

В.С. СОЛОВЬЕВ И СОФИОЛОГИЯ

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет

ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

1

В момент своего рождения гностицизм был одним из многочисленных религиозно-философских течений поздней античности, претендовавших на раскрытие «окончательной» и «спасительной» истины о Боге, человеке и мире. Однако в отличие от других школ его существование не закончилось вместе с породившей его эпохой. Созданные античными гностиками мыслительные конструкции оказались чрезвычайно плодотворными, применимыми в совершенно иных исторических условиях. В попытках понять мир и свое положение в мире европейские мыслители постоянно обращались к гностическому наследию – особенно в случаях, когда их не удовлетворяли решения, предоставляемые догматическим христианством. Гностицизм породил универсальную мировоззренческую парадигму, которая оказалась в радикальной оппозиции к христианскому мировоззрению; можно сказать, что значительная часть всех споров и противоречий, возникавших в европейской философии, была связана именно с невидимым противостоянием этих двух полярных позиций².

В основе расхождения между каноническим христианством и гностицизмом лежит различная интерпретация идеи Творения и идеи грехопадения. В христианстве Творение является актом, выражающим всемогущество и всеблагость Бога, а грехопадение – некоторым «локальным» событием, связанным с «низшими» (по отношению к Богу) сущностями, не ограничивающим всемогущество Бога и не противоречащим ему. Грехопадение и связанная с ним «порча» мирового бытия как бы входят в исходный план Творения и не являются катастрофическими факторами, нарушающими подчиненность мира Богу и абсолютное всемогущество Бога по отношению к миру. В гности-

цизме акценты расставлены по-иному. Творение демонстрирует не только всемогущество Бога, но и его непонятную и невыразимую «ущербность», его внутреннее «несовершенство». Это выражается в том, что Творение оказывается «неудачей» Бога. Сотворенный мир предстает радикально несовершенным именно как *результат Творения*, а не из-за последующего грехопадения. Он наполнен злом и, по существу, находится под контролем темных, демонических сил. В исходной версии гностического мировоззрения идея «ущербности» Бога сглажена за счет того, что творцом мира является не сам «высший» Бог, а сотворенный им Демиург («низшее» божество), однако в более поздних философских версиях гностического мировоззрения этот нюанс оказался несущественным; например, немецкие мистики позднего средневековья (Я. Бёме и др.) прямо говорят о «темной природе» в Божестве как причине несовершенства бытия. Очевидно, что в этой конструкции идея грехопадения вообще отодвигается на второй план, поскольку не человек, а сам Творец является виновником неискоренимого несовершенства мира. И достаточно естественным в этом контексте выглядит «оправдание» библейского змея в гностической секте офитов («поклонников змея»). Вкушение плодов с древа познания – это первый шаг на пути к освобождению человека от подчиненности миру и его владыке – Демиургу, дьяволу. Мистическое, окончательное знание (гнозис) – вот что делает человека свободным и позволяет преодолеть гнет мира, позволяет начать движение к воссоединению с Богом.

Самым принципиальным моментом при сравнении гностического и христианского мировоззрения является противоположная оценка свободы и творческой деятельности человека. Христианское мировоззрение в процессе своего развития приобрело окончательную и завершённую форму за счет использования элементов платонизма (у Августина). Именно отсюда в христианство проникает представление о полярном противостоянии «высшего», божественного бытия, в котором в вечности и неизменности присутствует все, что было, есть и будет существовать в эмпирической реальности, и «низшего», земного бытия, которое вторично по отношению к божественному бытию и в котором не может появиться ничего принципиально нового (того, чего нет в «высшем» бытии). Очевидно, что в этой модели за

человеком не признается никакой существенной роли в бытии. Свобода и творчество кажутся значимыми в земном мире, однако с точки зрения вечного и законченного божественного бытия они теряют свой смысл, оказываются вторичными и несущественными. Человек ничего не может «добавить» в *истинное бытие*, поскольку оно *окончательно и неизменно*. После того как человек окажется причастным к этому высшему бытию (в своем посмертном существовании), он (его вечная душа) поймет всю иллюзорность и незначительность своих земных деяний, сколь бы оригинальными и творчески значимыми они не представляли в земном бытии.

