁵ и 2) начало множественности форм, т.е. производящая сила бытия. Такое разделение первоначала мы находим у неоплатоников. У Ямвлиха в Едином различается одно такое, которое выше всякого познания и бытия (а также наименования) и другое, которое является началом всякого бытия и потому называется Единым и Благом²²⁶. У Прокла также от абсолютно непознаваемого Единого отделяется другое Единое, которое уже содержит в себе некоторую множественность; эта едино-множественность ещё не содержит в себе никаких качеств и есть только энергия различения и членения, и потому предшествует Уму. Единомножественность образует ступень эманации, называемую Числом, областью чисел или «над-бытийными единицами»²²⁷. У гностиков с их склонностью к дифференциации такое различение приводит к выделению самостоятельных ступеней эманации — эонов. У Валентина первоначало, именуемое Глубиной (Βυθοϛ), само будучи выше всякого определённого бытия, имеет в себе абсолютную возможность всего определённого бытия как свою мысль и радость. В таком невыраженном состоянии мысль Глубины называется у Валентина Молчанием (Σιγη). «Непостижимое (το ακαταληπτον) Глубины, — пишет сам В.С.Соловьёв²²⁸, — всегда остаётся в Молчании, постижимое же (το καταληπτον) становится началом всего (αρχη των παντων), будучи из потенциальной мысли первоэона произведено в действительность актом

²²⁴ Соловьёв В.С., 1990. Т. II. - С. 238.

²²⁵ Там же. С. 235.

²²⁶ Оба эти момента имеют место уже у Плотина, но ещё не зафиксированы у него терминологически.

²²⁷ Лосев А.Ф. Словарь античной философии. - М., 1995. - С. 159.

его воли». Это второе произведённое начало всего у Валентина есть Ум (Νους). В.С.Соловьёв называет эту область «первой материей»²²⁹.

Первая материя у В.С.Соловьёва есть та сила или мощь бытия, которой обладает абсолютно-сущее само по себе. Само абсолютное поэтому есть первая (отдалённая) потенция бытия, а первая материя вторая (непосредственная) потенция. Оба полюса не есть ни бытие, ни небытие. Однако первый полюс — сверхсущее — есть положительная потенция, свобода бытия, второй же — материальный — полюс, будучи (необходимым) тяготением к бытию, есть отрицательная непосредственная потенция, т.е. отсутствие или лишения подлинного бытия (и таким образом возможность небытия). Признание тождества возможности бытия и возможности небытия у В.С.Соловьёва следует признать пантеизмом. Итак, первая материя есть влечение или стремление сверхсущего первоначала к инобытию. Это есть диалектическая необходимость: абсолютно-сущее первоначало «вечно находит в себе своё противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны»²³⁰. Если Богу необходимо быть, говорит В.С.Соловьёв, ему тем самым необходимо и проявляться. Первая материя есть другое абсолюта, а потому 1) принадлежит и подчинена первоначалу и 2) сама есть необходимое условие его существования²³¹. Такое представление обще всей последовательно проводимой идеалистической диалектике; мы находим его и в платонизме, и у гностиков, и в философизирующей каббале. Однако последовательная диалектика заключает в себе угрозу пантеизма, которой В.С.Соловьёву не вполне удалось избежать. В самом деле, если первоначало с необходимостью имеет как своё иное первую материю, или отрицательную потенцию бытия, то инобытие, которое и есть то, на что

²²⁸ Соловьёв В.С. Валентин. С. 320.

²²⁹ Соловьёв В.С., 1990. Т. II. - С. 235.

²³⁰ Там же. С. 236-237.

²³¹ Вспомним соловьёвскую формулировку соотносительности скрытого и явного огня у Симона Волхва: «первый скрывается во втором, второй возникает из первого» (Соловьёв В.С. Симон Волхв. С. 570.).

направлена эта отрицательная потенция, также возникает с необходимостью. И для античного философского представления, где первоначалом является абстрактный абсолют, в этом нет ничего дурного. В христианстве же и иудаизме Абсолют — личный персонифицированный Бог, и видеть в его ином, т.е., в конце концов, твари, диалектическую необходимость или её следствие, означало бы, во-первых, признать для Бога некоторую необходимость (а тогда не может быть никакого *свободного* творения, да и вообще-то творение ли это ?), а во-вторых, возложить ответственность за инобытийное по отношению к Богу положение тварного мира, т.е. за происхождение зла, на самого же Бога. Впрочем, сам Бог в таком случае также не несёт ответственности за зло, оно — следствие необходимости. Получается, что необходимость в таком случае — не что иное, как воля Шопенгауэра. В.С.Соловьёв пытается поправить положение заявлением, что эта необходимость есть для абсолюта необходимость собственная, а никак не внешняя, его сущность. Однако едва ли это что-то меняет.

Не вполне ясно, тождественна ли у В.С.Соловьёва «первая материя» Логосу как второй ипостаси Божества, или же Логос представляется для материи Демиургическим Умом как мироустроитель, оформляющий безобразную материю, а сама материя есть некое «четвёртое начало» (как, собственно, и говорит В.С.Соловьёв в «Философских началах цельного знания»).

По-видимому, у В.С.Соловьёва наличествует второе понимание. Любопытна связь с позднеантичными интерпретациями платоновского учения о материи и Демиурге, изложенного в «Тимее». У Платона существует неясность в вопросе о том, эманурует ли материя из Единого вне всякой зависимости от Демиурга, или же её творит сам Демиург вместе с её эйдетическим оформлением. Доплотиновские платоники Плутарх Херонейский, Аттик и Нумений настаивали на дуалистическом толковании платоновского текста, полагая, что материя возникает самостоятельно наряду

с Демиургом и лишь затем подлежит оформлению. Однако Евдор Александрийский (I в. до н.э), а за ним Порфирий и Гиерокл полагали, что материя вовсе не отдельна и не независима от Ума, но эманурует одновременно с ним из доразумного Единого. У В.С.Соловьёва присутствует первое, дуалистическое понимание. Однако и в том, и в другом случаях мы находим вполне пантеистическое учение, поскольку материя относится к первоначальному как «самотождественное различие». Если отвлечься от этой явно пантеистической черты философии В.С.Соловьёва, в дальнейшем мы обнаружим учение гностического типа: в результате мирового процесса не происходит «обожения» и спасения твари, но только апокатастасис, только восстановление исходного состояния Божества, т.е. его «возвращение» (в неоплатонической терминологии) в себя.

Кроме того, как и во всех эманационных учениях, здесь есть возможность для истолкования отношений этих двух начал в духе субординационизма. Если сущее само по себе абсолютно просто (т.е. всегда единично), безотносительно и всегда есть только положительное ничто, то первая материя уже имеет в себе (хотя бы пока ещё только потенциально) множественность, существует не само по себе, а лишь в отношении к сущему как такому, и некоторым образом тяготеет к инобытию. Это второе начало даже и именуется уже (первой) материей, что, конечно же, подразумевает некоторое несовершенство. Таким образом, первая материя не только бытийствует как подчинённая сущему как такому и выводимая из него, но также и своим качеством определяется как низшая сущность. Такой субординационизм мы находим у Оригена²³², с которым много сравнивали В.С.Соловьёва²³³. У Оригена вторая ипостась по отношению к первой есть

²³² Юстиниан в письме к Мине цитирует Оригена («О началах»): «Меньше Отца Сын, деятельность Которого простирается только на разумные существа, ибо Он - второй от Отца. Ещё меньше Св.Дух, воздействующий только на святых. Поэтому сила Отца больше силы Сына и Святого Духа, и сила Сына больше силы Св.Духа, и опять, гораздо выше сила Святого Духа, чем прочих святых» (Ориген. О началах. Пер. Н.Петрова. - Рига, 1936. - С. 72.). В латинском издании Руфина это место подверглось редакции.

²³³ См., например: Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьёв // «Вера и разум», филос. отд. - 1902. - № 24.

хотение по отношению к мысли или действие по отношению к потенции. При этом вторая ипостась сближается со множественностью, характерной для тварного мира. Кроме того, Ориген говорит не о рождённости, но о вечной рождаемости Сына от Отца, неотделимой от самой сущности Отца. Такой взгляд присущ также Я.Бёме: «Сила Отца рождает Сына извечно. Если бы только Отец перестал рождать, то Сына больше бы не стало, и если бы Сын больше не сиял в Отце, то Отец стал бы мрачной долиной»²³⁴. Т.е. эта та же диалектическая необходимость, которую мы наблюдаем в системе В.С.Соловьёва. И на Оригена, и на В.С.Соловьёва, по-видимому, повлияли гностические учения, в которых субординационизм в отношении ипостасей личного Бога выражен наиболее ярко. Субординационизм в учении о первоначале присутствует, конечно же, во всей античной философии, начиная с Платона. Однако именно у гностиков речь идёт о личном Боге. К тому же, В.С.Соловьёв вопросы происхождения зла и тварного мира также решает чисто гностически.

Различая в первоначале или сущем сущее как такое и первую материю, В.С.Соловьёв приходит к трём определениям: 1) свободно сущее (сверхсущее как такое), 2) необходимость или непосредственная сила бытия (первая материя) и 3) бытие или действительность как их общее произведение или взаимоотношение. Это также последовательно диалектический вывод²³⁵. Эти три определения выражают самопроявление абсолюта, которое, как мы видели выше, есть его необходимость или сущность. Всякое самопроявление, говорит В.С.Соловьёв, включает в себе три момента: 1) проявляющееся в себе или о себе, где проявление заключается в скрытом или потенциальном состоянии; 2) проявление как

²³⁴ Вер Г. Ук. соч. С. 121.

²³⁵ А.Ф.Лосев пишет: «Диалектика требовала, что если имеются две противоположности, то, во-первых, каждая из них есть именно она сама, а не что-нибудь другое, то есть что каждая из них своя собственная и ни на что другое не сводимая субстанция. А во-вторых, диалектика требовала, чтобы эти две противоположности, несмотря на их субстанциальную специфику и самостоятельность, сливались в таком синтезе, в котором уже нельзя было различать эти две противоположности, который представлял собой

такое, т.е. утверждение себя в другом, «обнаружение, определение или выражение проявляемого, его Слово, или Логос»; 3) возвращение проявляющегося в себя, или его самонахождение в проявлении. Иными словами, «абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)»²³⁶. Почти в таком виде мы находим триадическое развитие предмета у Прокла: 1) пребывание в себе (причина, неделимое единство, отчее начало, потенция); 2) выступление из себя, или эманация за свои пределы (причинение или действие на иное в виде причины, переход из единства во множество, материнское начало, энергия); 3) возвращение из инобытия в себя (возведение расторгнутого множества в неделимое единство, расчленённое единство, эйдос или структурная сущность)²³⁷. У В.С.Соловьёва это «в-себе-бытие», «для-себя-бытие» и «у-себя-бытие». В сущности, так же выглядит самопроявление абсолюта у Гегеля. Однако в виду резкой критики В.С.Соловьёва в адрес гегелевского понимания явления едва ли можно признать их схемы существенно тождественными. В гностицизме учение о самопроявлении абсолюта выражено наиболее ярко. Собственно, весь мировой процесс гностики представляли как самопроявление Бога. Здесь нет обожения твари, но есть только намеренное выступление абсолюта из себя (хотя в результате этого выступления и происходит трагическое падение божественности и возникновение тварного мира) и его апокатастасис, или возвращение в себя же. При этом никакая материя и никакая тварь не спасаются и не возвышаются. В.С.Соловьёв, как христианский мыслитель, конечно же, имел в виду спасение материи. Однако эта материя уже содержится предначально в самом абсолюте, и тварный мир есть, таким образом, часть божественности в состоянии отпадения от

совершенно новое и оригинальное качество, но который всё же оставался условием возможности для появления из него первоначальных двух противоположностей» (Лосев А.Ф., 1992. С. 55-56.).

²³⁶ Соловьёв В.С., 1990. Т. II. С. 242.

²³⁷ См.: Лосев А.Ф., 1995. С. 158.

абсолюта. И исход мирового процесса у В.С.Соловьёва состоит именно в самовосстановлении абсолюта, а не в спасении чего-то, внешнего по отношению к нему. Так что здесь у философа — совершенно гностическая концепция самопроявления абсолюта, с введёнными в неё (непреднамеренно) элементами пантеизма.

Причиной самопроявления абсолюта, по В.С.Соловьёву, является любовь. Абсолютное начало с необходимостью есть любовь по своей природе. Эта любовь есть его стремление к своей противоположности, т.е. к бытию; таким образом любовь есть принцип множественности²³⁸.

В результате своего самопроявления абсолют предстаёт в виде Троицы, лицам которой В.С.Соловьёв в «Философских началах цельного знания» присваивает следующие имена: эн-соф (положительное ничто), Слово или Логос, Дух Святой. Эти лица суть ипостаси единого сущего. Здесь В.С.Соловьёв следует учению отцов церкви новоникейского (каппадокийского) направления и исповедует в отношении трёх лиц самотождественное различие или саморазличное тождество. Субординационизм у философа присутствует только в отношении сущего как такого, и в тринитарном учении он вполне православен²³⁹. Такое учение о триипостасности, впрочем, было разработано уже в неоплатонизме. Так, Плотин говорит о том, что бог не имеет никаких частей и везде пребывает целиком (Эн., V.1,7-10; VI.5,3,8-15), а о трёх ипостасях говорит Порфирий, ссылаясь на Платона.

Итак, гностическими мы можем считать следующие моменты в учении В.С.Соловьёва об абсолюте:

1) определение абсолюта как положительного ничто;

²³⁸ В «Sophie» София говорит: «Когда ты говоришь, что абсолютная субстанция как такая, по своему определению, даже аналитически, есть единство себя и своего отрицания, - ты лишь повторяешь в абстрактном виде определение великого апостола: Бог есть любовь» (Соловьёв В.С. София. Пер. с франц. и прим. А.Козырева // Логос. - 1993. - № 4. - С. 283.).

²³⁹ «Каппадокийская теория троичности, - пишет А.Ф.Лосев, - есть античная неоплатоническая диалектика трёх ипостасей минус эманация, или минус иерархическая субординация» (Лосев А.Ф., 1992. С. 58.).

- 2) определение абсолюта как скрытой потенции (в т.ч. эн-соф);
- 3) различение в само первоначале сущего как такого и его «первой материи» как эйдоса;
- 4) представление о первой материи как стремлении к инобытию;
- 5) субординационизм в первоначале;
- 6) учение о самопроявлении абсолюта.

Космогония. Ипостаси Троицы, по В.С.Соловьёву, есть способы отношения субъекта к сущности — модусы, или способы, бытия. Сущность есть другое сущего, и, следовательно, сущее есть начало своего другого, или воля. Полагая в первоначальном акте воли сущность как своё и другое, сущий различает сущность не только от себя, но и от своей воли. Чтобы хотеть этого другого, это другое уже должно существовать для него как другое, или представляться ему. Таким образом, второй способ бытия сущего есть представление. Представляемая же сущность как другое получает возможность воздействовать на представляющего, поскольку он есть вместе с тем и волящий. В этом взаимодействии предмет воли (другое), выделенный представлением из сущего, снова соединяется с ним, ибо в этом взаимодействии сущий находит себя в сущности и её в себе; действуя друг на друга, сущий и сущность становятся друг для друга ощутительными, и это взаимодействие есть третий способ бытия — чувство. Сущность определяется как идея сущего, и в этом свете идея как предмет или содержание сущего (сущность) есть 1) как содержание воли сущего — благо, 2) как содержание его представления — истина, 3) как содержание его чувства — красота. Сущее в своём единстве уже включает потенциально волю, представление и чувство. Чтобы эти способы бытия явились как такие, необходимо, чтобы сущее утверждало себя в них как особенных. Однако простой отдельности этих способов бытия быть не может. Следовательно, обособляются не способы бытия, а само сущее как 1) преимущественно волящее, 2) преимущественно представляющее и 3) преимущественно

чувствующее. Таким образом, каждое лицо Троицы есть сущий субъект или ипостась, и только отношение способов бытия у них различно. Первый субъект представляет и чувствует, поскольку хочет; второй хочет и чувствует, поскольку представляет, третий представляет и хочет, поскольку чувствует. Первый субъект есть чистый Дух, второй — Ум (Νοῦς), третий — Душа. Такое развитие тринитарного учения у В.С.Соловьёва усиливает субординационные представления.

Любопытно, что эти отношения иллюстрируются примером из человеческого опыта. Одни люди сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают; другие сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют; третьи прежде всего ощущают, а по ощущению уже представляют и хотят. «Первые суть люди духовные, вторые суть люди ума, третьи — душевные»²⁴⁰. Такое разделение рода человеческого мы находим у гностиков.

Желаемым, чувствуемым и представляемым сущим может быть только всё; таким образом то, что заключается в благе, истине и красоте есть то же всё, и разница между ними только формальная. Благо, истина и красота суть различные виды единства, под которыми для сущего является его содержание, т.е. всё. Всякое внутреннее единство есть любовь, и в этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Однако эти три идеи и соответствующие три способа бытия не в равной степени представляют внутреннее единство: всего сильнее и «внутреннее (интимнее)» является это единство в воле как благо, ибо здесь предмет ещё не выделен из субъекта даже идеально и пребывает с ним в существенном единстве. Первая ипостась — благо — есть единство всего как желаемое, т.е. как любимое, и здесь мы имеем любовь в преимущественном смысле как идею идей: это единство существенное. Истина есть та же любовь, т.е.

²⁴⁰ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров». - СПб., 1994. - С. 133.

единство всего объективно представляемое, идеальное. Наконец, красота есть та же любовь как проявленная или осязаемая, это есть единство реальное. Другими словами, благо есть единство мощное, истина — необходимое, красота — действительное. «Чтобы выразить отношение этих терминов в кратких словах, — говорит В.С.Соловьёв, — мы можем сказать, что абсолютное осуществляет благо через истину в красоте»²⁴¹. В этих трёх идеях Божество осуществляется как всеединое, в котором телесно обитает вся полнота Божества (Кол. 2,9).