В гностическом мировоззрении эта проблема выступает в совершенно ином освещении. Здесь благой замысел Творения и его реальное воплощение не соответствуют друг другу; это означает, что эмпирический мир является в существенной степени *непредсказуемым и самостоятельным*, он не может быть понят как несовершенная «копия» божественного бытия. Несмотря на «теоретическое» превосходство божественного бытия над земным, реально они оказываются *равноправными, равноценными* для человека в его жизни. На этот момент обращал особое внимание Г. Ионас, считавший главным признаком гностического мировоззрения сочетание онтологического монизма с экзистенциальным дуализмом. В рамках такого представления благая цель Творения выступает только как *идеально заданная*, а не как онтологически предсуществующая. Творчество человека и его свобода в этом случае выступают как важнейшие факторы развития мироздания к этой заданной Творцом цели. Деятельность человека оказывается продолжением и необходимым дополнением акта Творения; последний не является однократным событием метафизического «прошлого», а продолжается в каждом творческом усилии человека. Уже в античном гностицизме можно найти элементы антропоцентризма, полагающего человека центральным элементом всей онтологической структуры реальности, почти равноправным Богу. В более поздних философских версиях гностического мировоззрения эти элементы только усиливаются и в конечном счете складываются в оригинальную концепцию, в ней человек, человеческое бытие, является «дополнительным» измерением самого божественного бытия, а

именно тем измерением, в котором происходит «развертывание», творческая реализация замысла Творения. В наиболее радикальных вариантах этой философской конструкции само божественное бытие оказывается всего лишь бесконечной глубиной человеческой личности, измерением ее потенциальной творческой абсолютности.

Наиболее яркие примеры философских версий гностического мировоззрения, на наш взгляд, дают системы Эриугены, М. Экхарта, Николая Кузанского, Я. Бёме. Поскольку этих философов обычно относят к неоплатонической традиции, необходимо прояснить соотношение гностицизма и неоплатонизма. Хотя античные неоплатоники резко критиковали гностиков, можно высказать предположение, что возникновение неоплатонизма было в некоторой степени инициировано гностицизмом. Неоплатонизм предстает как третья универсальная мировоззренческая парадигма наряду с гностицизмом и христианским платонизмом, причем ее условно можно поместить «между» ними. Здесь наиболее принципиальные проблемы, касающиеся сущности Бога, человека и мира, осмысливаются в рамках философских конструкций, сглаживающих противоречие между христианским платонизмом и гностицизмом. В понимании Бога как Абсолюта, находящегося за пределами всего реально существующего, носящего сверхбытийный характер и постижимого только в мистическом озарении, уводящем из земного мира, между гностиками и неоплатониками можно обнаружить явное сходство и, возможно, даже преемственность. Но вот в оценке положения человека в бытии и значения его деятельности в мире неоплатоники занимают не столь радикальную позицию, как гностики, и оказываются ближе к платоновской традиции. Античный неоплатонизм совсем лишен той антропоцентрической тенденции, которая составляет главную характерную особенность гностицизма. Он лишь вносит элементы динамизма и иерархизма в представление о структуре бытия, отказываясь от платоновского радикального дуализма божественного и земного бытия. Однако он оставляет неизменным представление о человеке как незначительном и несущественном элементе этой структуры. Значение античных неоплатоников состояло в том, что им удалось дать глубокую философскую разработку гности-

ческой идее Творения, противостоящей идее Творения, характерной для христианского платонизма (в его августиновской версии). Именно поэтому дальнейшая судьба гностического мировоззрения была связана с развитием неоплатонизма. Однако если мы посмотрим, чем отличаются поздние версии неоплатонизма от его исходной, античной версии, то обнаружим неуклонное усиление в них антропоцентрических мотивов, а это свидетельствует как раз о том, что в этих системах ведущую роль играет именно гностическая парадигма, соединенная с классическим неоплатоновским учением о Боге и с пониманием Творения как эманации. Особенно наглядно нарастание чисто гностических элементов прослеживается в развитии немецкой философии от М. Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга и Гегеля. Если в истоке этой традиции господствует неоплатоническая концепция сверхбытийного Божества, стоящего выше всех противоречий и в том числе выше противоположности завершенности и становления, то в конце долгого мыслительного пути она превращается в детально проработанную гностическую концепцию *саморазвивающегося Абсолюта*, причем *реальный* процесс его развития непосредственно связан с деятельностью человека, осуществляемой в эмпирическом времени. Человек выступает здесь как своего рода эмпирическое, земное «измерение» Бога, Абсолюта, – как *самое главное* «измерение», в котором и свершается смысл всего процесса, происходящего в Абсолюте.

2

Постоянное тяготение русской философии и всей русской культуры к гностическому мировоззрению не вызывает никаких сомнений. Этот факт долгое время не получал должного признания в литературе только в силу устоявшейся тенденции, характерной для церковных и православно-ориентированных авторов, к признанию церковного, догматического православия в качестве чуть ли не единственного источника всего богатства русской культуры и русского мировоззрения. По существу же дело обстоит прямо наоборот, именно «отклонения» от догматической строгости и неизменности византийского православия обуславливали глубокую оригинальность русской культуры. Не случай-

но в первые века существования христианства на Руси были столь популярны еретические движения – в первую очередь арианство и различные версии гностических ересей. Арианство отвергало божественную природу Иисуса Христа и считало его земным человеком, имеющим начало во времени и отличающимся от других людей только тем, что он был сотворен *совершенным*. Очевидно, что здесь акцент переносится с божественного всемогущества Христа на его *человеческие* страдания и его жертву, его пришествие на землю понимается как залог возможности идеального воплощения человеческой природы в земной материи. Среди гностических ересей особенно влиятельными были павликианство и богомилство. Резкий этический дуализм гностического мировоззрения, представление о непрекращающейся борьбе добра и зла, света и тьмы в мире, напряженные ожидания конца света и преображения мироздания – все это глубоко соответствовало характеру русской духовности; впрочем, отрицательное отношение к земной природе, свойственное гностицизму, не находило естественной почвы на Руси.

Особенно заметными гностические элементы в русском мировоззрении стали в XVIII в. Об этом свидетельствует чрезвычайное влияние и широкое распространение масонства, в котором слились воедино традиции гностических и мистических ересей позднего средневековья и эпохи Возрождения. Во взглядах первого оригинального философа России – Григория Сковороды, – также без труда обнаруживаются все основные составляющие гностического мировоззрения (недаром он был очень близок к масонам).

Но в наиболее ясном и последовательном философском изложении гностическая парадигма выступает у мыслителей второй половины XIX и начала XX века. Ключевой фигурой здесь является Ф. Достоевский. Радикально переосмысливая традиционное христианское представление о «ничтожности» человека перед Богом, Достоевский «возвышает» человека, делает его в определенном смысле равным Богу. Человек в своем эмпирическом, конечном существе оказывается у Достоевского неким иррациональным «дополнением» Бога; Бог и человек становятся соотносительными друг другу и невозможными в своем бытии друг без друга. Исконный гностический антропоцентризм

обретает у Достоевского свое логическое завершение: *начало человеческой личности становится самым главным определением бытия как такового*. Об этом выразительно писал Бердяев в своих работах о Достоевском: «сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия», «принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия»³. В связи с этим все «внутренние» противоречия человеческой души, в том числе главное из них – противоречие между добром и злом, предстают как наиболее фундаментальные противоречия самого бытия. Зло, выходящее на поверхность бытия только через человека, оказывается столь же неустранимой и важной характеристикой, как добро и свобода. Именно в этом контексте Бердяев называл Достоевского *гностиком*⁴.

Противостояние парадигмы христианского платонизма и гностической парадигмы внутри русской философии наглядно проявилось в той критике, которую направил против философских идей Достоевского К. Леонтьев. Он точно опознал не dogматический характер мировоззрения Достоевского и противопоставил ему традиционное (византийское, средневековое) представление об абсолютной незначительности человека, иллюзорности его творческой свободы, а также убеждение в радикальном несовершенстве земного человека, ни при каких условиях не способного стать лучше.