Далее у В.С.Соловьёва мы находим учение о трёх сферах божественного бытия: «в... первоначальном единстве своём с Божеством все существа образуют один божественный мир в трёх главных сферах»²⁴² — в зависимости от того, какой из трёх способов бытия (субстанциальный, умственный или чувственный) в них преобладает, или каким из трёх божественных действий (воля, представление, чувство) они по преимуществу определяются. Первая сфера божественного мира характеризуется преобладанием воли, и все существа находятся в единстве воли с Божеством. Эти существа есть чистые духи, и всё их бытие определяется их волей, тождественной с волей Божества. Здесь преобладающий тон бытия есть безусловная любовь, в которой всё — одно. Во второй сфере преобладает представление или умственная деятельность: и полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством. Существа этой сферы есть умы. «Здесь все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга — в представлении или созерцании». Эта сфера есть область божественного Слова — Логоса, — «идеально выражающего разумную полноту божественных определений»²⁴³. Каждое «умное» существо есть определённая идея, имеющая своё определённое место в идеальном космосе. Однако в этих двух первых

²⁴¹ Там же. С. 135.

²⁴² Там же. С. 158.

²⁴³ Там же. С. 158-159.

сферах божественный мир не может иметь своей полной действительности, так как здесь нет настоящего взаимодействия: чистые духи и чистые умы не имеют «в себе сосредоточенного» существования и потому не могут воздействовать на Божество: в первой сфере они только потенциальны, а во второй только идеальны. Этого недостаточно для божественного начала, так как «для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность»²⁴⁴, ибо иначе и не произойдёт диалектического самораскрытия абсолюта как единого — многого. Поэтому Божество выводит свою волю из того безусловного субстанциального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало, «каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия»²⁴⁵. Этот акт и есть акт божественного творчества. В этом учении В.С.Соловьёв сближается с Я.Бёме, который говорил о трёх принципах божественной сущности: в первом принципе Бог предстаёт как «страх-огонь», в котором пульсируют горькие ярость и гнев; во втором Бог-Отец рождает Сына, в котором яростный огонь становится светом любви; в третьем звучит творческое слово Бога. У Бёме божественная воля, изначально существующая в божественном гневе, находит свою творческую противоположность в Сыне и воплощается в третьем принципе.

Таким образом, творение, по В.С.Соловьёву, есть акт обособления идеальных предметов. Впрочем, творение здесь скорее интеллигибельное,

²⁴⁴ Там же. С. 159.

²⁴⁵ Там же. С. 160.

нежели физическое. Учение же о трёх сферах божественного бытия очень близко к гностическому учению об зонах.

Во всех трёх сферах выделяется «действующее божественное начало единства» — Логос. Но только в третьей сфере Логос проявляется как действительное самостоятельное существо, поскольку только здесь объект божественного действия становится актуальным субъектом. «Это второе произведённое единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София)»²⁴⁶. Эта София есть «единое и всё», посредник между множественностью и всеединством. «...Заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободно; присущее ей божественное начало освобождает её от её тварной природы, а эта последняя делает её свободной относительно Божества»²⁴⁷. В космогонии Валентина при возникновении зона Христа все мужские зоны становятся Умами и Словами, Человеками и Христами, а все женские — Истинами, Жизнями, Церквами и Духами.

«Всё» как содержание своего бытия (свою идею) София имеет не от себя непосредственно, но от Божества. Будучи свободной, София желает обладать «всем» от себя, т.е. стремится, «чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная самобытность в обладании этою полнотою». Поэтому София утверждает себя вне Бога, а тем самым «ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением»²⁴⁸. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним

²⁴⁶ «Поскольку она воспринимает в себя Божественного Логоса и определяется им, душа мира есть человечество — божественное человечество Христа — тело Христово, или София» (Там же. С. 163.).

²⁴⁷ Там же. С. 162.

²⁴⁸ Там же. С. 164.

из многих. Когда же мировая душа перестаёт объединять собою всех, — все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов. С обособлением мировой души 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.

Множественность распавшихся элементов природного мира выражается в пространстве. Это пространство не есть только протяжённость (каковая является лишь формой всякого бытия для другого). Пространство есть постоянная и принудительная граница действий всякого существа, где каждый элемент исключается всеми другими и в силу этого занимает определённое место, исключаящее всё другое. Этот распавшийся организм сохраняет своё идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления составляет смысл и цель мирового процесса²⁴⁹.

София не может сама по себе достигнуть всеединства, которое есть объединение множественного мира в некой положительной форме. Эта форма всеединства содержится в Божестве как вечная идея; в мире эта вечная идея должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации составляет внутреннюю жизнь, и начало движения во «всём» есть мировая душа. Таким образом, божественное начало в мировом процессе выступает как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Так происходит соединение божественного начала с мировой душой и рождение вселенского организма как воплощение божественной идеи — Софии. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества, и рядом свободных же актов

²⁴⁹ «Если пространство есть форма внешнего единства природного мира и условие механического взаимодействия существ, то время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего, которая в природе, не будучи данною, по необходимости является достигаемою, то есть как процесс» (Там же. С. 166.).

этот мир должен объединиться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Это единство, таким образом, должно идти не только от Бога, но и от природы. В этом и состоит цель всего бытия.

Ряд соединений божественного начала с мировой душой в природе происходит на разных уровнях, простейший из которых выражается законом всемирного тяготения. Более сложным уровнем является химическое взаимодействие. Таких уровней можно выделить бесконечное множество, но основными эпохами процесса являются:

1) звёздная, или астральная, эпоха — когда космическая материя действием силы тяготения стягивается в космические тела;

2) солярная эпоха — эти тела становятся базисом для развития более сложных сил (т.е. форм мирового единства) — теплоты, света, магнетизма, электричества, химизма, — и вместе с тем расчленяются на гармоническую систему тел, какова солнечная система;

3) теллурическая эпоха — в пределах такой системы обособившийся индивидуальный член её (как наша земля) становится материальным базисом для слияния «единящей формы с осилёнными ею материальными элементами»²⁵⁰ в органической жизни.

Мировая душа достигает в человеке внутреннего соединения с божественным началом (поскольку человек, имея способность постигать внутреннюю связь и смысл (λογος) всего существующего, является в идее как «всё» и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие), но снова утрачивает свою связь с абсолютным и в природном человечестве впадает во власть материального начала. Здесь, как и в начале космогонического процесса, мировая душа является чистой потенцией идеального всеединства.

Для сознания, утратившего внутреннее всеединство, становится доступным только то внешнее единство, которое порождается космическим

действием божественного Логоса на мировую душу как материю мирового процесса. Сознание человека стремится воспроизвести те формы единства, которые были порождены космическим процессом в вещественной природе, и эти формы представляются ему как боги. (В этом смысле новый процесс носит теогонический характер.) Этот процесс развития древней мифологии аналогичен космогоническому процессу. Здесь, как и в космогоническом процессе, выделяются три эпохи:

1) астральная религия — когда мировое единство открывается природному сознанию человечества в астральной форме, и божественное начало почитается как огненный владыка небесных воинств — эпоха звёздопоклонства, или цабеизма; господствующее божество этой эпохи представляется человеческому сознанию безмерно высоким, а потому чуждым, непонятным и страшным ему; это «бог безусловной замкнутости и косности, враждебный всякому движению и живому творчеству»²⁵¹ — Кронос, Молох, в смягчённой форме — Аллах мусульман;

2) солярная религия — религия солнечного божества, совершающего подвиги (Кришна, Мелькарт, Геркулес), побеждённого врагами и умирающего (Озирис, Аттис, Адонис), и, наконец, воскресающего (Митра, Персей, Аполлон);

3) фаллическая религия — «божественное начало является как начало природного органического процесса вне человека и в нём самом; идея единства... принимает форму родового единства органической жизни, и особенное религиозное значение получает тот естественный акт, которым это единство сохраняется»²⁵² (Шива, Дионис)²⁵³.

²⁵⁰ Там же. С. 171.

²⁵¹ Там же. С. 175.

²⁵² Там же. С. 176.

²⁵³ «...В религиях фаллических душа наконец возвращается к своему собственному материальному началу, и высшее природное проявление мировой связи находит в сложном единстве родовой органической жизни... Но эта родовая жизнь, это единство рода, поддерживаемое только постоянно возобновляющимся процессом рождения, это единство, никогда в действительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здесь на счёт жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя её, так что жизнь рода есть смерть особи), - это дурное, отрицательное единство родовой жизни

Результатом теогонического процесса является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не через посредство космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека «через внутреннее усвоение и развитие божественного начала» образует собственно исторический процесс человечества. «Первыми двигателями» исторического процесса являются три великие народа древности — индусы, греки и иудеи²⁵⁴.

Божественное начало может трояким образом действовать на отделившееся от него и укрепившееся в злой воле человеческое начало: 1) подавлять его внешним образом; но при этом подавлять только проявления злой воли, а не самую волю, которая как внутренняя сила не может быть уничтожена внешним действием. Поэтому внешнее действие Логоса на человека в теогоническом процессе является недостаточным (культ

не может удовлетворить мировой души, которая в человеке уже достигла способности внутреннего, положительного единства» (Там же. С. 177).

²⁵⁴ В Индии человеческая душа впервые освобождена от власти космических сил и опьянена своей свободой; эта душа «свободно грезит, и в этих грёзах все идеальные порождения человечества уже заключены в зародыше, все религиозные и философские учения, поэзия и наука, но всё это в безразличной неопределённости и смешении, как бы во сне всё сливается и перепутывается, всё есть одно и то же, и потому всё есть ничто» (Там же.). Буддизм есть последнее выражение индийского сознания: всё существующее и несуществующее есть лишь иллюзия и сон. Это — «самосознание души в себе самой, потому что в себе самой как чистая потенция, в отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто» (Там же. С. 178). Душа здесь, собственно, отрекается от существования.

В греко-римском мире душа свободна уже не только от внешних космических сил, но и от самой себя, от своего субъективного самосозерцания (в которое она погружена у индусов). Эта греческая душа вновь воспринимает действие божественного Логоса, но уже не как внешнюю космическую или демургическую силу, а как силу чисто идеальную, внутреннюю. Здесь душа ищет единое и общее (свое истинное содержание) «не в пустом безразличии своего потенциального бытия, а в объективных созданиях, осуществляющих красоту и разум, - в чистом искусстве, в научной философии и в правовом государстве» (Там же.). Однако объединение человечества и вселенной здесь происходит только в идее; божественная идея ещё не проникает в существо души и не покрывает её действительности. Две сферы (мир чистых безличных идей и материальный мир) не находят примирения. Это мирозозерцание (вершиной которого является платонизм) требует, чтобы человек ушёл из ложного мира материи, но это невозможно, потому что это значило бы уйти от собственной души, которая живёт и страдает в этом мире.

В иудействе божественное начало открывается человеческой душе как живой субъект, как «я». Весь Ветхий Завет есть история личных отношений Бога с представителями иудейского народа. Здесь отмечается «последовательность трёх степеней» (Там же. С. 183): 1) патриархи Авраам, Исаак и Иаков верят в личность Бога и живут этой верой; 2) Моисей, Давид и Соломон получают откровения личного Бога и стараются провести эти откровения в общественную жизнь и религиозный культ иудеев; это - внешний завет с Израилем; 3) пророки возвещают внутреннее соединение Божества с человеческой душой в лице Мессии.

природной религии только ограничивает самоутверждение человека и заставляет его подчиниться высшим силам, но его злая воля остаётся неизменной); 2) просвещать человека, возбуждая разумную потенцию его души и открывая ей истину подлинного бытия. Таково идеальное действие Логоса у культурных народов древнего мира. Однако отвлечённая идея ещё не может подавить личной жизненной воли; 3) перерождают человеческую душу — так, чтобы Логос родился в самой душе. «И так как душа в природном человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, то есть божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек»²⁵⁵. Божественное начало «силою духовного тяготения» связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума и, наконец, органически соединяясь с душой, рождается как новый духовный человек.

Итак, в космогоническом учении В.С.Соловьёва, как и в гностических концепциях, ничто не возвышается и ничто не преобразуется, но происходит восстановление изначального состояния Божества — апокатастасис. В то же время этот процесс носит предумышленный характер, поскольку причиной его является «выступление» Божества, т.е. его самопроявление, движущей силой коего является любовь. В то же время материальный мир отпадает от Божества, стремясь утвердиться в своей самости. И это — ничто иное, как грехопадение, причём грехопадение происходит с самим же Божеством (поскольку более ничего и нет). Здесь мы находим решение вопроса о происхождении зла. Зло, по В.С.Соловьёву, не есть нечто самостоятельное, но только состояние отпадения от Божества, в котором оказывается материя. В ранней рукописи «Sophie» философ говорит, что материя самоутверждается, возбуждая в себе демоническую силу. Однако эта

²⁵⁵ Там же. С. 181.

демоническая сила не является чем-то внешним по отношению к материи, а есть её тяготение к состоянию множественности. Таким образом, у В.С.Соловьёва мы находим чисто гностическое решение проблемы зла: грешит само Божество, и само же Божество только и способно искупить свой грех.

Софиология. Учение В.С.Соловьёва о Софии представляет собой ключевой момент в понимании его философии. Кроме того, это учение весьма важно для философа в личностном плане. Поэтому во все периоды своего творчества В.С.Соловьёв обращается к софийной проблематике. Общепринятое мнение об эволюционировании взглядов философа в данном случае верно только отчасти. Вернее всего, пожалуй, будет сказать, что эволюцию претерпевал метод этого автора, тогда как общая софийная концепция и неразрывно связанное с ней личностное отношение автора пребывало неизменным. Сводка соловьёвских пониманий Софии даётся уже в его ранней рукописи «Sophie», которая своей многоплановостью присутствующих в одно и то же время трактовок Премудрости Божьей весьма напоминает гностические тексты.

А.Ф.Лосев выделяет десять софийных аспектов у В.С.Соловьёва:

- 1) домировая и внемировая нетварная София;
- 2) богочеловеческая София, тварная и нетварная одновременно;
- 3) космический аспект София как разумная духовная благоустроенность космоса в целом;
- 4) антропологический аспект — такая же благоустроенность в человечестве;
- 5) универсально-феминистический аспект — «вечная женственность»;
- 6) интимно-романтический аспект;
- 7) эстетически-творческий аспект — красота, которая должна спасти мир;

8) эсхатологический аспект — образ «Жены, облечённой в солнце» (Апок. XII, 1-4.);

9) магический аспект;

10) национально-русский аспект.

Разумеется, такая классификация аспектов софийности у В.С.Соловьёва не может считаться раз навсегда данной (да и сам А.Ф.Лосев не прочь внести кое-какие дополнения), но основные философски значимые моменты соловьёвской софиологии выделены очень чётко, и нам следует разобраться с ними несколько подробнее.

Прежде всего, София есть материально-телесная сущность Абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая, т.е. такая же несотворённая, как и сам Абсолют. В этом отношении София есть не что иное как само Божество, и материальность этой Софии, по-видимому, только умопостигаемая. Такое понимание весьма близко к гностическому.

Однако в то же время говорится о Софии, возникающей в инобытии, которое есть уже тварь. Поэтому и София воплощается здесь в материи вещественной и сотворённой, т.е. является в одно и то же время тварной и нетварной. В своём сочинении «Россия и вселенская Церковь» (1889) В.С.Соловьёв трактует о «тройном воплощении Божественной премудрости» (в христианских догматах представленная Святой Девой, Христом и Церковью). Таким образом, эта София — тварно-нетварная. В силу этого телесно-материального момента к Софии оказывается ближе человек, нежели ангелы (так как ангелы лишь умопостигаемы, но не телесны).

Нетварная София субстанциально единсущна Абсолюту и объяснить её происхождение можно только эманацией из Божества. Таковую именно Софию мы наблюдаем в гностических системах. В.С.Соловьёв здесь ближе к гностицизму, нежели к православию, ибо последнее потребовало бы признания Софии четвёртой ипостасью абсолютной персоны. (Нечто подобное, впрочем, как раз и происходит в православии, но такая концепция

уже выходит за рамки рационального христианского учения.) Второй аспект, тварно-нетварная София, представляет собой типично гностическое совмещение концепций эманации и креации: единосущная Божеству София действует в инобытии, т.е. должна рассматриваться именно как тварь.

Далее, София есть разумная духовная благоустроенность космоса, т.е. платоновская Душа. Здесь возникает опасность пантеизма, избежать которой можно, только имея в виду второй, гностический, аспект софиологии. Практически во всех гностических учениях самый космос предстаёт как объективация чувственных переживаний Софии. Такой же духовной благоустроенностью является София для человечества, что вполне понятно при соборной концепции человечества, которая для В.С.Соловьёва несомненна. Представление о человеческом обществе как о едином живом существе у В.С.Соловьёва происходит от О.Конта, за тем исключением, что Конт не считал свой общечеловеческий организм Софией. В своём докладе об О.Конте²⁵⁶ философ утверждает, что контовское человечество есть христианское богочеловечество — исконная вера русского народа, который даже строил софийные храмы в Новгороде и Киеве. О.Конт считал общечеловеческий организм женским началом, которое не только совмещает в себе всех умерших и живущих, но и вечно порождает человеческие поколения, являясь для них матерью. Вслед за Контом и В.С.Соловьёв признаёт в этом смысле Софию женским началом, здесь ещё не имеющим интимно-романтической трактовки.

Об интимно-романтическом аспекте Софии у В.С.Соловьёва мы скажем ниже в связи с вопросом о его личностном мироощущении.

Эстетически-творческий и эсхатологический аспекты понимания Софии взаимосвязаны. Здесь В.С.Соловьёв использует любимую им символику Апокалипсиса (XII, 1.1): София предстаёт как «жена, облечённая в солнце»; этот образ толкуется как принцип космической красоты

²⁵⁶ Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т.9. - СПб., 1907. - С. 190.