Последующее развитие русской философии наглядно демонстрирует сохраняющееся противостояние этих двух тенденций при безусловном превосходстве первой из них. Именно наследие Достоевского, его «гностическое» мировоззрение использовали в своих исканиях все самые значительные мыслители конца XIX – начала XX века. Вторая тенденция имела наиболее ярких сторонников в лице С. Булгакова и П. Флоренского. В философии последнего земной мир превращается в некую полу-иллюзорную и совершенно несамостоятельную реальность на фоне «священного» бытия Бога. Человек в своей собственной сущности предстает как своего рода «пустое место», которое должно быть «заполнено» извне подлинным (божественным) содержанием. Флоренский наглядно демонстрирует *антикультурный* характер той традиции русского церковного православия (господствовавшей в нем с XVII века), которая напрямую

связана с парадигмой христианского платонизма. «Дискредитируя» метафизический смысл идеи творчества и идеи человеческой свободы, он отрицает всю европейскую культуру от Возрождения до наших дней и, по сути, предлагает заменить культуру культом, т. е. вернуться к первобытному, архаическому состоянию культуры.

Наиболее сложное и противоречивое сочетание двух этих тенденций мы находим в творчестве Вл. Соловьева. Хотя уже давно известно, как много гностических элементов содержится в его учении, один из главных парадоксов соловьевской системы состоит в том, что он противоречиво сочетает (часто в рамках одних и тех же рассуждений) и гностические и прямо противоположные – канонически-христианские элементы.

Наиболее явно гностические влияния проступают в представлениях Соловьева о грядущем синтезе всех главных разделов человеческого знания в форме «свободной теософии», это знание, которое носит мистический характер, не только объединяет все, но выступает орудием радикального преобразования земного бытия, спасения человека и мира от греха и несовершенства. Это, вне всяких сомнений, соответствует идее гнозиса.

Безусловно гностический характер носит характерное для Соловьева представление о Богочеловечестве. Соловьев понимает Бога не как внешнюю инстанцию бытия, а как внутреннюю силу в самом человеке. Наличие этой силы обуславливает задание земной жизни человека – преобразование земного бытия к совершенству, спасение материи от зла, исток которого в раздробленности, нецельности. «...Христос приходил в мир не для того, конечно, чтобы обогатить мирскую жизнь несколькими новыми церемониями, а для того, чтобы спасти мир. Своею смертью и воскресением Он спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирской жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности – это Он может сделать уже не один, а лишь вместе с самим человечеством, ибо насильно и без своего ведома и согласия никто действительно спасен быть не может»⁵. За историческим событием явления Христа необходимо увидеть метафизическое событие, меняющее всю структуру бытия, меняющее соотношение «сил», действующих в мире; причем ука-

занное изменение является всего лишь начальной точкой длительного пути к окончательному преобразению мироздания. Действительное преобразование мира окажется возможным только в том случае, когда потенциальная возможность преобразования, открытая Христом, будет использована и реализована самим человеком, человечеством – *единственной движущей силой этого преобразования в мировом бытии.*

Как и в гностицизме, у Соловьева человек – это единственный проводник того божественного воздействия на несовершенный мир, с помощью которого Бог может добиться преобразования мира, привнесения в него совершенства. «Существенное и коренное отличие нашей религии от других восточных, в особенности от мусульманской, – так интерпретирует Соловьев сущность христианства, – состоит в том, что христианство как религия богочеловеческая предполагает действие Божие, но вместе с тем требует и действия человеческого. С этой стороны осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас, ибо ясно, что духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать»⁶.

Самая противоречивая концепция Соловьева, парадоксально сочетающая гностические и христианские мотивы, – это концепция Софии. С одной стороны, называя Софию личностью, представляя ее в женском облике, Соловьев явно использует гностическую мифологию. Определение Софии как «всеединого человечества» также имеет гностический оттенок, поскольку при этом подчеркивается божественная природа человечества, его центральное положение в мироздании. Но, с другой стороны, в «Чтениях о Богочеловечестве» мы находим такое описание Софии, которое больше соответствует христианскому учению о Софии Премудрости Божией, содержащей в себе идеальный прообраз мирового бытия. Рассматривая развитие материального мира от хаотического состояния космической материи до образования планетных систем, возникновения жизни и человека, Соловьев утверждает, что мировая душа (София) действует как объединяющее начало на всех его этапах, даже на тех, когда еще нет человека; например, она проявляется как тяготе-

ние материальных масс: «Мировая душа первоначально, как чистое бессодержательное стремление к единству всего, может получить это единство сперва лишь в самой общей и неопределенной форме (в законе всеобщего тяготения)»⁷.

Все десятое чтение «Чтений о Богочеловечестве», посвященное эволюции природы, пронизано духом наивного реализма, не предполагающего первичности или хотя бы равноправия, человека (пусть даже в его метафизическом измерении) по отношению к природе. Человек появляется здесь только как результат природной эволюции. «После всего... космогонического процесса, – пишет Соловьев, – в котором божественное начало, соединяясь все теснее и теснее с мировой душой, все более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма, – когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутреннего всеединства в форме *сознания* и свободной деятельности»⁸. Человек, его сознание и его деятельность в мире оказываются только последней и наиболее развитой формой воплощения души мира, это означает, что нет полного тождества между человечеством и Софией; такой вывод явно противоречит многочисленным определениям Софии как всеединого человечества. Поскольку в сверхчеловеческой сущности Софии предзадано все грядущее развитие мирового бытия, жизнь человека приобретает несколько фатальный оттенок, человек оказывается не вполне свободным существом, он лишь выполняет заданное ему Богом предназначение.

Указанные две тенденции составляют реальное противоречие учения Соловьева и определяют существенную неоднозначность некоторых его выводов. Особенно наглядно соответствующая двусмысленность проступает в концепции человека. Соловьев вынужден в понимании человека искусственным образом соединять два противоположных подхода, что порождает резкий дуализм в описании его сущности. Место отвергнутого им дуализма, материального и духовного, занимает *дуалистическое противопоставление божественного и земного содержания человеческой личности*, причем и божественная, и земная составляющие предстают как духовно-материальные целостно-

сти, отличающиеся только тем, что одна совершенна, а другая – нет. Соответственно приобретает двойное значение и идея Богочеловечества.

С одной стороны, каждый из нас, будучи причастным единству Софии, тем самым совместно со всеми причастен божественному совершенству; в этом смысле идея Богочеловечества – это выражения нашего уже обретенного совершенства, уже реального божественного состояния человека. Но, с другой стороны, признание самостоятельности эмпирического, земного бытия человека ведет к пониманию Богочеловечества как *несовершенного земного объединения людей*, осуществляемого ради борьбы за достижение совершенства в этой земной жизни. Божественный характер Богочеловечества в этом случае связан только с тем, что человек и человечество в своем сознании несут идеальный образ грядущего совершенства и имеют силы для реализации этого образа. Очевидно, что второй смысл идеи Богочеловечества созвучен мировоззрению Достоевского, в то время как первый ведет к буддийскому идеалу пассивного «изживания» мира.

Если кратко говорить о развитии русской философии после Соловьева, то наиболее радикальное проведение гностической парадигмы мы находим в творчестве Н. Бердяева. Сам Бердяев прямо определяет свою философию как «христианский гнозис». Здесь и Бог, и божественное бытие теряют свое самостоятельное значение и превращаются в условные обозначения для «темной», «бездонной» глубины человеческого духа. Только свобода человека и его творческая энергия, не знающая никаких границ и запретов, признаются Бердяевым в качестве подлинного Абсолюта; идея *становления* почти полностью вытесняет идею *бытия*.

¹ Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, грант № 04-06-12011 в.

² Высказанная точка зрения на роль гностицизма в истории европейской философии и культуры, хотя и не является общепринятой, имеет достаточно много сторонников; особенно активно ее защищает немецкий исследователь гностицизма Г. Ионас. По Ионасу, с гностической парадигмой связаны все самые яркие свершения европейской философии.

фии вплоть до философских систем Гегеля и М. Хайдеггера (несмотря на все их различие).

³ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 39; Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Там же. С. 158.

⁴ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 60–61.

⁵ Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 344.

⁶ Там же. С. 339–340.

⁷ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2.С. 138.

⁸ Там же. С. 139.