(несомненно, традиция, идущая от Платона), который не может быть побеждён никакими злыми силами и который обязательно приведёт к спасению мира. В «Трёх разговорах» этот же образ появляется в последние времена среди тьмы и указывает путь после соединения церквей. Таким образом эсхатологии предшествует эстетически-творческий момент, поскольку именно красота должна спасти весь мир.

Помимо всего вышеизложенного, Вл. Соловьёв, по словам А.Ф.Лосева, «пользуется Софией как некоторого рода орудием в борьбе с другими силами бытия и для привлечения их к соучастию в его молитвенной акции»²⁵⁷. С.М.Соловьёв²⁵⁸ приводит даже текст под названием «Молитва об откровении великой тайны»²⁵⁹, по-видимому, написанный В.С.Соловьёвым под влиянием гностических текстов, для ознакомления с которыми он специально был откомандирован в Лондон (1875 г.). Здесь мы сталкиваемся с магическим поэтизированием у В.С.Соловьёва. Именно такого рода молитвы и гимны были весьма распространены у гностиков.

Наконец, В.С.Соловьёв утверждал преимущественно русский характер религиозного почитания Софии: «Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциальной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом). Тесно связывая святую Софию с Богородицею и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчётливо

²⁵⁷ Лосев А.Ф., 1990. С. 243.

²⁵⁸ Соловьёв С.М. Ук. соч. С. 97.

²⁵⁹ «Молитва об откровении великой тайны

Во имя Отца и Сына и Св Духа.

Ain — Soph, Jah, Soph-Jah.

Неизречённым, 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 глубину Сиона, да обретём бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской.

Пресвятая божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизречённую и благодатною первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш своим сиянием, огнём любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и в мире, восстанавливая полноту веков, да покроется глубина пределом, и да будет Бог всё во всё» (Там же. С. 97).

различало её от Того и Другой, изображая её в образе Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрождённого человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества... Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества — наряду с Богородицей и Сыном Божиим — русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской»²⁶⁰.

Развитое учение о софийности впервые присутствует у Платона. Основное определение софии у этого философа сводится на указание ума и смысловой сферы вообще в аспекте практической и технической направленности. «В таком виде, — пишет А.Ф.Лосев, — софия существует или может существовать решительно везде — и в чувственно-материальной области, и в душе индивидуального человека, и в общественно-государственной жизни, и во всём чувственно-материальном космосе, и в космосе умопостигаемом»²⁶¹. Учение о Софии как об умопостигаемо-материальной воплощённости Логоса было развито в античном неоплатонизме. Плотин (Епн., V 8, 3-6) говорит о чистой умопостигаемой сфере, в которой есть своё собственное, также умопостигаемое, становление, или жизнь. Поэтому и ум трактуется у Плотина как соединение смыслового бытия и жизни, то есть как живое существо. Прокл формулирует это учение о жизни ума в виде диалектической триады. Неоплатоническая софия имеет только категориальный смысл и является завершением учения об Уме, не содержа ничего личностного и, уж тем более, человеческого. Гностицизм совмещает античный натуралистический персонализм с абсолютным персонализмом христианства. С одной стороны, София трактуется здесь как последнее развитие личностного Абсолюта или его «полноты» (плеромы). Однако при этом гностическая София склонна к грехопадению, после

²⁶⁰ Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. - М., 1911. - С. 371-372.

²⁶¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. (Т. VII. Кн. 2.) - М., 1994. - С. 225.

которого она раскаивается и пытается вернуться в лоно божественности²⁶². Гностицизм, который не был единой религиозной системой, выработал несколько типов понимания Софии: 1) валентинианская София, которая пожелала иметь общение с Отцом, игнорируя упорядоченность плеромы; 2) София, отвергающая предназначенного ей плеромой супруга и творящая из себя мысль, которая оказывается основой её миротворения; 3) София, создающая мир и его движущие принципы, которые отождествляют себя с Абсолютом; 4) София, которая не только руководит земными делами, но и сама в них участвует — а) временно согрешающая София, предстающая как публичная женщина (у Симона Волхва); б) София как вечный покровитель человеческого грехопадения (у каинитов). При этом, как говорит А.Ф.Лосев, «София формально остаётся везде одной и той же, а именно абсолютным божеством в его полном единстве с чисто человеческими несовершенствами»²⁶³. Для В.С.Соловьёва, по-видимому, имело значение также библейское учение о Софии (Прем. Сол. VII.25; Ис. Сир. XXIV.3; Притч. VIII.27-31, IX.1 и др.). В «Притчах Соломоновых» София прежде всего личность, в которой Бог осуществляет сам себя. София — тело Бога и его материя, которые от него неотделимы и потому также есть Бог. Будучи телом Божиим, София является первообразом для всего телесного и материального вне Бога. Библейская София — это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого, куда В.С.Соловьёв относит Св. Деву, Христа и Церковь. Это — последовательно персоналистическая София, которая в первую очередь есть личность, а не разум и не мышление.

В христианстве София понимается прежде всего богочеловечески, поскольку осуществлённость мудрости мыслится и в самом Боге как Дух

²⁶² А.Ф.Лосев замечает: «Такой портрет Софии строго мыслящим языческим философам казался нелепым, поскольку они не чувствовали трагизма в материально-чувственном представлении абсолютного божества; а для христианской ортодоксии подобного рода повести о происхождениях Софии, конечно, представлялись не только ересью, но и полным отпадением от христианства...» (Там же. С. 228.).

²⁶³ Там же. С. 303.

Святой, и в человечестве — как Христос (1 Кор. 1:21-24; II:4-16; Еф. III:8-12; Лук. XI:49 и др.)²⁶⁴. София здесь есть абсолютная личность, существующая до миротворения, но телесно и буквально осуществлена в человеке. Византийское православие понимает Софию-Премудрость по преимуществу как Слово, т.е. как Христа. Как отмечает Г.Флоровский, «вплоть до XV в. под именем Премудрости разумели в Византии Христа, Слово Божие»²⁶⁵; «и на Руси хорошо знали, что Константинопольская София есть храм Слова, — «иже есть Премудрость Присносущное Слово»²⁶⁶ (по замечанию Антония Новгородского (нач. XIII в.).

Следует сказать также об учении о Софии у Я.Бёме. Его София есть четвёртая ипостась Бога²⁶⁷, «зерцало Его мудрости» и «Богом выдохнутая сила». У Я.Бёме София также сближается с Логосом: «... вечная сила как божественное дыхание или речь излилась и стала очевидной, и в этом излиянном слове стоит внутреннее небо и зримый мир, вместе со всеми сотворёнными существами...»²⁶⁸.

У В.С.Соловьёва София в одно и то же время имеет и категориальный, и личностный смыслы. Поэтому его София, будучи божественным предикатом, в то же время мыслится драматически-человечески, и даже вступает в интимные отношения с представителями рода человеческого. Однако в виду резко заявленной склонности к грехопадению и понимания её как Вечной Женственности София у В.С.Соловьёва ближе всего к гностическому пониманию.

²⁶⁴ Например: «...и вы во Христе Иисусе, который сделался для нас премудростью от Бога» (1 Кор. I:30.).

²⁶⁵ Флоровский Г. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Альфа и Омега. — 1995. - № 1 (4). - С. 145.

²⁶⁶ Там же. С. 147-148.

²⁶⁷ Я.Бёме пишет: «...(1) безначальная воля зовётся извечный Отец; (2) а обретенная, выраженная воля бездна зовётся Его рождённым или единственным Сыном, ибо он — безосновное сущее, в котором бездна становится основанием; (3) и выход безосновной воли посредством выраженной воли Сына или сущего зовётся Дух; ибо он проводит выраженное сущее из самого себя в дело и жизнь воли, как жизнь Отца и Сына; (4) и вышедшее есть радость, как обретение вечного ничто, потому что тут Отец, Сын и Дух видят и обретают себя внутри, и зовётся оно Божья мудрость (София) или же наглядность» (цит. по: Вер Г. Ук. соч. С. 123.).

²⁶⁸ Там же. С. 126.

Все эти аспекты софиологии играют важную роль в философских построениях В.С.Соловьёва и, в конце концов, служат одному — выражению концепции всеединства. Однако София важна для него не только как метафизическая категория или объект религиозного чувства. В.С.Соловьёв претендовал на исключительные интимно-личные отношения с Софией как персоной. Об этом мы скажем ниже.

Как известно, В.С.Соловьёв имел некие мистические «свидания» с Софией: в 1862 г. (в 9-летнем возрасте), в 1875 г. в Британском музее и в Египте; в 1896 г. озеро Сайма в Финляндии также было для него явлением Софии. Эти «теофании» В.С.Соловьёв описывает в поэме «Три свидания» (1898). Вообще, изучая личностный аспект отношения В.С.Соловьёва к Софии, лучше всего обратиться к его поэтическому творчеству. По словам С.Н.Булгакова, «в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьёва только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией»²⁶⁹.

Итак, перед нами некий мистический роман. В.С.Соловьёв влюблён в Софию, и именно Софию во втором аспекте классификации А.Ф.Лосева, и претендует на взаимность. При этом философ стремится оградить себя от ложного понимания его концепции в том смысле, что в само Божество вносится женское начало. В.С.Соловьёв говорит: «... 1) перенесение плотских, животнo-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая мерзость и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, «глубины сатанинские» последних времён); 2) поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двумыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко 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

²⁶⁹ Булгаков С.Н. Владимир Соловьёв и Анна Шмидт / Тихие думы. - М., 1996.

восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты»²⁷⁰. Итак, служит объектом поклонения и является В.С.Соловьёву именно София второго аспекта.

Эта тварно-нетварная София, имеющая богочеловеческое достоинство, однако, назначает свидания В.С.Соловьёву и пишет ему записки (С.М.Соловьёв говорит, что «он, посредством медиумического письма, получает откровения от небесных духов и самой Софии»²⁷¹). Однако как возможны такие отношения? С.Н.Булгаков²⁷² ставит даже вопрос таким образом: естественным и единственным возлюбленным и женихом богочеловеческой Софии может являться только богочеловек Христос. В виду таких отношений считал ли себя В.С.Соловьёв второй ипостасью Божества, воплощённым Логосом, т.е. Христом? Сам С.Н.Булгаков, отвергнув возможности сумасшествия и «недоброкачества» мистического опыта В.С.Соловьёва, попадает в крайнее затруднение, ибо ничего более не остаётся, как признать, в самом деле, В.С.Соловьёва воплотившимся Логосом.

Сам В.С.Соловьёв избегал говорить что-либо о своём мистическом романе в философских сочинениях, и судить о нём мы можем только по его поэтическому творчеству, откуда, разумеется, не удаётся сделать какого-либо философски основательного заключения. Есть, впрочем, одно исключение, которое как раз и даёт ответ на вопрос о том, кем же всё-таки ощущал себя философ. Это — ранняя неопубликованная рукопись «Sophie», которую подробно разбирает в своей книге С.М.Соловьёв.

Здесь В.С.Соловьёв утверждает два типа любви, присущие всякому вообще существу: любовь восходящая, испытываемая субъектом к более совершенному, чем он, существу, и любовь нисходящая — к менее совершенному. Истинным и единственным женихом Софии Урании

²⁷⁰ Соловьёв В.С. Стихотворения. 7-е изд. - М., 1921. Предисловие.

²⁷¹ Соловьёв С.М. Ук. соч. С.97.

²⁷² Булгаков С.Н. Владимир Соловьёв и Анна Шмидт / Тихие думы. - М., 1996.

является, конечно же, богочеловеческий Христос. Однако в то же время София «находится в непосредственных отношениях с избранниками человечества (необходимо мужчинами, так как она женщина), которые любят её 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 нисходящей, эти, в свою очередь, являются предметом восходящей любви для множества мужских индивидуумов и т.д.»²⁷³. Именно таким избранником «первосвященником человечества», видимо, и считал себя В.С.Соловьёв.

Это учение о Софии включено в концепцию всеединства. Через своего избранника София связана с человечеством, которое составляет единую соборную Церковь. Человечество ближе к богочеловеческой Софии, нежели ангелы, так как с Софией его объединяет тварность, тогда как ангелы только духовны.

Сотериология. Сотериологическое учение В.С.Соловьёва включено в его концепцию всеединства и является частью космологического процесса. Процесс развития всеединства происходит в форме сознания и свободной его деятельности. В человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Имея способность постигать внутреннюю связь и смысл (λογος) всего существующего, человек является в идее как «всё» и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. Человек носит в своём сознании вечную божественную идею и вместе с тем неразрывно связан с природой внешнего мира, а потому является естественным посредником между Богом и материальным бытием, «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, устройтелем и организатором

²⁷³ Там же. С. 123.

вселенной»²⁷⁴. Человек 1) имеет в себе стихии материального бытия; 2) имеет идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом; 3) является как свободное «я», могущее склониться к любой из сторон. Поэтому человек имеет ту же «внутреннюю сущность жизни», что и Бог — всеединство. Однако он хочет иметь эту божественную сущность от себя и отпадает от Бога в своём сознании. Тем самым человек подпадает под власть материального начала. Утвердившись в своей самости, человек находит себя в чужом и враждебном мире. Теперь он теряет организующее начало своего внутреннего мира, и его сознание обращается в хаос.

Человеческое сознание является простой формой, ищущей своего содержания. Это содержание здесь является как нечто внешнее, что сознание должно ещё сделать своим. «Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчинённого естественному порядку человечества»²⁷⁵. Начало зла, т.е. исключительное самоутверждение, внешним образом «осиленное» в космическом процессе, теперь выступает как сознательное свободное действие индивидуального человека, и новый процесс имеет своей целью внутреннее нравственное преодоление этого злого начала.

Зло и страдание, по В.С.Соловьёву, имеют внутреннее, субъективное значение: они существуют в каждом существе и для него. «Они, — пишет философ, — суть *состояния* индивидуального существа: а именно, зло есть напряжённое состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей всё другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли...»²⁷⁶

Материя, имея божественную ипостасную природу, утверждает в Боге, и, утверждаясь в Боге, остаётся божественной. Однако, желая

²⁷⁴ Соловьёв В.С., 1994. С. 172.

²⁷⁵ Соловьёв В.С., 1994. С. 173.

²⁷⁶ Там же. С. 154.

утвердиться сама по себе или сама в себе, она отпадает от Бога и становится материальным миром множественности, который мы знаем как наш физический мир.

2.3. Этика

Этика у В.С.Соловьёва тесно связана с метафизикой. Его теургия как «третье отделение» философии подразумевает преобразование человечества в красоту, которое достигается любовью. В.С.Соловьёв имеет в виду любовь половую — Эрос, — каковая только и соответствует основной задаче концепции всеединства — упразднению «самости в полном жизненном общении с другим»²⁷⁷. Цель половой любви, по В.С.Соловьёву, состоит в рождении не физическом, но духовном, телесном преобразении, апокатастасисе, воскрешении мёртвых. При этом, однако, хотя В.С.Соловьёв и ратует за преобразённую телесность, смертное тело человека, пребывающее во власти тления, не вызывает у него положительных эмоций. Здесь — причина его расхождения с Н.Ф.Фёдоровым, который собирался заниматься воскрешением непреобразённого человечества. Половая любовь, будучи наиболее интенсивной, оказывается и наиболее действенной, поскольку именно Эросу принадлежит преображающий, богочеловеческий путь.

Для всей философии В.С.Соловьёва свойственно ощущение любви как бытийственной реальности, связанное с чувством мистической причастности единству мира. Любовь в человеке не есть собственно и исключительно человеческая любовь, но, по словам А.П.Козырева, «нечто привходящее, онтологически сущее, в полной мере от самой природы и человека не зависящее, объемлющее его»²⁷⁸. Эта любовь у В.С.Соловьёва не есть личностный человеческий аффект, но восхождение к апофатической тайне Абсолюта, причём стремится определить понятийно, что есть любовь в своей

²⁷⁷ Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. - М., 1991. - С. 82.

сущности и в своих проявлениях²⁷⁹. Сходным образом Иоанн Лествичник предупреждает, что на тридцатой (последней) ступени восхождения по духовной лестнице стяжания истины познающий приближается к тайне любви, а «кто хочет говорить о любви Божией, тот покушается говорить о Самом Боге; простирать же слово о Боге погрешительно и опасно для невнимательных»²⁸⁰.

В ранней рукописи «Sophie» (которую А.П.Козырев называет «исходный материал, своего рода черновой набросок для всей последующей метафизики Соловьёва»²⁸¹) В.С.Соловьёв говорит, что любовь половая (природная) обладает стихийной силой, но ей чужда универсальность интеллектуальной любви, к которой относятся патриотизм, любовь к человечеству и любовь к Богу. Высшая, абсолютная любовь есть синтез любви половой и любви интеллектуальной: «Её предметом должно быть существо индивидуальное, данное нашим чувствам, но представляющее собой всеобщее начало, или являющееся воплощением этого начала»²⁸², то есть София. Отсюда происходит идея восходящей и нисходящей любви, которая развивается в «Смысле любви». «Если в основе вечной Женственности, — пишет философ, — лежит чистое ничто, то для Бога это ничто вечно скрыто воспринимаемым от Божества образом абсолютного совершенства. Это совершенство, которое для нас ещё только осуществляется, для Бога, т.е. в истине, уже есть действительно». Восходящей любовью мы любим в Софии живой идеал божественной любви и стремимся к реализации идеального единства, которое составляет цель космического и исторического процессов. «Полная же реализация,

²⁷⁸ Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели. — Вопросы философии. - 1997. - № 5. - С. 61.

²⁷⁹ Ап. Павел, не давая понятийного определения любви, описывает её проявление в человеке: «Любовь долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине» (1 Кор. 13:4-6).

²⁸⁰ Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы Лествица... - Сергиев Посад, 1908. - С. 246.

²⁸¹ Козырев А.П. Ук. соч. С. 61.

превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной Женственности будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением человека с Богом»²⁸³.

Таким образом, в «Sophie» в непосредственные отношения с Софией могут вступать только избранники, среди которых выделяется великий первосвященник (Папа), в то время как «Смысл любви» более демократичен, и здесь контактировать с Софией может каждый человек. Тема воскрешения умерших в «Sophie» не имеет ясного выражения. Речь здесь об этом идёт как о естественном процессе и увязывается с развитием нервной системы человека, которая формирует его эфирное тело и, давая «больше эфирных и психадических флюидов, даёт больше материала для воплощения духов»²⁸⁴ Этот оккультный пассаж, по-видимому, явился следствием влияния немецких мистиков, у которых воскресение понималось как восстановление эфирного, душевного тела, а не земного и материального. Так, М.Экхарт полагал, что воскреснет и соединится с Богом только сущность человеческого тела, поскольку к Богу возвращается только то, что из Бога произошло. В более поздние годы В.С.Соловьёв возвращается к этому представлению под влиянием учения Н.Ф.Фёдорова, личное знакомство с которым произошло в 1881 г. С.Г.Семёнова²⁸⁵ небезосновательно утверждает, что с начала 80-х гг. вплоть до «Смысла любви» (1893-1894 гг.) основная интуиция философии В.С.Соловьёва оставалась «фёдоровской».

В некоторых моментах этика В.С.Соловьёва сближается с этикой Григория Нисского²⁸⁶. Этические воззрения Григория Нисского вели к предпочтению девства и аскезы перед христианским браком. Согласно этому

²⁸² Соловьёв В.С. Sophie. Второй диалог. Космический и исторический процесс. — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. - Л. 80.

²⁸³ Соловьёв В.С., 1991. С. 145.

²⁸⁴ Соловьёв В.С. София. Начала вселенского учения. — Логос. - 1991. - № 2. - С. 193.

²⁸⁵ Семёнова С.Г. Николай Фёдоров. Творчество жизни. - М., 1990. - С. 107.

²⁸⁶ См.: Тихомиров Д. Григорий Нисский как моралист. - Могилев, 1886.

богослову, любовь и ненависть есть два рода расположения души. У В.С.Соловьёва также «ненависть есть лишь модификация любви и не имеет независимого происхождения. Ненависть происходит из эгоизма, а эгоизм — это исключительная любовь к себе»²⁸⁷. Из этого положения философ выводит два рода любви: любовь отрицательная, или ненависть, и любовь в собственном смысле (положительная). Григорий Нисский утверждал также, что различие полов в человечестве не относится к образу Божьему в человеке, а есть следствие грехопадения; образ Божий запечатлён в духовно-разумной природе человека, а не в его чувственной природе, к которой и относится половое различие. Половое различие как животное свойство Бог внёс в природу человека в предвидении его грехопадения²⁸⁸. Сходным образом В.С.Соловьёв полагает, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не мог быть только мужчиной или женщиной, а должен быть высшим единством обоих»²⁸⁹. Задачу половой любви философ видит в восстановлении этого утраченного единства.

Целью половой любви, таким образом, является установление всемирной сизигии или сизигического отношения «активного человеческого начала (личного) с воплощённой в социальном духовно-телесном организме всеединою идеей»²⁹⁰. Здесь В.С.Соловьёв следует традиции «брачной мистики» «Песни Песней», сочетающейся с «мистикой глубины» европейских мистиков — М.Экхарта, И.Таулера, Я.Бёме. Самое понятие «сизигия» (греч. *συσυγία* — чета, пара), по-видимому, заимствовано философом у гностиков-валентиниан²⁹¹. Вводя этот термин, философ делает оговорку: «Я принуждён ввести это новое выражение, не находя в

²⁸⁷ Соловьёв В.С. Второй диалог. Космический и исторический процесс. — РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19.

²⁸⁸ Это мнение не является общепринятым в христианской антропологии. Например, Августин не разделял его, полагая, что брачная чета мужчины и женщины изначально входила в божественный план человека.

²⁸⁹ Соловьёв В.С., 1991. С. 122.

²⁹⁰ Там же. С. 158.

²⁹¹ Работа «Смысл любви», в которой получила наиболее ясное изложение этическая концепция В.С.Соловьёва, писалась в 1893 — начале 1894 гг. Параллельно или немного ранее (1891 — 1893 гг.) философ написал ряд статей по гностицизму для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. В его работах этих лет вновь появляется гностическая терминология.

существующей терминологии другого, лучшего. Замечу, что гностики употребляли слово «сизигия» в другом смысле и что вообще употребление еретиками известного термина ещё не делает его еретическим»²⁹². Слово «сизигия» у В.С.Соловьёва обозначает отношение человеческой личности и общественной сферы в софийном, преображённом состоянии человечества. Однако сизигическая любовь у него есть вершина половой любви; это по преимуществу любовь обожествляющая, перерождающая, связывающая со всеобщей истиной. Сила этого духовно-телесного творчества в человеке есть обращение внутрь той творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность размножения организмов. Схема такого понимания сизигического отношения к Софии у В.С.Соловьёва появляется ещё в 70-х гг.: «Три степени нравственности: 1. Любовь естественная. 2. Любовь умственная (*amor Dei intellectualis*). 3. Любовь всецелая. Если первая любовь имеет своим предметом индивидуальное существо как такое, а вторая — существо универсальное как такое, то предмет третьей есть существо индивидуальное, которое в то же время есть и универсальное — *συζυγία*»²⁹³.

А.П.Козырев предлагает рассматривать концепцию сизигии в русле платонизма, полагая, что «гнозис, как и платонизм, колеблется между дуалистическим разделением идеи и материи, как соположенных доброго и злого начал, и монизмом, выводящим структуру космоса из единого начала»²⁹⁴. «Лестница Эроса» в «Жизненной драме Платона» аналогична платоновской «лестнице красоты». У Платона это: рождение детей; поэтическое, художественное и техническое творчество, возникающее из недр светлого преображения чувственности; общественно-политическая деятельность, «детьми» которой являются законы и добрые обычаи, воспитание и мудрое управление; идеальное, эпоптическое рождение —

²⁹² Цит. по: Козырев А.П. Ук. соч. С. 65.

²⁹³ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. - Л. 65 об.

²⁹⁴ Козырев А.П. Ук. соч. С. 66.

любовь к прекрасному телу, прекрасному в телах вообще, к душе, её проявлениям и «образам», к знанию всех видов вещей; по словам А.Ф.Лосева, «предел эротического знания — слияние с сущностью вещей, любовь даже уже не к идеальному знанию, но к самой идее. Результат такой любви — рождение «истинной добродетели»²⁹⁵. Целью сизигической любви, по В.С.Соловьёву, является всемирный организм, установление связи человеческой личности с природой и обществом, воплощение всеединой идеи во внутренней жизни человечества и материальной природы. В.С.Соловьёв в «Жизненной драме Платона» утверждает, что Платон не мог при помощи своего Эроса соединить небо с землёй и преисподней, что такой богочеловеческий путь невозможен без «настоящего существенного богочеловека»²⁹⁶. Однако здесь В.С.Соловьёв сам противоречит своему декларируемому православию, поскольку из Нового Завета едва ли можно вывести заключение, что именно Эрос должен быть строителем богочеловеческого моста. А.П.Козырев отмечает: «Любовь к Богу и любовь к ближнему передаётся в Новом Завете чаще всего через *agape*, реже — через *filia*, но никогда через *eros*, значит, речь там идёт не о чувственности, даже просветлённой и преображённой, а о каком-то ином, духовном роде любви»²⁹⁷. По-видимому, В.С.Соловьёв здесь ближе к Плотину, нежели к Платону или православию. Любовь у Плотина разрывает путы, связывающие её с плотью, и стремится к единому Благу. Человеческая, плотская любовь у Плотина есть только материал для аллегорического сравнения любви истинной, стремящейся к добру. Плотин расходится с гностиками в отношении к космосу: если, как гностики, считать весь мир ошибкой, то и тело должно быть отвергнуто; если же видеть зло в страстях и злоупотреблении телесностью, как Плотин, тогда тело ещё не может быть признано источником зла. Безразличие гностиков к телесной красоте и

²⁹⁵ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1993. - С. 453.

²⁹⁶ Соловьёв В.С., 1991. С. 211.

²⁹⁷ Козырев А.П. Ук. соч. С. 66-67.

безобразию, говорит Плотин, коренится в их незнании того, что «изшие красоты происходят от красоты первоначальной. Если они не существуют, то не существует и последняя, ибо после неё идут и остальные.

В «Оправдании добра» В.С.Соловьёв старается обнаружить некое предельное тождество интуиций религиозно-философских школ Запада и Востока. Переходя от индийского мирозерцания к египетскому, философ упоминает «Валентинову школу». В.С.Соловьёв отмечает, что у гностиков-валентиниан «материальность вообще не есть зло (ибо и свет материален, однако он есть проявление благого начала; создаваемая Сатаной материя есть его творение не потому, что она сама по себе — зло. Но, напротив, она есть зло, лишь поскольку создаётся Сатаной, т.е. поскольку проявляет или выражает собою внешним образом внутреннее свойство зла, поскольку она есть мрак, беспорядок, разрушение, смерть — одним словом, *хаос*»²⁹⁸ В.С.Соловьёв знает, что в гностицизме материя и зло практически тождественны. В гностицизме материальная природа, как и Демиург («Сатана») образуется из душевных аффектов падшей Софии-Ахамот и не может быть названа проявлением небесной Премудрости²⁹⁹. В статье «Валентин» В.С.Соловьёв замечает, что величайшее достоинство системы Валентина состоит в совершенно новом метафизическом взгляде на материю: это не субъективный призрак (как у элеатов и индийских пантеистов) и не безусловно самостоятельная реальность (как в прочей греческой философии), а «реальность условная, действительный результат душевных изменений»³⁰⁰ Так считает и сам В.С.Соловьёв.

Итак, смысл половой любви не полагается в размножении рода человеческого. В «Смысле любви» В.С.Соловьёв полемизирует с А.Шопенгауэром, утверждающим: «Возрастающая склонность двух

²⁹⁸ Соловьёв В.С., 1990. Т. 1.С. 137.

²⁹⁹ По изложению Ирины Лионского, свет (солнца, звёзд и вообще космический свет) рождается из смеха Софии, водная стихия — из её слёз раскаяния, телесные элементы мира — из тоски и отчаяния (см.: Св. Ириной Лионский. Ук. соч. С. 30-31.).

³⁰⁰ Соловьёв В.С. Валентин и валентиниане. С. 322.

любящих — в сущности уже воля к жизни нового индивида, которого они могут и хотят произвести; и когда встречаются их страстные взоры, уже загорается эта новая жизнь и возвещает о себе как будущая гармоническая, хорошо сформированная индивидуальность». При этом А.Шопенгауэр отнюдь не благословляет деторождение, поскольку для освобождения от мировой воли необходимо избежать роковой череды рождений: «влюблённые — предатели, тайно стремящиеся к продолжению всей этой нужды и этих мучений, которые без их вмешательства скоро бы пришли к концу...»³⁰¹ По В.С.Соловьёву же, деторождение вовсе не есть дело половой любви, и совпадение любовной страсти с деторождением есть только случайность, сама же страсть оказывается только ни к чему не ведущей мечтой. В.С.Соловьёв здесь оппонирует не только по отношению к А.Шопенгауэру, но и к христианскому пониманию Эроса, единственным оправданием которого является брак с деторождением. Брак, достоинства которого В.С.Соловьёв не отвергает, есть для него лишь срединный путь Эроса, в котором человек отвергает свою непосредственную животность и следует разуму. Аскетизм и ангельская любовь выше брака, но ещё выше сизигический путь, путь перерождающей и обожествляющей любви, императивом которой является не череда порождений, но победа над смертью.

2.4. Эстетика

Эстетика у В.С.Соловьёва включена в общую концепцию всеединства и носит гностический характер.

Человек, по В.С.Соловьёву, есть результат природного процесса как самое прекрасное и как самое сознательное существо. В последнем качестве человек сам становится не результатом, но деятелем мирового процесса и соответствует идеальной цели этого процесса — «полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных,

³⁰¹ Шопенгауэр А. Сочинения в 2-х т. Т. 2. - М., 1993. - С. 556-557.

идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной»³⁰². А это «преображение материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала»³⁰³ и есть красота. Весь мировой процесс, природный и человеческий, представляется В.С.Соловьёву как разрешение некой эстетической задачи, поскольку красота есть воплощение в чувственных формах идеального содержания этого процесса. Нравственное начало не может быть осуществлено до конца, если прилагается только к человеческому обществу и останавливается перед непроницаемостью материи³⁰⁴. Осуществление же нравственного начала в физической природе есть задача эстетическая. Человек, таким образом, становится средством воздействия на природу со стороны идеального начала.

Чувственное осуществление положительного всеединства состоит в присутствии совершенной красоты в материи и предполагает теснейшее взаимодействие духовного и вещественного бытия³⁰⁵. Для полноты прекрасного, таким образом, необходимы 1) непосредственная материализация духовной сущности и 2) всецелое одухотворение материального явления как собственной неотделимой формы идеального содержания. Материальное явление, ставшее прекрасным, т.е. воплотившее в себе идею, должно стать пребывающим и бессмертным, как и сама идея. Здесь В.С.Соловьёв критикует эстетику Гегеля, согласно которой красота есть воплощение универсальной и вечной идеи в частных преходящих явлениях, которые, таким образом, суть только отражения идеи. Из такого понимания прекрасного у В.С.Соловьёва естественно вытекает тройкая задача искусства: «1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены

³⁰² Соловьёв В.С., 1990. Т. 2. С. 391.

³⁰³ Там же. С. 358.

³⁰⁴ В.С.Соловьёв пишет: «Безусловное отчуждение нравственного начала от материального бытия пагубно никак не для последнего, а для первого» (Там же. 391.).

³⁰⁵ «Идеальное содержание, остающееся только внутреннею принадлежностью духа, его воли и мысли, лишено красоты, а отсутствие красоты есть бессилие идеи» (Там же. С. 396.).

природой; 2) одухотворение природной красоты и чрез это 3) увековечение её индивидуальных явлений»³⁰⁶. Иными словами искусство есть превращение физической жизни в духовную, которая имеет в себе Откровение, способна одухотворять материю и воплощаться в ней, а также свободна от власти материального процесса и потому вечна. Исполнение этой задачи совпадает с концом мирового процесса.

Современные виды искусства дают только предварения (антиципации) всеобъемлющей совершенной красоты. В этом свете искусство следует понимать как пророчество. Связь, некогда существовавшая между искусством и религией, должна быть восстановлена. Однако если древние религии состояли в поглощении человеческого элемента божественным, то новая совершенная жизнь будет основана на свободном взаимодействии человека и Божества, так что речь идёт о свободном синтезе религии и искусства. Предварения совершенной красоты в искусстве В.С.Соловьёв разделяет на три рода: 1) прямые или магические (музыка и отчасти «чистая» лирика); 2) косвенные, через усиление (потенцирование) данной красоты (архитектура, классическая скульптура, живопись и лирическая поэзия); 3) косвенные, через отражение идеала от несоответствующей ему среды (эпическая поэзия, трагедия, комедия).

В свете вышеизложенного задачей искусства становится пресуществление, одухотворение нашей жизни. В.С.Соловьёва не смущает, что это можно считать также задачей этики, философии и пр., поскольку в его концепции всеединства все эти дисциплины сливаются воедино.

То понимание красоты, которое даёт В.С.Соловьёв, мы находим уже у Платона. А.Ф.Лосев отмечает: «Большинство философов-эстетиков приходят к выводу, что красота есть слияние или даже отождествление внутреннего и внешнего, содержания и формы, идеального и реального, духовного и материального... Платон, собственно говоря, тоже ничего другого не говорит

³⁰⁶ Соловьёв В.С., 1990. Т. 2. С. 398.

в своей эстетике»³⁰⁷. Однако у Платона из этой концепции красоты не вытекает, да и не может вытекать такой практической направленности, как у В.С.Соловьёва. Хотя красота у Платона и носит воспитательный (а следовательно, преображающий общество) характер, до преображения космоса в целом дело не доходит. Собственно, у Платона «величайшее произведение искусства есть КОСМОС»³⁰⁸, тогда как у В.С.Соловьёва красота в природе носит недостаточный характер. Эту концепцию развивает Плотин, у которого между искусством и природой нет существенной разницы. Искусство, по Плотину, есть деятельность человека, но через человека действует душа и жизнь, данная и в космической Душе, и в Уме. Различие между платонизмом и В.С.Соловьёвым суть различие между греческим язычеством и христианством. Если в пантеистической системе платоников творит Душа и Ум, то в христианской системе В.С.Соловьёва мир находится в состоянии отпадения от Бога и, следовательно, от Ума (Логоса, Сына), и художественное творчество возможно только со стороны человека.

Много ближе к В.С.Соловьёву оказываются гностики, у которых самый познавательный акт, направленный на физическую природу, происходит в результате слияния или отождествления познающего и познаваемого, или субъекта и объекта, а поскольку субъект имеет божественную природу, имеет место нечто вроде эйдетического оформления объекта. В результате этого познавательного акта и происходит «спасение» мира. Следует, впрочем, оговориться, что спасение это имеет не тот характер, который утверждает христианство. Это именно эстетическое по преимуществу спасение. Эту линию, намеченную у гностиков, развивает Иоанн Скот Эриугена. Весь мир, как замечает А.И.Бриллиантов, у Эриугены есть «проявление именно мысли и воли абсолютного самосознательного духа», а

³⁰⁷ Лосев А.Ф., 1995. С. 43.

³⁰⁸ Там же. С. 45.

творение есть как бы нисхождение в тварь через посредство идей или проявление в твари самого Бога. Человек есть образ Бога и такая его мысль, которая может мыслить себя, мысль самосознательная и представляющая синтез прочих мыслей. Всё, доступное знанию человека, т.е. весь конечный мир, разрешается в мысли человека и заключается в человеческом духе.

2.5. Практическая философия

Настоящий параграф посвящён не «философской практике», но практической направленностью теоретизирования в учении В.С.Соловьёва. В.С.Соловьёв не был только теоретиком. Его философская система во все периоды существования была направлена на практическую деятельность. Изучая биографию философа, можно подсчитать, что в различные периоды своей творческой «эволюции» В.С.Соловьёв несколько по-разному представлял себе практическую часть своей философии. Однако здесь следует говорить, скорее, только о различных сторонах его практической философии.

Наиболее ранним из проявлений практической философии В.С.Соловьёва следует считать его теократическую утопию, наброски которой обнаруживаются уже в «Sophie» (1875 — 1876 гг.). Сочинение «История и будущность теократии» (1885 — 1887 гг.) А.Ф.Лосев называет «наиболее утопическим произведением В.С.Соловьёва»³⁰⁹. В этом сочинении практическая философия В.С.Соловьёва выступает как продолжение его софиологии: «Церковь вселенская явится нам уже не как мёртвый истукан и не как одушевлённое, но бессознательное тело, а как существо самосознательное, нравственно-свободное, действующее само для своего осуществления, — как истинная подруга Божия, как творение, полным и совершенным единением соединённое с Божеством, всецело Его вместившее в себе, — одним словом, как та София Премудрость Божия, которой наши

³⁰⁹ Лосев А.Ф., 1990. С. 305.

предки, по удивительному пророческому чувству, строили алтари и храмы, сами ещё не зная, кто она»³¹⁰.

Идея всемирной теократии у В.С.Соловьёва основывается на ветхозаветной философии истории и идее богочеловечества Христа. С помощью теории всеобщей теократии решаются все национальные вопросы, поскольку все нации преобразуются в одну вселенскую церковь истины и любви, возглавляемую Богочеловеком. Отсюда, между прочим, происходит «спор» между В.С.Соловьёвым и Ф.М.Достоевским. В 1870-е гг. В.С.Соловьёв, как и Ф.М.Достоевский, настроен антикатолически и полагает, что осуществление всемирной теократии должно произойти в восточном православии, а не в римском католичестве, которое подпало третьему искушению дьявола (Мф. 4:8-10). Как говорит в «Братьях Карамазовых» старец Паисий, «по русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего типа в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться, стать единственно лишь церковью и ничем иным более»³¹¹. Однако 1880-е гг., в «La Russie et L'Eglise Universelle», В.С.Соловьёв вполне склоняется к католичеству. В своей третьей речи о Достоевском (произнесённой 19 февраля 1883 г.) он признаёт в Риме «тайную силу Божию»³¹². С.М.Соловьёв отмечает: «Соловьёв солидарен с Достоевским в понимании Церкви как теократии... Теократия для Достоевского есть торжество православного и царского Востока над католическим и папским Римом. С 1883 г. Соловьёв пытается построить будущую теократию, соединив православный Восток с католическим Римом, восточное царство с западным первосвященством»³¹³. Эти теократические искания В.С.Соловьёва А.Ф.Лосев характеризует как «романтически-натуралистический утопизм».

³¹⁰ Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Под ред. С.М.Соловьёва и Э.Л.Радлова. В 10 т. - СПб., 1911-1914. Т. IV. - С. 260-261.

³¹¹ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти т. Т. XI. - М., 1982. - С. 73.

³¹² Соловьёв В.С., 1911-1914. Т. III. С. 216.

³¹³ Соловьёв С.М. Ук. соч. С. 184.

В 80-х гг. XIX в. В.С.Соловьёв вырабатывает собственный взгляд на всемирно-историческую роль философии, в свете которого философия представляется прежде всего практическим делом. В 1880 — 1881 гг. В.С.Соловьёв прочёл курс лекций по метафизике на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге. Открывающая курс лекция «Исторические дела философии» свидетельствует о том, что философ всё ещё не расстался со своим проектом создания системы положительного знания. В этой лекции В.С.Соловьёв говорит о том, что философия, будучи вечным исканием духовной свободы, делает самого человека именно человеком. А духовно свободный человек есть не только то, в чём нуждается дочеловеческая природа ввиду своего несовершенства, но также и то, в чём нуждается само Божество ввиду своей полноты и совершенства, стремящегося проявить себя в своём инобытии: «...Так как в истинном человеческом бытии равно нуждаются и Бог и материальная природа, — Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующей другого для её свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределённости своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, — то, следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то и другое в форму свободной человечности»³¹⁴.

В этот период В.С.Соловьёв отходит от идеи вселенской религии в сторону поиска в самом христианстве некоего социально-религиозного идеала и в то же время пытается создать своего рода теорию науки — философскую концепцию науки, находящую основание в вере. Одновременно с отходом от сциентистских взглядов «чистого знания» философ отходит и от некоторого славянофильства, обращаясь в сторону католицизма. Все эти черты соловьёвского мышления 80-х гг. сложились в новую концепцию всеединства, на этот раз — имея как основу научную

³¹⁴ Соловьёв В.С., 1911-1914. Т. II. С. 412-413.

религиозность (или религиозную научность). В университетской лекции того времени В.С.Соловьёв говорит: «...Что может называться наукою, как не такая деятельность, которая поставила бы себе задачею приведение всего существующего в образ божественного смысла, осуществила бы в распавшемся, в разрозненном мире божественную истину». В то же время в лекции на Высших женских курсах он так определяет сущность просвещения: «...Приведение тёмных бессознательных начал, тех начал, которые составляют истину самого живущего, в сознание»³¹⁵. Таким образом просвещение осуществляет в области сознания то, что наука производит в бытии.

Здесь явственно влияние гегелевской школы, впрочем, в России совсем не новое: ещё Герцен в «Письмах об изучении природы» декларирует: «...Дело науки — возведение всего сущего в мысль»³¹⁶. И именно о «вере в науку» твердили позитивисты нигилистического лагеря — П.Л.Лавров, В.В.Лесевич, Н.Г.Чернышевский и др. И под «наукой» эти позитивисты понимали именно науку как целое, а не какие-то конкретные дисциплины. В.С.Соловьёв же придаёт этой «науке» трансцендентные основания, видя в ней орудие и смысл богочеловеческого вселенского процесса. Однако, если метафизические построения теоретических начал выглядят вполне основательными, то в практической части такой философии В.С.Соловьёву, будучи как всегда последовательным, ничего не оставалось, как принять «проект» Н.Ф.Фёдорова и заняться воскрешением отцов.

Личное знакомство В.С.Соловьёва с Фёдоровым произошло осенью 1881 г. Прочтя «Философию общего дела» в рукописи, Соловьёв был ошеломлён грандиозностью замыслов Фёдорова, поскольку и сам мечтал о вселенском возрождении человечества. Теорию Фёдорова он в то время счёл первым практическим шагом в деле спасения человечества после появления

³¹⁵ Цит по: Козырев А. Наукоучение Владимира Соловьёва: к истории неудавшегося замысла / Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. - СПб., 1997. - С. 34-35.

³¹⁶ Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. - М., 1985. Т.1. - С.249.

христианства, а автора теории — своим «учителем и утешителем». Он относился к теории всеобщего воскрешения на научной основе положительно даже после уяснения её антиморальной и антихристианской направленности.

В.С.Соловьёв долгое время считал, что активная борьба Фёдорова со всякого рода сверхъестественными упованиями каким-то образом совместима с христианством. В своём письме к Фёдорову он говорит: «Дело воскресения не только как процесс, но и по самой цели своей есть нечто обусловленное. Простое физическое воскрешение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно. Значит, цель не есть простое воскресение личного состава человечества, а восстановление его в должном виде, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга». Этот должный вид есть тот вид человечества, в котором оно вполне творит волю Божества, так что в человеческих действиях прямо действует сам Бог, и нет надобности ни в каких особенных действиях Божиих. Таким образом, наука становится божественным орудием. Внешняя религия необходима лишь незрелому человечеству и есть его «детоводитель», начаток и прообраз воскресения и будущего царствия Божия, но также и практический путь и средство ко всеобщему воскресению. «Поэтому наше дело и должно иметь религиозный, а не научный характер и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов»³¹⁷.

В конце концов, у В.С.Соловьёва возникла очевидная для него самого путаница: физическое воскрешение мёртвых человеческими средствами возможно и необходимо, но в подлинном («должном») виде воскресить их

³¹⁷ Письма В.С.Соловьёва. В 3-х т. Под ред. Э.Л.Радлова. - СПб., 1908-1911. Т.2. - С.345.

может только Бог. Теория Фёдорова оказалась несовместимой с христианством: необходимо было выбирать между чисто физическим воскрешением и признанием воскрешения только божественными силами. Первое означало антихристианство, второе — церковно-христианскую доктрину воскресения. Разумеется, В.С.Соловьёв сделал выбор в пользу христианства.

Учение Н.Ф.Фёдорова, конечно же, было позитивизмом. Исключительная роль, которая присваивается здесь науке, обращает в совершенное ничто значение богочеловеческой личности. Единственная функция, оставляемая за Христом, сводится к благовествованию — подход типично гностический, но, взятый вне корпуса гностических идей, религиозно-бессмысленный. Физическое воскресение покойников представляется спасением телесным (впрочем, весьма проблематичным и уж совсем непонятным), но никак не духовным, т.е. не имеющим ничего общего с доктриной спасения в христианстве. Кроме того, такое спасение является грубо насильственным и не оставляет ничего от свободного выбора человеческой личности, которым так дорожит христианство.

В.С.Соловьёв, которого в учении Н.Ф.Фёдорова привлекали во-первых, значительная претензия на универсализм, а во-вторых, возможность представить науку (опять-таки в смысле всеобщности) как орудие Божества, не мог не чувствовать этой антихристианской сущности фёдоровского учения. Как мы могли наблюдать, В.С.Соловьёв пытался модифицировать «философию общего дела» и выступил с оригенистическими идеями.

Ориген, к которому В.С.Соловьёв относился с большим почтением, также считал единовременное всеобщее воскресение умерших в их собственных телах чем-то неестественным. Так как в человеческом теле происходит непрерывный обмен веществ и материальный состав этого тела непостоянен, считал Ориген, индивидуальность тела не может сводиться к совокупности его материальных элементов, поскольку последняя есть

величина непостоянная и безразмерная. Существенные черты может сохранять лишь некий отличительный образ или вид тела, не изменяющийся в потоке вещественного обмена. Как пишет сам В.С.Соловьёв в статье для энциклопедического словаря, «этот характеристичный образ не уничтожается смертью и разложением материального тела, ибо как он не создаётся материальным процессом, так и не может быть им разрушен; он есть произведение живой образовательной силы, невидимо заложенной в зародыше или семени данного существа и потому называемой «семенным началом». Это невидимое пластическое начало, подчиняющее себе материю при жизни тела и налагающее на неё характерный образ именно этого, а не иного тела, пребывает в потенциальном состоянии после смерти, чтобы снова обнаружить своё зиждительное действие в день воскресения, но уже не на прежнем грубом веществе, давно истлевшем и рассеянном, а на чистом и светоносном эфире, из которого создаётся новое духовное и нетленное тело в прежнем образе»³¹⁸. (Вспомним, что в 1891 г. В.С.Соловьёв был назначен редактором отдела философии Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Как раз в начале 90-х гг. происходит разрыв с Н.Ф.Фёдоровым.)

В отношении Федоровской концепции воскрешения отцов у В.С.Соловьёва проявляется не только некоторый оригенизм, но и явственный гностицизм. В уже цитированном нами письме В.С.Соловьёв пишет: «Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми»³¹⁹. Итак, Федоровская доктрина в руках В.С.Соловьёва приобретает совершенно новый, отличный от первоначального, вид. Миссия Богочеловека заключается в благовествовании, т.е. в возвещении человечеству о важности человеческой души в глазах Божества и в декларативном завете всеобщего телесного воскресения в конце времён (вспомним, что ещё в рукописи

³¹⁸ Соловьёв В.С. Ориген // Христианство. (Энциклопедический словарь). В 3-х т. - М., 1993-1995. Т.2. - С.251.

³¹⁹ Там же. С.251.

«Sophie» мы находим богочеловечество не субстанциальное, но небесное, умопостигаемое и вневременное). Совершенный человек, исполняющий волю Божества, не имеющий других намерений, кроме намерений Божества и потому в его внешнем присутствии уже не нуждающийся, принимает на себя функции и полномочия Богочеловека, т.е. уже сам человек ответствен за всё мироздание, за космический (божественный) процесс и его исход. Социум, составленный из таких совершенных личностей психократическое общество — есть истинная Церковь, т.е. тело Христово. Таким образом, дело всеобщего спасения совершается одними лишь человеческими усилиями, без активного вмешательства Божества. Это — откровенно гностическая концепция валентинианского типа.

Наука оказывается здесь божественным орудием, но в то же время и орудием человеческим, поскольку Божество и человек отождествляются. Это — гнозис в позднеантичном понимании, т.е. божественное знание, присущее в то же время самому человеку, благодаря которому и происходит грандиозное всеобщее спасение.

2.6. Всеединство

Говоря о философской системе В.С.Соловьёва, необходимо остановиться на во многом основополагающей черте его научного мышления, которая, собственно, и делает его учение системой. По формулировке А.Ф.Лосева, учение В.С.Соловьёва о всеединстве заключается в том, что «Всё существует во всём. Каждая отдельная вещь — частичное проявление всего мира в целом. Поэтому во главе мира у Соловьёва стоит не Бог, — хотя в конце концов будет, конечно, Бог, но его не это интересует, — а сторона чисто логическая. На вершине мира стоит единое, творческое ничто... Для Соловьёва ничто — это не ничто, а — всё. Каждая сущность несёт в себе и нечто единое; каждая вещь есть какая-то единица. На мой

взгляд, здесь проявляется диалектика первоединого»³²⁰. Безусловно, здесь мы сталкиваемся с философским монизмом: многое является диалектическим проявлением единого. И, конечно же, в таком случае на первое место выступает не Бог, но диалектическая необходимость, о которой мы говорили выше.

Как отмечает С.С.Хоружий, «идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли. Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления»³²¹. Так, Гераклит утверждает, что «и из всего одно, и из одного — всё»; Ксенофан: «всё едино, единое же есть бог»; Анаксагор: «во всём есть часть всего». Уже у этих ранних мыслителей единство понимается и в смысле глобального единства реальности, и в структурном смысле, означая всеобщую связность и взаимопроникнутость. Мысля *kosmos*, эллинская мысль понимала единство как единство всего; мысля *logos*, понимали, что единство есть единство во всём, открывая, по выражению С.Л.Франка, «внутреннюю сопринадлежность и взаимосвязанность сознаний через причастие их общему, пронизывающему их Логосу»³²². При объединении обоих аспектов, космического и логического, появляется самостоятельная концепция всеединства, намеченная у Гераклита и Парменида. Платон в своём «Пармениде» уже систематически развивает диалектику одного и иного. Однако в качестве самостоятельной философы всеединство предстаёт впервые у неоплатоников. Плотин даёт классическое определение всеединства: «...Каждая сущность и в себе самой и в каждой другой имеет пред собою и видит всё прочее; каждая из них везде, каждая есть всё и всё заключается в каждой...»³²³ (Enn. V, 8,4). Строением всеединства у Плотина обладает

³²⁰ Лосев А.Ф., 1990. С. 697-698.

³²¹ Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. - 1994. - № 1. - С. 60.

³²² Франк С.Л. Непостижимое. - Мюнхен, 1971. - С. 174.

³²³ Плотин. Сочинения. - СПб., 1995. - С. 124. (Пер. Г.В.Малеванского.).

умный космос (*kosmos noetos*), т.е. платоновский мир идей. Впрочем, у Плотина этот умный космос, или всеединство, есть первое исхождение Единого в процессе эманации и не совпадает с ним. Подробное развитие эти положения получили у Прокла. У неоплатоников идея вещи не существует вне её, но и не совпадает с ней, а составляет в самой вещи иное её единичности и вещественности, присутствуя в вещи как всеобщее, как общий порождающий принцип всего бесконечного множества возможных вещей. Таким образом, идея есть единство этого множества, или всеединство. В то же время любая из идей, образующих умный космос, тождественна ему и также есть всеединство.

Связь всякого явления с всеединством возникает через различие в вещи единичного и всеобщего, т.е. вещественной и смысловой сторон. При этом, по выражению С.С.Хоружего, «вещь видится как смыслонасыщенная вещественность, как символ. Поэтому трактовка идеи как всеединства необходимо предполагает восприятие явления как символа, и точно так же второе предполагает первое»³²⁴.

В христианстве понимание всеединства отлично от понимания античного: здесь интуиция всеединства основывается на представлении о человеке, исцелённом от зла и греха и ставшем способным к совершенному общению в любви. Живущий любовью всечеловеческий организм есть Церковь, а единство составляющих Церковь совершенных личностей есть всеединство³²⁵. Это всеединство, в отличие от античного, не космично и не логично, но личностно.

В гностицизме идея всеединства нашла выражение в двух концепциях «плеромы» и «всеединого Адама» (Первый Человек, тождественный Адаму Кадмону каббалы). Всеединый Адам гностицизма есть целокупное всевременное человечество, которое есть также единый человек. Плерома —

³²⁴ Хоружий С.С. Ук. соч. С. 63.

³²⁵ Основа такого представления заложена в экклезиологии ап. Павла — это учение о Церкви как земно-божественном Теле Христовом.

полнота Божества в его качественной раскрытости, состоящая из всецелой совокупности зонов.³²⁶ Климент Александрийский, отождествлявший Сына с Логосом, утверждал, что «существование Сына нужно представлять себе так, что своим единством Он обнимает всё»³²⁷ (Strom. IV, 25.). У Григория Нисского сферой всеединства выступает не христология, а антропология. Григорий использует те же понятия, что и гностики — плерома и всеединый Адам, но в иной трактовке. Под плеромой здесь понимается «плерома душ» — изначальная человеческая природа, актуализированная во всеедином Адаме; всеединство здесь рассматривается в эсхатологической перспективе. Такое понимание доминирует во всей патристике.

Псевдо-Дионисий Ареопагит перенёс неоплатоническую трактовку всеединства на почву христианского мирозерцания. Здесь Бог занимает место Единого и, пребывая выше всеединства, есть его исток и причина. Сферой всеединства становится «мир в Боге» — аналог «умного мира»; это пребывающее в Боге и предшествующее миру собрание «прообразов» (*paradeigmata*) всех вещей. А.Ф.Лосев пишет: «Конструктивный смысл ареопагитского первоначала сводится к тому, что оно есть... закон упорядочения хаотической действительности путём приведения её к целесообразному всеединству»³²⁸. Поскольку, по христианскому вероучению, Бог есть личность, творящая мир из ничего, уже в ранних схолиях к Ареопагитикам «прообразы» и «мир в Боге» интерпретируются как предвечные, предшествующие креации, «замыслы» Бога о мире в целом и о каждой из его вещей. Следствием победы платонической линии в христианской метафизике явилась тесная связь концепции всеединства с

³²⁶ С.С.Хоружий пишет по поводу этих представлений: «Оба понятия, несомненно, в близком родстве с всеединством: оба обозначают некоторое множество, в то же время являющееся цельностью и единством, оба имеют и глобальный предикат всеединства, т.е. суть «единство всего»; но вместе с тем их конструкция остаётся смутной, её апорийность — невыявленной, как бы и незамеченной, ключевое положение о тождестве части целому не формулируется — в итоге перед нами лишь своего рода философские полуфабрикаты, которые ещё не назовёшь *bona fide* реализациями всеединства» (Хоружий С.С. Ук. соч. С. 65-66.).

³²⁷ Климент Александрийский. Строматы. - Ярославль, 1892. - С. 30.

пантеистическими тенденциями. Ареопагитская онтология утверждает сущностную причастность мира Богу; поскольку мир в то же время не тождествен Богу, такая позиция должна быть названа панентеизмом.

В западной средневековой схоластике влияние платонизма было незначительно, и концепция всеединства не получила развития. Однако здесь стоит исключением Иоанн Скот Эриугена со своим принципом «всё во всём», который служит средством предельного сближения Бога и мира. В эпоху Возрождения, когда произошёл поворот философской мысли от Аристотеля к Платону, концепция всеединства привлекла к себе интерес и использовалась в пантеистических построениях Дж.Бруно и Ф.Патрици. У Николая Кузанского принцип «всё во всём» реализуется путём *contractio* (стягивания, сжатия) — особого способа присутствия целого в своей части либо одной части целого в другой³²⁹. Принцип всеединства здесь относится первично к тварному космосу, и лишь вследствие этого обнаруживается в домостроительстве Сына: «Бог через Сына Своего является всем во всём»³³⁰.

Монадология Лейбница также может рассматриваться как своеобразный вариант метафизики всеединства. Тварный мир у Лейбница есть собрание монад, а монада — «множество в едином», причём «каждая монада представляет всю вселенную»³³¹. Монадам присущи способности восприятия и представления, а собрание монад есть живой организм. У Шеллинга уже в ранних работах Абсолютное Я есть Всеединое, *hen kai pan*. А в «Философии искусства» Шеллинг воспроизводит гностическую идею всеединого Адама: здесь род «сам есть индивидуум и подобен одному отдельному человеку», в роде «каждый индивидуум — как вся совокупность

³²⁸ Лосев А.Ф. Конструктивный смысл ареопагитского первоначала // Ареопагитские разыскания. - Тбилиси, 1986. - С. 29-30.

³²⁹ Николай Кузанский пишет: «...В любом творении вселенная есть само творение и, таким образом, любое получает всё, все вещи, дабы в нём они стали ограниченным образом» (Николай Кузанский. Об учёном незнании / Избранные философские сочинения. - М., 1937. - С. 73.

³³⁰ Николай Кузанский. Об учёном незнании / Избранные философские сочинения. - М., 1937. - С. 153.

³³¹ Лейбниц Г.В. Монадология / Избранные философские сочинения. - М., 1908. - С. 355.

и вся совокупность — опять-таки как индивидуум»³³². Теория символа также строится на принципе всеединства, поскольку художественный образ обладает устройением всеединства. Всеединство у Шеллинга усматривается даже в строении идеи: это «такое единство, чтобы то, что выражается в одном, необходимо выражалось и в другом, и они были едины»³³³. К философии всеединства следует также отнести учение О.Конта о человечестве как едином «Великом Существе».

У В.С.Соловьёва концепция всеединства присутствует во все периоды его творчества и связана, по мнению С.С.Хоружего, «с основным рабочим методом этой философии — методом «критики отвлечённых начал»³³⁴. Всю систему категорий, выработанных философским сознанием, В.С.Соловьёв объявляет «отвлечёнными началами», выражающими не истинно философский предмет — сущее, — а только его гипостазированные предикаты. Этому должна быть противопоставлена система положительных начал, выработанных путём «органического синтеза» начал отвлечённых. Бог есть Абсолютно-Сущее, а поскольку Абсолютное является всеединым, то истинное имя Бога — Всеединое. Всеединство же как таковое есть сверхбытийная сущность Бога. Христианский догмат троичности является у В.С.Соловьёва ориентиром для философского усмотрения троичности в различных областях бытия. Бытие у него имеет три модуса (воля, представление, чувство), деятельность — три главные сферы (жизнь, знание, творчество), само положительное всеединство — три модуса или образа (Благо, Истина, Красота). В итоге все разделы философии В.С.Соловьёва (онтология, гносеология, этика и эстетика) подчиняются принципу всеединства. Это всеединство принимает особую форму в каждом из них и выступает как принцип единства всей философской системы.

³³² Шеллинг Ф.В.И. Философия искусства. - М., 1966. - С. 114.

³³³ Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х томах. Т. I. - М., 1987. - С. 510.

³³⁴ Хоружий С.С. Ук. соч. С. 75.

Концепция всеединства у В.С.Соловьёва носит софийный характер. С.С.Хоружий пишет: «В аспекте бытийной структуры, аспекте онтологическом, София не есть нечто отличное от всеединства»³³⁵. Прежде всего, София есть род всеединства в Боге. Во Христе как «божественном организме» В.С.Соловьёв усматривает два рода единства множества: единство динамическое (производящее) и статическое (произведённое). Как первое единство, Христос есть Логос, как второе — София. От этого положения философ естественно переходит к традиционной софийной мистике: София есть «душа мира», «тело Божие», «божественное человечество Христа» и идеальное человечество во Христе.

2.7. Каббалистические мотивы в философии В.С.Соловьёва

В биографических материалах В.С.Соловьёва встречаются такие имена, как Парацельс, Якоб Бёме, Сен-Мартен и Сведенборг³³⁶. Философ «потому мало и неохотно говорил об этих источниках своей философии, что в душе у него билась всё-таки университетская академическая традиция, и вся эта каббалистика переживалась им как нечто экзотическое. Тем не менее он чувствовал, что его внутренний опыт выходит далеко за пределы университетского академизма и во многом сближается с теософской традицией»³³⁷.

Мы обнаруживаем явный интерес В.С.Соловьёва к «теософской» литературе. Во-первых, Вл.Соловьёв воспитывался отнюдь не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу, которая стояла в университетах, правда, на втором или на третьем месте, но во многих отношениях оказалась близкой начинающему философу. Во-вторых, он имел собственный и очень глубокий внутренний опыт, в котором он не только не был ниже всей этой теософской литературы или равен ей, но,

³³⁵ Хоружий С.С. Ук. соч. С. 77.

³³⁶ Например, в письме к графине С.А.Толстой от 27 апреля 1877 г. См.: Соловьёв В.С. Письма. Т. II: С. 200.).

³³⁷ Лосев А.Ф., 1990. С. 178 - 179.

безусловно, превосходил её. Наконец, Вл.Соловьёву с самого начала своего творчества хотелось создать такую философию, в которой логическая и систематическая точность совмещались бы и с его интимным отношением к бытию. Этому как раз и послужило учение о Софии, которое он взял не просто из античного неоплатонизма, где оно было для него всё ещё слишком абстрактно, но именно в теософской литературе, разрабатывавшей это учение в теоретическом отношении весьма слабо, но зато претендовавшей на большую логическую обобщённость. Теософия и в особенности каббала не ограничиваются личным мистическим опытом; здесь остаётся также большой простор для теоретических построений, что и подтверждается многовековой историей каббалистической литературы. Свой мистический опыт и в какой-то степени теоретические построения Вл.Соловьёв находил нужным выражать именно «теософскими» и каббалистическими терминами, оставаясь при этом академическим философом, и всегда нёся полную ответственность за свою научную терминологию

Прежде всего отметим, что откровенно каббалистическую терминологию мы можем встретить только в ранних сочинениях В.С.Соловьёва. Впоследствии каббалистические и «теософские» термины вытесняются философскими. Однако это вовсе не означает, что из системы В.С.Соловьёва напрочь исчезают все каббалистические взгляды. Мы возьмём на себя смелость утверждать, что представление о В.С.Соловьёве как интенсивно эволюционирующем философе не совсем верно. Напротив, его философская концепция оставалась более или менее неизменной на протяжении всей его творческой жизни. Поэтому и каббалистические идеи, в той степени, в какой они вообще присущи философии В.С.Соловьёва, присутствуют здесь всегда с равным основанием.³³⁸ В позднейших схемах

³³⁸ Приведём пример терминологического преобразования у В.С.Соловьёва. На полях второго диалога сочинения «Sophie» философ набрасывает схему диалектического самораскрытия Абсолюта:

каббалистические и теософические термины заменены философскими: вместо Эн-Соф — Сущее как такое (Бог), вместо Логос — Бытие (способ или модус бытия, природа), вместо Софіа — Сущность (содержание или идея). Однако это не означает, что произошла некая перемена в концептуальном подходе В.С.Соловьёва. Сущее как такое для философа всегда представляется как лишённый всяких предикатов и определений Эн-Соф. Логос для него всегда остаётся модусом бытия Абсолюта, т.е. его диалектическим переходом в мир множественности, а содержание или идея божественного бытия для нашего философа всегда соотносится с платоновской Душой и выступает персонифицированно, допуская интимное отношение с человеком. Столь же основательно можем мы находить у В.С.Соловьёва постоянные для его мировоззрения каббалистические мотивы. К этим последним мы теперь и обратимся.

1. Абсолют у В.С.Соловьёва всегда определяется как лишённое предикатов и непознаваемое сущее. В сочинении «Sophie» он говорит: «Мы должны сказать, что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным предметом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания». «...Абсолютное начало, не будучи как такое бытием, есть сила бытия, что очевидно, так как

<i>Эн Соф</i>	<i>Логос</i>	<i>Софіа</i>
<i>дух</i>	<i>воля</i>	<i>благо</i>
<i>ум</i>	<i>знание</i>	<i>истина</i>
<i>душа</i>	<i>чувство</i>	<i>красота</i>

(Соловьёв С.М., ук. соч. С. 115.)

В работе «Философские начала цельного знания» эти трихотомии выглядят следующим образом:

<i>1) Сущее</i>	<i>2) Бытие</i>	<i>3) Сущность</i>
<i>(Абсолютное)</i>	<i>(Логос)</i>	<i>(Идея)</i>

1) Абсолютное...Дух	Воля	Благо
2) Логос.....Ум	Представление	Истина
3) Идея.....Душа	Чувство	Красота

(Соловьёв В.С., 1990. Т. II. С. 261.). Аналогичные трихотомии мы находим в «Чтениях о Богочеловечестве». См.: Соловьёв В.С., 1994. С. 108 - 142.

оно обнаруживается, то есть производит бытие»³³⁹. Так именно определяется каббалистический Эн-Соф: «...Есть таинственный Древний, чью сущность можно искать, но нельзя найти...»; «Когда Самый Таинственный пожелал открыть себя, то вначале Он произвёл только одну Точку, которая была преобразована в Мысль, и в ней он исполнил бесчисленные узоры и запечатлел неисчислимы начертания»³⁴⁰.

Эн-Соф В.С.Соловьёв отождествляет с Богом-Отцом, что видно из его «эпиграфа» к его же «Молитве об откровении великой тайны», которую приводит С.М.Соловьёв³⁴¹:

«Во имя Отца и Сына и Св.Духа.

Ain — Soph, Jah, Soph-Jah».

С.М.Лукьянов комментирует эту формулу следующим образом: «Первый член этой формулы есть, очевидно, «ен-соф» (или «эйн-сауф», буквально «нет конца»), исходное начало умозрительного учения Каббалы... Что касается второго члена... формулы «Jah», то это есть одно из имён Божиих... По второму месту в формуле наименование «Jah» сближается, очевидно, со вторым началом или Сыном. Наконец, третий член формулы «Soph-Jah», внешне созвучный с Софией, а этимологически соответствующий отчасти первому члену и затем второму, приурочивается, по-видимому, к третьему началу или Духу Святому... Сочетание «Soph-Jah» можно было бы, по изустному мнению И.Г.Троицкого, перевести через «завершение Сущего». Сефиротов, т.е. атрибутов Божества, Каббала насчитывает десять, столько же, сколько и имён Божиих. Достойно

³³⁹ Цит. по: Соловьёв С.М. Ук. соч. С. 113.

³⁴⁰ Из «Книги сияния» (Зо́гар»). Пер. О.О.Ладоренко. Ук. соч. С. 396.

³⁴¹ Соловьёв С.М. Ук. соч. С. 97.

внимания, что сефирот «Chokmah» мудрость сочетается с наименованием «Jah»³⁴².

Безусловно, апофатическая традиция определения абсолюта свойственна не только каббале. И у Платона и неоплатоников, и у гностиков³⁴³, и у псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника мы находим эту традицию. Однако В.С.Соловьёв в ранних сочинениях прибегает именно к каббалистическому термину, а следовательно, каббала была по меньшей мере одним из источников влияния на философа.

2. Ипостаси абсолюта в системе В.С.Соловьёва, будучи модусами или проявлениями божественного бытия, существуют только в единстве с абсолютом, утверждаясь не сами в себе, но в Боге. Однако при этом «эти три положения, или способа существования, несовместимые в одном субъекте *разом*, могут принадлежать ему только в *различные моменты* времени»³⁴⁴ Такое понимание ипостасей близко одновременно к гностическим зонам и к каббалистическим сефирам, которые, образуя свой мир (соответственно «плерому» или «древо сефирот»), в то же время едины с абсолютом: «Он — это они, а они — это Он»³⁴⁵. Эти ипостаси (зоны, сефиры) есть атрибутивное раскрытие божественной сущности при качественном самораскрытии абсолюта.

Учение о триипостасности Божества у В.С.Соловьёва, впрочем, не содержит ничего нового по сравнению с христианской традицией, за исключением антропологически-драматического понимания личной истории этих ипостасей. Это и сближает В.С.Соловьёва с каббалистической, а ещё более с гностической традициями. Следует отметить, что такое понимание у нашего философа происходит не только из метафизических построений, но и

³⁴² Лукьянов С.М. Ук. сочс. Т. III. С. 146-148 (прим. 1427).

³⁴³ См. замечательное определение гностического абсолюта, которое даёт В.С.Соловьёв в своей статье для ЭСБЭ «Симон Волхв» (Соловьёв В.С. Симон Волхв. С. 569 - 560).

³⁴⁴ Соловьёв В.С., 1994. С. 118.

³⁴⁵ Из «Книги сияния» (Зогар»). Пер. О.О.Ладоренко. Ук. соч. С. 438.

из стремления к интимно-личному общению с проявлением Божества: Именно этим и движимы мистики-каббалисты.

3. Принципом космической гармонии, по В.С.Соловьёву, является любовь. «Вселенская религия — религия души, специальная функция Души — любовь, мораль этой религии не может иметь другого принципа кроме — любви»³⁴⁶. Всякое существо во вселенной находится в отношении любви к двум существам: к одному более совершенному, чем оно, которого оно любит любовью восходящей, и к одному менее совершенному, которого оно любит любовью нисходящей. Единственный предмет восходящей любви — София, Премудрость Божья. Она находится в непосредственных отношениях с избранниками человечества (необходимо мужчинами, так как София есть женское начало), которые любят её любовью восходящей и любимы ею любовью нисходящей. Эти, в свою очередь, находятся в непосредственном отношении с женскими индивидами, а те, в свою очередь, — с мужскими и т.д.

Вспомним, что гностические зоны объединены в пары мужских и женских начал — брачные сизигии, дисгармония в космосе происходит из-за нежелания Софии соединиться с её небесным женихом; исход мирового процесса заключается в браке Софии с небесным Христом. В каббалистической космологии сефиры также сгруппированы в пары мужских и женских начал, где третья сефира выступает принципом их примирения или любви.

В.С.Соловьёв всячески избегает метафизического дуализма, а потому во вселенские отношения любви у него включено также земное человечество. По-видимому, здесь имело место двойное влияние — со стороны брачной символики «Песни Песней» и со стороны каббалы, которая также несла в себе символику этой первой.

³⁴⁶ «Sophie», цит. по: Соловьёв С.М. Ук. соч. С. 122.

4. Вопрос о происхождении мирового зла В.С.Соловьёв решает последовательно монистически. Если Бог есть монада и если, кроме Бога, ничего не существует, то зло, как и всё прочее должно проистекать из этой первопричины. Как и в гностицизме, зло у В.С.Соловьёва происходит по вине Премудрости Божьей — Софии. Решение вопроса о происхождении зла у В.С.Соловьёва вполне гностическое. Таково же оно и в каббале, только с большим акцентированием грехопадения как нарушения всеединства: во второй день творения сефира Дин (сила Божьего Гнева) в порыве ярости отделяется от сефиры Хэсэд (божественной Любви и Милости), и это разделение порождает мир сурового наказания, не смягчаемого милосердием, — левую сторону бытия, где правит Самаэль, князь Смерти и Ада.

5. Человек в системе В.С.Соловьёва включён в космический процесс восстановления всеединства. София не может сама по себе достигнуть всеединства, которое есть объединение множественного мира в некой положительной форме. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества, и рядом свободных же актов этот мир должен объединиться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Это единство таким образом должно идти не только от Бога, но и от природы. В этом и состоит цель всего бытия. Ибо «в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства»³⁴⁷.

В соответствии с таким представлением возрастает роль человека в космическом процессе. Его целью перестаёт быть личное или соборное спасение. Он становится главным звеном во вселенском апокатастасисе. Гностик принимал на себя функции Христа. Каббалист действует посредством магических операций, способствуя преодолению зла в космосе. В.С.Соловьёв, конечно, не доходил до магических действий, но в его мироощущении много от мироощущения каббалиста: трагическое

³⁴⁷ Соловьёв В.С., 1994. С. 171.

переживание пребывания мира во зле, ощущение враждебного демонического присутствия, личная ответственность за мироздание и опыт личного же общения с божественной силой.

В.С.Соловьёва привлекала в каббале именно её близость к «жизненному миру» человека. Университетская философия игнорирует «хтоническую» природу человека, его страх смерти и беспричинный страх бытия, его потребность в живом присутствии божественной силы и непосредственном общении с этой силой, потребность быть причастным к космическому процессу. Каббале и «теософии», в свою очередь, недостаёт отчётливости и «рациональности» мышления. Обе стороны были необходимы В.С.Соловьёву при построении его собственной философской системы.

Наконец, следует сказать о своеобразной мистике В.С.Соловьёва. Сам философ под мистицизмом понимает «цельное знание», т.е. слияние внутренней жизни действительности с её внешними проявлениями. В развитом виде это — учение о всеединстве. Всю действительность (как физическую, так и теоретическую) В.С.Соловьёв понимает как универсальный развивающийся (т.е. живой) организм. И человек, как часть этого организма, причастен его сакральному центру, его первоисточнику. В такой мистике ничего предосудительного нет. И именно такого рода мистику справедливо усматривал В.С.Соловьёв в каббале.

Вл.Соловьёву была присуща весьма развитая сенситивность. «...Многое из того, что мы считаем теоретико-философским, равно как и многое из того, что и сам он считал теорией и только логикой, — пишет А.Ф.Лосев, — часто представлялось ему в необычайно конкретном и остро ощутимом образе»³⁴⁸. Поэтому и мистический опыт каббалы и «теософии» не был для В.С.Соловьёва чем-то пугающим, не говоря уже о теоретических разработках этой традиции.

³⁴⁸ Лосев А.Ф., укр. соч. С. 605.

Итак, на основании проанализированного материала мы можем сделать следующие выводы:

1. Наличие и сущность гностических черт религиозно-философской системы В.С.Соловьёва в исследовательской литературе изучены недостаточно.

2. В.С.Соловьёв проявлял научный и экзистенциальный интерес к гностическим учениям II – III вв. Этот интерес нашёл отражение его в религиозно-философской системе.

3. Помимо прямых влияний гностицизма на учение В.С.Соловьёва, отмечается ряд опосредованных влияний – через богословскую литературу, европейскую философию и «теософские» учения.

4. Некоторые философские вопросы В.С.Соловьёв самостоятельно решает в гностическом духе.

5. Учение В.С.Соловьёва об Абсолюте, о его докачественном существовании и качественном самоопределении носит гностический характер.

6. Гностические мотивы отчётливы в учении об ипостасях Абсолюта.

7. Негативистическое учение о материальном мире придаёт гностический характер всей космогонии в системе В.С.Соловьёва.

8. Этический дуализм, общий всему христианскому мировоззрению, у В.С.Соловьёва носит гностический характер.

9. Гносеология у В.С.Соловьёва включает гностическую процедуру отождествления познающего субъекта с познаваемым объектом;

10. Учение об ипостасности Софии и её роли в эйдетическом упорядочении мира представляет собой прямое заимствование из гностицизма валентинианского типа.

11. В сотериологии и антропологии В.С.Соловьёва включённость человеческой личности в космический процесс аналогична гностической завышенной антропологии.

12. В этике В.С.Соловьёва присутствует гностическое учение о духовной и половой любви.

13. В эстетике В.С.Соловьёва утверждается романтически-гностическое учение о прекрасном, аналогичное эстетическим воззрениям гностика Валентина.

14. Практическая направленность религиозно-философской системы В.С.Соловьёва предполагает теургическую деятельность гностического характера и гностическое же переосмысление идей Н.Ф.Фёдорова.

15. Концепция всеединства у В.С.Соловьёва представляет собой гностический монизм.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проделанный в диссертации историко-философский анализ философской системы В.С.Соловьёва в свете основных гностических концепций позволяет сделать общие выводы относительно постоянного значимого присутствия в творчестве этого философа корпуса идей, выработанных гностицизмом во II – III вв.:

1. Вл.Соловьёв на протяжении всей своей творческой жизни проявлял интерес к неакадемическим формам философствования. Наиболее пристальное внимание он уделял именно возникшему на христианской почве феномену гностицизма. Поэтому, изучая гностические мотивы творчества В.С.Соловьёва, мы вправе по преимуществу рассматривать непосредственные влияния гностицизма на его философскую систему.

2. Корпус гностических идей или основные гностические концепции присутствуют во многих религиозно-философских системах, «наследовавших» гностицизму (манихейство, богомилство, ересь катаров и пр.), а также в учениях отдельных мыслителей, находившихся под прямым или непосредственным влиянием гностицизма (аореопагитский корпус, Максим Исповедник, Эриугена, Григорий Палама, Шеллинг и др.). Эти религиозно-философские концепции также оказывали влияние на формирование философской системы В.С.Соловьёва, а потому следует сделать вывод также об опосредованном влиянии гностических идей на творчество философа.

3. Некоторые идеи неоплатонического, а в контексте изучаемой философской системы – гностического, — характера были выработаны самим В.С.Соловьёвым в ходе научного построения. На этом основании мы делаем вывод о компаративистском совпадении философских воззрений В.С.Соловьёва с корпусом гностических идей.

4. Гностические мотивы в творчестве В.С.Соловьёва носят как сугубо теоретический, так и практический (религиозно-«теургический») характер. Поэтому влияние гностицизма на его философскую систему мы усматриваем как в философском, так и в практически-религиозном планах.

5. Основная мифологема философии всеединства – мифологема Софии, на русской почве впервые отчётливо сформулированная В.С.Соловьёвым, носит отчётливо гностический характер.

6. Мифологема Софии – Премудрости Божией имела для В.С.Соловьёва важнейшее личностное значение. На этом основании мы делаем вывод об экзистенциальном влиянии гностических представлений на личность философа.

7. Следующие разделы теоретической религиозно-философской системы В.С.Соловьёва носят гностический характер: в онтологии – учение об абсолюте, о его докачественном существовании и качественном самоопределении, учение об ипостасях; в космогонии отрицательное учение о материальном мире, этический дуализм гностического характера; в гносеологии процедура отождествления познающего субъекта с познаваемым объектом; в софиологии – учение об ипостасности Софии и её роли в эйдетическом упорядочении мира; в сотериологии и антропологии – включённость человеческой личности в космический процесс, значение личных усилий человека в деле спасения; в этике – гностическое учение о духовной и половой любви; в эстетике – романтически-гностическое учение о прекрасном; в практической философии – теургическая деятельность гностического характера и гностическое же переосмысление идей Н.Ф.Фёдорова; в концепции всеединства – гностический монизм.

8. Дальнейшее изучение гностических идей на почве русской религиозной философии прояснит возникновение и развитие многих религиозно-философских концепций, до сих пор рассматривавшихся односторонне только с позиций сугубого «позитивизма», будет

способствовать реальному союзу традиционно «научных» и «ненаучных» методов философствования.

Во время работы над диссертацией мы обнаружили множественные гностические параллели в учениях русских религиозных философов. Тщательное комплексное изучение гностических черт в русской философии должно составить значительное и весьма перспективное направление в истории философии. В качестве примеров гностицизирования в русской философии мы можем указать учение С.Н.Булгакова (в особенности – его софиологическую концепцию), религиозно-философскую систему Л.П.Карсавина (гностический характер учения просматривается и в онтологии, и в христологии, и в гносеологии Л.П.Карсавина, и в его представлении о «свободной стихии богословствования»), учение Н.А.Бердяева об Ungrund и др. Исследования в этом направлении, несомненно, будут предприняты в будущем.

Литература

1. Абрамов А.И. В поисках Антихриста (В.Соловьёв и К.Леонтьев) // *Философские науки*. — 1993. — № 1/2/3. — С. 126-128.
2. Акулинин В.Н. *Философия всеединства*. — Новосибирск, 1990.
3. «Апокалипсис Павла» (Наг-Хаммади V.2). Вступление, перевод с коптского и комментарий А.Л.Хосроева. — *Восток*, 1991. — № 6. — С. 96-101.
4. Барсов Н.И. *Представители нравственно-аскетического типа проповеди в 4 в.* — Харьков, 1889.
5. Беляев Е.А. *Мусульманское сектантство (исторические очерки)*. — М., 1957.
6. Бёме Я. *Аврора, или утренняя заря в восхождении*. — М., 1990.
7. Бердяев Н.А. *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре (Философы послеоктябрьского зарубежья)*. — М., 1990.
8. Бердяев Н. Из этюдов о Я.Беме. Этюд второй: Я.Беме и русские софиологические течения // — *Путь*. — 1930. — № 21.
9. Болдырев В.И. Глобальные проблемы человечества и «метафизика всеединства» В.С.Соловьёва // *Философия и кризис современной цивилизации*. — М., 1993. — С. 215-227.
10. Болотов В.В. *Лекции по истории древней Церкви*. Под ред. А.Бриллиантова. — СПб., 1907-1918. Репринт: — М., 1994.
11. Болотов В.В. *Учение Оригена о Св.Троице*. — СПб., 1879.
12. Бриллиантов А.И. *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены*. — СПб., 1898.
13. Бриллиантов А.И. *Эриугена // Христианство. Энциклопедический словарь*. Т. III. — М., 1995. — С. 263-267.

14. Бубнов Н., фон. Проблема зла в русской религиозной философии. Пер. с нем., публ. и примеч. В.Безносова. Предисл. В.Безносова и Е.Долгих // Звезда. – 1993. — № 9. — С. 142-159.
15. Булгаков С.Н. Владимир Соловьёв и Анна Шмидт / Тихие думы. — М., 1996. — С. 51-81.
16. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. — Киев, 1984.
17. Бычков В.В. Эстетика Филона Александрийского // Вестник древней истории. – 1977 — № 3. — С. 54-69.
18. Бычков В.В. Эстетика поздней античности. — М., 1981.
19. Введенский А. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С.Соловьёва // Вопросы философии и психологии. — 1901. — Кн. 56. № 1.
20. Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения. Изд. 2-е. — СПб., 1904.
21. Вер Г. Якоб Бёме. — Челябинск, 1998.
22. Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство. — М., 1954.
23. Гайденок П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы Гегеля и Вл.Соловьёва // Вопросы философии. – 1998. — № 4. — С. 75-93.
24. Гайденок П.П. Человек и человечество в учении В.С.Соловьёва // Вопросы философии. – 1994. — № 6. — С. 47-54.
25. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. — М., 1970.
17. Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. — М., 1985.
18. Гностики (сборник материалов). — Киев, 1996.
19. Голлербах Э. Владимир Соловьёв и Розанов // Стрелец. Сб. 3 под ред. А.Беленсона. — Пг., 1922.
77. Голубев А.Н. Гегель и Вл.Соловьёв. Границы идеалистической диалектики // Доклады II Международного гегелевского конгресса. Вып. II. — М., 1974.

20. Грицай С.И. Два гностических документа космогонического содержания из коптской библиотеки в Наг-Хаммади («Ипостась архонтов» и «Трактат без названия» — НХП, 4, 5) // Древний и средневековый Восток: История, филология. (Пробл. источниковед.). — М., 1984.
21. Грицай С.И. Две коптские рукописи из Наг-Хаммади как источник по изучению связей гностицизма и религии Древнего Египта: Автореф. дис... канд. ист. наук. / АН СССР. Ин-т востоковед. — М., 1984.
22. Грицай С.И. Элементы древнегреческой религии в гностических текстах из Наг-Хаммади // III Всесоюз. школа молодых востоковедов (Звенигород, октябрь 1984 г.): Тез. — М., 1984.
23. Грицай С.И. Интерпретация образов древнеегипетской религии гностическим «Трактатом без названия» из Наг-Хаммади. (К вопросу синкретизма гностических текстов) // Древний и средневековый Восток: История, филология. (Пробл. источниковед.). — М., 1984.
24. Грицай С.И. Некоторые египетские соответствия гностическим космогоническим представлениям в коптском тексте («Трактат без названия») из Наг-Хаммади // II Всесоюз. школа молодых востоковедов (Тбилиси, октябрь 1982 г.): Тез. I, ч. I. — М., 1982.
25. Гулыга А.В. Философия любви // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2-х т. Т. I. — М., 1990. — С. 33 — 46.
24. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Пер. с древнегреч. М.Г.Ермаковой. — СПб., 1997.
25. Дмитриевский В. Александрийская школа. Очерк истории духовного просвещения от начала I до начала V веков. — Казань, 1884.
- Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти т. Т. XI. — М., 1982.
26. Дородницын А. Христианская мистика в её главных представителях IV – XIV вв. — Саратов, 1913.
27. Дреус А. Происхождение христианства из гностицизма (Пер. с нем.). — М., 1930.

28. Евсевий Памфил. Церковная история. — М., 1993.
29. Елеонский Ф. Учение о божестве сына Божия и Духа. Св. — СПб., 1879.
30. Епифанович С.Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. — Киев, 1917.
31. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — Киев, 1915. Переизд.: — М., 1996.
32. Ерёмченко В.П. Мистика в православии. — Киев, 1986.
33. Залеская В.Н. Гностические представления в ранневизантийском искусстве // Краткие тез. докл. науч. конф. «Культура и искусство Византии», Ленинград 6 — 10 октября 1975 г. — Л., 1975.
34. Иванцов-Платонов А.М. Ереси и расколы трёх первых веков. — М., 1877.
35. Иванцов-Платонов А.М. Литературная борьба язычества с христианством в первые века христианской истории: [Лекции]. — М., 1874.
36. Из рукописей А.Н. Шмидт. — М., 1916.
37. Из «Книги сияния» («Зогар»). Пер. О.О.Ладоренко // Знание за пределами науки. Под ред. И.Т.Касавина. — М., 1996. — С. 396-435.
38. Ипполит Римский. Творения. В 2-х т. — Казань, 1898-1899.
39. Иринеи Лионский. Творения. Пер. П.Преображенского. Изд. 2-е. СПб., 1900. Репринт: — М., 1991.
40. Йонас Г. Гностицизм (The gnostic religion (The message of the alien God and the beginnings of Christianity)). Пер. с англ. К.А.Щукина. — СПб., 1998.
41. Карсавин Л.П. София земная и горняя / Малые сочинения. — СПб., 1994.
42. Карсавин Л.П. Глубины сатанинские (офиты и Василид) / Малые сочинения. — СПб., 1994.
43. Карсавин Л.П. Катары // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. — М., 1993-1995. Т. I. С. 701-703.

44. Карсавин Л.П. Св.отцы и учителя Церкви (Раскрытие православия в их творениях). — Paris, 1926.
45. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии 12-13 вв. — СПб., 1912.
46. Керн К. Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996.
47. Керн К. Духовные предки св. Григория Паламы (опыт мистической родословной) // Сборник «Богословская мысль. — Париж, 1942. — С. 102-131.
48. Керов В.Л. Народные восстания и еретические движения во Франции. — М., 1986.
49. Кефалайа («Главы») (Коптский манихейский трактат). Перевод с коптского, исследование, комментарий, глоссарий и указатель Е.Б.Смагиной. — М., 1998.
50. Кимелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм. — М., 1993.
51. Клайн Дж.Л. Гегель и Соловьёв // Вопросы философии. — 1996. — № 10. — С. 84-93.
52. Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века. Т. I. — М., 1996.
53. Климент Александрийский. Строматы. — Ярославль, 1892.
54. Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьёва и гностические параллели. // Вопросы философии. — 1997. — № 5. — С.59-78.
55. Козырев А. Наукоучение Владимира Соловьёва: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. — СПб., 1997. — С. 5-68.
56. Левицкий В. Богомилство // Христианское Чтение. — 1870. — № 1. — С. 58-71.
57. Лейбин В.М. Мистицизм и аналитическая психология К.Г.Юнга // Кризис современной религии и мистицизм. — М., 1985.

58. Лейбниц Г.В. Монадология / Избранные философские сочинения. — М., 1908.
59. Ли Г.-Ч. История инквизиции в средние века. — СПб., 1911-1912.
60. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. — М., 1911.
61. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. — М., 1990.
62. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв. — М., 1983.
63. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. VIII. Кн. 1. — М., 1992.
64. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. (Т. VIII). Кн. 2. — М., 1994.
65. Лосев А.Ф. Словарь античной философии. — М., 1995.
66. Лосев А.Ф. Конструктивный смысл ареопагитского первоначала // Ареопагитские разыскания. — Тбилиси, 1986. С. 29-30.
67. Лосев А.Ф. Вл.Соловьёв и его ближайшее литературное окружение // Литературная учёба. — 1987. — № 3, 4.
68. Лосский В.Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, *Seminarium Kondakovianum*. — Прага, 1929.
69. Лосский Н.О. История русской философии. — М., 1991.
70. Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. — Пг., 1921.
71. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. — М., 1979.
72. Мансуров С. Очерки из истории Церкви. — М., 1994.
73. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. — New York, 1985.
74. Мещерская Е.Н. Апокрифические деяния апостолов. — М., 1997.
75. Мещерская Е.Н. Деяния Иуды Фомы. — М., 1991.
76. Милославский П. Древнее языческое учение о странствиях и переселениях души и следы его в первые века христианства. — Казань, 1873.
77. Минин П. Главные направление древне-церковной мистики. — Сергиев Посад, 1915.

78. Миртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского. — СПб., 1900.
79. Мочульский К. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. — Париж, 1951.
80. Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
81. Мюллер А. История ислама с основания до новейших времён. Под ред. Н.А.Медникова. Т. I-II. — СПб., 1895.
82. Неверов О.Я. Гностические геммы, амулеты и перстни юга СССР // Вестник древней истории. — 1979. — № 1. — С. 67-72.
83. Николай Кузанский. Об учёном незнании / Избранные философские сочинения. — М., 1937.
84. Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьёв. // «Вера и разум», филос. отд. — 1902. — № 24. — С. 43-113.
85. Оргиш В.П. Античная философия и происхождение христианства. — Минск, 1986.
86. Ориген. О началах. Пер. Н.Петрова. — Рига, 1936.
87. Осокин Н. История альбигойцев. — Казань, 1869.
88. Пайкова А.В. Отражение некоторых гностических представлений в памятниках сирийской повествовательной литературы // ПС. — 1981. — Вып. 27 (90).
89. Папюс. Каббала или наука о Боге, вселенной и человеке. Пер. с франц. А.В.Трояновского под ред. Н.А.Переферковича (с дополнением подстрочного перевода «Сефер Йециры», сделанного редактором с еврейского подлинника). — М., 1992.
90. Петрушевский И.П. К истории маздакитов в эпоху господства ислама. // «Народы Азии и Африки». — М., 1970. — № 5. — С. 135-151.
91. Пигулевская Н.В. Маздакитское движение. // Известия Академии наук СССР. — 1944. — № 4 (отд.отт.).

92. Писарев Л.И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. — Казань, 1915.
93. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. — М., 1993.
94. Плотин. Сочинения. — СПб., 1995.
95. Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. — Сергиев Посад, 1905.
96. Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. — Киев, 1917.
83. Поснов М.Э. Самарийские маги – христианские ересиархи. — Пг., 1915.
84. Преподобного отца нашего Иоанна игумена Синайской горы Лествица... — Сергиев Посад, 1908.
85. Придик Е.М. Гностический амулет неизвестного происхождения // *Commentationes Nikitianaе*: Сб. ст. по клас. филол. в честь П.В.Никитина. — СПб., 1901.
86. Псевдо-Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. — Сергиев Посад, 1898.
87. Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. — СПб., 1913.
88. Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии. Киев, 1898.
89. Ранович А.Б. Очерк истории раннехристианской церкви. — М., 1941.
90. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. — М., 1990.
91. Рашковский Е.Б. Современное мирознание и философская традиция России: о сегодняшнем прочтении трудов Вл.Соловьёва // *Вопросы философии*. – 1992. — № 4. — С. 141-150.
92. Робинсон Дж.М. Раннехристианские рукописи с берегов Нила. — «Курьер ЮНЕСКО» 1971, май.
93. Свенцицкая И.С. Апокрифические евангелия. — М., 1996.
94. Свенцицкая И.С. Запрещённые евангелия. — М., 1965.

95. Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. — М., 1981.
96. Свенцицкая И.С. Мифы и действительность. — М., 1975.
97. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика. — СПб., 1998.
98. Семёнова С.Г. Николай Фёдоров. Творчество жизни. — М., 1990.
99. Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество / Творения преп. Максима Исповедника. Кн.1. — М., 1993.
100. Сидоров А.И. Неоплатонизм и манихейство: (Александр из Лукополя, Симпликий) // — Вестник древней истории. — 1980. — № 3.
101. Сидоров А.И. Гностическая философия истории (каиниты, сефиане и архонтики у Епифания) // ПС. 1987. Вып. 29 (92).
102. Сидоров А.И. Плотин и гностики // Вестник древней истории. — 1979. — N 1.
103. Сидоров А.И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры: (Учение наассенов): Автореф. дис... канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т всеобщей истории. — М., 1981.
104. Сидоров А.И. Современная зарубежная литература по гностицизму: (Критико-аналитический обзор) // Современные зарубежные исследования по античной философии: Реф. сб. — М., 1978.
105. Сидоров А.И. Гностицизм и философия: (Учение Василида по Ипполиту) // Религии мира: История и современность. Ежегодник. — М., 1982.
106. Сидоров А.И. Манихейство в изображении Августина: (De haeresibus, 46) // Вестник древней истории. — 1983. — N 2.
107. Смагина Е.Б. «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. — 1995. — № 2.
108. Смагина Е.Б. Манихейство. // Религии древнего Востока. — М., 1995. — С. 85-103.
109. Смагина Е.Б. Библейские основы космогонии гностиков и манихеев // Материалы международной конференции «Сотворение мира и начало

истории в апофатической традиции» (На материале славянских и еврейских текстов). — М., 1995. С. 58-61.

110. Смагина Е.Б. «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. — М., 1995. — № 5.

111. Смагина Е.Б. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. — 1993. — № 1. — С. 33-50.

112. Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. I — X. 2-е изд. — СПб., 1911 — 1914.

113. Соловьёв В.С. Письма. Под ред. Э.Л.Радлова. — СПб., 1909.

114. Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х т. Изд. 2. — М., 1990.

115. Соловьёв В.С. София. Пер. с франц. и прим. А.Козырева // Логос. — 1993. — № 4. — С. 274-294.

116. Соловьёв В.С. Василид // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. — М., 1993. — С.336.

117. Соловьёв В.С. Мандеи // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.2. — М., 1995. — С.80-81.

118. Соловьёв В.С. Гностицизм // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. — М., 1993. — С.415-418.

119. Соловьёв В.С. Валентин и валентиниане // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. Т. I. — М., 1993. — С.320.

120. Соловьёв В.С. Симон Волхв // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3-х т. Т. II. — М., 1994. — С. 569-570.

121. Соловьёв В.С. Ориген // Христианство. (Энциклопедический словарь). В 3-х т. — Т. II. М., 1994. — С.248-253.

122. Соловьёв В.С. Sophie. Второй диалог. Космический и исторический процесс. — РГАЛИ. — Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 19. — Л. 80.

123. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров». — СПб., 1994.

124. Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Под ред. и с примечаниями С.М.Соловьёва и Э.Л.Радлова. Т. I — X. 2-е изд. — СПб., 1911-1914.
125. Соловьёв В.С. Стихотворения. 7-е изд. — М., 1921.
126. Соловьёв В.С. Россия и вселенская церковь. Пер. Г.А.Рачинского. — М., 1911.
127. Соловьёв В.С. Русская идея. Пер. Г.А.Рачинского. — М., 1911.
128. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. — М., 1991.
129. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. — М., 1997.
130. Сперанский И. Религиозно-философские воззрения Вл.Соловьёва // Вера и разум. — 1901.- № 3.
131. Тальберг Н. История Христианской Церкви. — М., 1991.
132. Тихомиров Д. Григорий Нисский как моралист. — Могилев, 1886.
133. Троицкий В. Очерки из истории догмата о церкви. — Сергиев Посад, 1913.
134. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, 11, сочинения 2, 3, 6, 7). — М.,1979.
135. Трофимова М.К. Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства.//Вестник древней истории. — 1967. — N 2.
136. Трофимова М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения // Палестинский сборник. — Л.,1978. — Вып.26(89).
137. Трофимова М.К. Гностическая проблема в современной культуре Запада // Культура и искусство античного мира. ГМИИ им. А.С.Пушкина. Материалы научной конференции (1979). — М.,1980.
138. Трофимова М.К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. — М.,1989.

139. Трофимова М.К. Тема самопознания в гностической традиции (Наг-Хаммади, 2.1) // Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. — М., 1989.
140. Трофимова М.К. Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалканистика и античность. — М., 1989.
141. Трофимова М.К. Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации // Вестник древней истории. — 1990. — № 4.
142. Трофимова М.К. Два варианта гностического толкования // Балканские древности. — М., 1991.
143. Трофимова М.К. Из коптских гностических текстов («Пистис София», фрагменты) // Знаки Балкан. — М., 1994.
144. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. — М., 1900.
145. Трубецкой С.Н. О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. — 1995. — № 9. — С. 120-168.
146. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.Соловьёва. Т. I. — М., 1913.
147. Флоровский Г. Пути русского богословия. 3-е изд. — Paris, 1983.
148. Флоровский Г. Восточные отцы церкви IV века. — М., 1992.
149. Флоровский Г.В. Восточные отцы V — VIII веков. — М., 1992.
150. Флоровский Г. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. // Альфа и Омега. — 1995. — № 1 (4). — С. 145-154.
160. Франк С.Л. Непостижимое. — Мюнхен, 1971.
161. Хачатурян В.М. Н.Я.Данилевский и В.С.Соловьёв о всемирно-историческом процессе и локальной цивилизации // Цивилизации. Вып. 2. — М., 1993. — С. 41-56.
162. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. — 1994. — № 1. — С. 60-94.
163. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии — 1995. — № 9. — С. 80-94.

164. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. – 1994. — №5. — С. 75-88.
165. Хоружий С.С. После перерыва: пути русской философии. — СПб., 1994.
166. Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг-Хаммади (II.6; VI.3; VII.4; IX.3). — М., 1991.
167. Хосроев А.Л. Античность и Восток: идейный синтез: (На материалах коптских рукописей из Наг-Хаммади) // II Всесоюз. школа молодых востоковедов (Тбилиси, октябрь 1982 г.): Тез. I, ч. I. — М., 1982.
168. Хосроев А.Л. О природе «Подлинного учения»: (Наг-Хаммади, VI,3) // ПП и ПИКНВ. XX/I. — М., 1986.
169. Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади). — М., 1997.
170. Шабуров Н.В. Особенности гностической картины мира // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии: (Матер. к Всесоюз. конф.). Ч.2. — М., 1986.
171. Шабуров Н.В. Проблемы типологии герметических текстов // Балканы в контексте Средиземноморья: Пробл. реконстр. языка и культуры: Тез. и предвар. матер. к симпоз. — М., 1986.
172. Шабуров Н.В. Человек и мир в гностических учениях // Эллинистическая философия: (Современные проблемы и дискуссии): Сб. науч. статей. — М., 1986.
173. Шапошников Л.Е. В.С.Соловьёв и православное богословие. — М., 1990.
174. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. — М., 1966.
175. Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х томах. Т. I. — М., 1987.
176. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. В 2-х т. — Иерусалим, 1989.
177. Шопенгауэр А. Сочинения в 2-х т. — М., 1993.

178. Шохин В.К. В.С.Соловьёв, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник, 1995. — М., 1996. — С. 106-120.
179. Шохин В.К. Памятники древнеиндийского гнозиса: Санкхья-йога // Знание за пределами науки. Под ред. И.Т.Касавина. — М., 1996. — С. 82-86.
180. Шохин В.К. Рационализм классической санкхьи: история и типология // рационалистическая традиция и современность. Индия. — М., 1988. — С. 191-199.
181. Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. — 1994. — № 7-8. С. 188-207.
182. Шпенглер О. Закат Европы. Ч.I. — Новосибирск, 1993.
183. Эндель М. Проблема происхождения Каббалы и основные концепции круга «Сефер ha-ийун» // Труды второй молодёжной конференции СНГ по иудаике. — М., 1998.
184. Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Leipzig, 1897. Baur I. Die Christliche Gnosis. — Tubingen, 1835.
185. Blackman E.C. Marcion and His Influence. — London: APGK, 1948, reprinted New York: Ames Press, 1978.
186. Bultmann R. Das Evangelium des Iohannes. — Gottingen, 1941.
187. Burkitt F.C. The Religion of the Manichees. — Cambridge, 1925.
188. Churton T. The Gnostics. — London, 1987.
189. Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote, ed. et trad. Sagnard. — Paris, 1948.
190. Conze E. Buddhism and Gnosticism // The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Apr. Le 1996. — Leiden, 1967. P. 651-667.
191. Couliano I.P. The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. — San Francisco, 1990.

192. Dan Merkur. *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*. — Albany, N.Y., 1993.
193. Dart J., *The Laughing Saviour: The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library*. — N.Y., 1976.
194. Doresse J. *The Secret Books of the Egyptian Gnostic: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chenoboskion*. — N.Y., 1960.
195. Doresse J. *L'Evangelii selon Thomas ou les paroles secretes de Jesus*.- Paris, 1959.
196. (Editor unnamed), *The Gospel According to Thomas: with complimentary texts*. — Santa Barbara, 1983.
197. Festugiere A.F. *La Revelation d'Hermes Trismegiste*. — T.I.P., 1944.
198. Filoramo G. *A History of Gnosticism*. — Oxford and Cambridge, Mass., 1990.
199. Foerster W. *Das System des Basilides*. — *New Testament Studies*, 1962-1963.
200. Foerster W. *Das Apocryphon des Johannes*. — In: *Gott und die Gotter. Festgabe für Erich Fascher*. — Berlin, 1958.
201. Foerster W. *Die Naassener*. — *Study di Storia religiosa della tarda antichita*. — Messina, 1968.
202. Foerster W. *Gnosis. A Selection of gnostic texts*. Engl.transl.edited by R.McL.Wilson. Oxford, 1972, vol.1: *Patristic Evidence*; vol.2: *Coptic and Mandaeen Sources*. — Oxford, 1974.
203. Gieseler L. *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. — Bonn, 1844.
204. Grunt R.M. *Gnosticism and Early Christianity*. — N.Y., 1959.
205. Grant R.M. *Gnosticism. A source Book of heretical Writings from the Early Christian Period*. — London, New York, 1961.
206. Harnack A. *Lehbuch der Dogmengeschichte*. T. I.5. Aufl. — Tübingen, 1931.
207. Hoeller S.A. *Jung and the Lost Gospels: Insights into the Dead Sea Scrolls and the Nag Hammadi Library*. — Wheaton, IL, 1989.

208. Hoeller S.A. Jung and the Lost Gospels: Insights into the Dead Sea Scrolls and the Nag Hammadi Library. — Wheaton, IL, 1989.
209. Holroyd S. The Elements of Gnosticism. — Shaftesbury, Dorset, England and Rockport, MA, 1994.
210. Holroyd S. The Elements of Gnosticism. — San Francisco, 1994.
211. Jonas H. Gnosis und spatantiker Geist. Gottingen. Die mythologische Gnosis. 1934. II,1 — Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. — 1944.
212. Jonas H. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. — Boston, 1958.
213. Kent S.A. Valentinian Gnosticism and Classical Samkhya: A Thematic and Structural Comparison // Philosophy East and West. Honolulu, 1980, vol. 30. — № 2. — P. 241.
214. King C.W. The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval. — San Diego, 1982.
215. Klimkeit H.-J. Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia. — San Francisco, 1993.
216. Lacarrier J. The Gnostics. — N.Y., 1977.
217. Lidzbarski M. Mandaische Liturgien. — Gottingen, 1920.
218. Lidzbarski M. Das Iohannesbuch der Mandaer. — Giessen, 1925.
219. Lidzbarski M. Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandaer. — Gottingen, 1920.
220. Lieu S.N.C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. — Manchester, 1985.
221. Lieu S.N.C. Manichaeism in Mesopotamia. — Leiden, 1994.
222. Lipsius R. Gnosticismus. J.S.Erch und J.G.Gruber. Allgemeine Encyclopadie der Wissenschaften und Kunste. Erste Section. A-G. — Leipzig, 1860.
223. Massuet. Dissertationes praeviae in Irenaei libros. Dissertatio (prior) de haereticis, quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina. — Paris, 1712.

224. Matter J. Histoire critique du gnosticisme. T. I-III. — Paris, 1843.
225. Muller L. Solovjev und Protestantismus. — Freiburg, 1951.
226. Neander. Derselbe. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. II Band. — Hamburg, 1843.
227. Neander A. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. — Berlin, 1918.
228. Neander A. Genetische Entwicklung der Vornemsten Gnostischen Systeme. — Berlin, 1918.
229. Puech H.-Ch. Le manicheisme. Son Fondateur. Sa doctrine. — Paris. 1949.
230. Puech H.-Ch. Les nouveaux ecrits gnostiques decouverts en Haute-Egypte (Premier inventaire et essai d'identification). — Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum. — Boston (Mass.). 1950.
231. Puech H.-Ch. Ou en est le probleme du Gnosticism ? — Bruxelles, 1934.
232. Tardieu M. Les Livres mis sous le nom de Seth et les sethiens de l'heresiologie / Gnosis and Gnosticism. Ed. by Martin Krause. — Leiden, Brill, 1977 (NHS, 8).
233. Tardieu M. Les Manicheens en Egypte / BSFE. — № 94. — Juin 1982.
234. Tardieu M. Ecrits gnostiques. Codex de Berlin. — Paris, Les Editions du Cerf, 1984.
235. Pagels E. The Gnostic Gospels. — N.Y., 1978.
236. Pagels E.H. The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John. — Nashville and New York, 1973.
237. Pagels E.H. The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters. — Philadelphia, 1975.
238. Pagels E.H., Adam, Eve, and the Serpent. — N.Y., 1988.
239. Perkins Ph. The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism. — New York, 1980.
240. Petrement S. A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism. — San Francisco, 1990.

241. Reitzenstein R. *Das iranische Erlösungsmysterium*. — Bonn a.Rh., 1921.
242. Rudolph K. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. — San Francisco, 1983.
243. Seymor-Smith. *Gnosticism: The Path of Inner Knowledge*. — San Francisco, 1996.
244. Shenke H.-M. *Die Gnosis — Umwelt des Urchristentums*. — Berlin, 1965.
245. Singer J. *A Gnostic Book of Hours: Keys to Inner Wisdom*. — San Francisco, 1992.
246. Spierenburg H. J., ed., H. P. Blavatsky. *On the Gnostics*. — San Diego, 1994.
247. Summers R. *The Secret Teachings of the Living Jesus: Studies in the Coptic Gospel According to Thomas*. — Waco, Texas, 1968.
248. Wilson R.Mc. *The Gnostic Problem. The Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*. — London, 1958.
249. Wilson R.McL.. *Studies in the Gospel of Thomas*. — London, 1960.