

образований с предприятиями-природопользователями, общественностью, гражданами консультативно-разъяснительная, пропагандистская деятельность, внедрение новых прогрессивных методов и форм работы органами исполнительной власти всех уровней, осно-

ванных на активном привлечении общественности и предприятий к природоохранным делам, дают реальные конкретные результаты по снижению загрязнения окружающей среды, способствуют росту экологического сознания и экологизации общественного производства.

Литература

1. Экологическая доктрина Российской Федерации (одобрена распоряжением Правительства РФ от 31 августа 2002 года № 1225-р).
2. Федеральный закон Российской Федерации от 10 января 2002 года № 7-ФЗ «Об охране окружающей среды».
3. Федеральный закон Российской Федерации от 30 декабря 2001 года № 195-ФЗ «Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях».
4. **Протасов В. Ф.** Экология, здоровье и охрана окружающей среды в России. М.: «Финансы и статистика». 2000.
5. **Колодный Ю. И.** Рациональное использование природных вод. Горький. Волго-Вятское книжное издательство, 1986.

УДК 130.2

СУДЬБА МИФА О СОФИИ У ГНОСТИКОВ И У В. СОЛОВЬЕВА

Иванова Ирина Сергеевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и культурологи, Lesnaya10@yandex.ru, ФГБОУ ВПО «Российский государственный университет туризма и сервиса», г. Москва

The article covers specific features of the idea of Sophia, her way and role in Gnostics' and V. Solovyov's perception, shows the difference of V. Solovyov's approach to the phenomenon of Sophia, reflects the similarity and difference in V. Solovyov's opinion of the Divine wisdom and that of the Russian Orthodox Church, offers to consider his doctrine as a philosophical myth and states that V. Solovyov's fantasies of Sophia have had a great influence on the creativity of A. Blok and D. Andreyev.

В статье освещены особенности представлений о Софии, о ее пути и роли у гностиков и у В. Соловьева; показано отличие подхода В. Соловьева к феномену Софии; освещены сходство и различие мнения В. Соловьева о Премудрости божьей с мнением православной церкви; выдвинуто предложение рассматривать его учение как философский миф; указано, что фантазии В. Соловьева на тему Софии оказали большое влияние на творчество А. Блока и Д. Андреева.

Keywords: Sophia, V. Solovyov, Gnostics, Transfiguration, Orthodoxy, myth

Ключевые слова: София, Соловьев, гностики, преображение, православие, миф

Хотя учение о Вечной Женственности в Серебряном веке стало известно и воплощено в поэзии благодаря харизматической личности В. Соловьева, сама софиология существовала гораздо раньше. Упоминания о Софии как о мудрости, принадлежащей богине, известны еще со времен Гомера. Данный феномен, его герменевтику в соответствии с интересами своих учений рассматривали представители различных философских школ и религий:

гностики, православные христиане, католики, сектанты и даже атеисты. Рассматривая вопрос о влиянии учения гностиков на учение Соловьева о Софии, поставим следующие вопросы: 1) что общего в этих двух учениях, а что новое привнес в него В. Соловьев? 2) что именно полюбили в учении о Софии поэтам Серебряного века? 3) какова роль В. Соловьева в истории эстетической мысли и ее воплощения в художественном творчестве?

София гностическая, по мнению В. Кравченко, возникла в учении офитов¹. Они культивировали тайное знание, хотя, по мнению Л.П. Карсавина, не ставили своей целью активно действовать, чтобы преобразить мир. Для офитов было характерно признание единого первоначала. Как пишет В. Кравченко, «мифологема Софии у офитов, очевидно, «была связана с космологической концепцией» [3, с. 160]. Кравченко говорит о том, что Софию офиты воспринимали как дух святой. Здесь уже есть расхождение с официальной церковью, поскольку дух святой — мужского рода и даже выше всякого рода, как и сам Иисус, и сам Бог. Но расхождение идет и глубже. Если в православном христианском учении змей однозначно — символ Сатаны, то у гностиков, точнее в большинстве гностических сект, змей амбивалентен и образ святой Софии, обвитой змеем, амбивалентен так же. Эту амбивалентность переносит в свое учение В. Соловьев. Вслед за ним мы можем утверждать, что амбивалентность Софии — это амбивалентность и женской природы, несущей свет и тьму, добро и зло. Но как же трактуется София у офитов? «По изложению Иренея», София была первоначально исключительно положительным явлением. Офиты учили, что «от брака Света и Второго человека с духом Святым, родился Христос» [3, с. 162]. Затем произошло некое изменение Софии, оттого, что она переполнилась силой, София смогла создать себе телесный облик, привела в движение воды, стала «центром материи» [3, с. 162] и образовала материальный мир.

У Соловьева в «Чтениях о богочеловечестве» мы видим этот гностический мотив в описании отхождения, отпадения Софии от Бога и образования той материи, которая, как и у гностиков, тем безжизненнее и бездуховнее, чем дальше от Бога. Но у гностиков далее София уже не называется Софией, а зовется богиней Пруникой в то время, как В. Соловьев продолжает называть Софией то существо, которое сначала было премудростью божьей, вторым лицом, посредником между Богом и человеком, а затем, отпадая от Бога, теряло ум и божественную сущность и создавало падший мир.

¹ Офиты (от греч. «змея», «змей», иначе — офиане) — гностические секты, почитавшие змею как символ высшего знания, видя в ней тот образ, который приняла верховная Премудрость или небесный зон София, чтобы сообщить первым людям, которых ограниченный Демиург хотел держать в детском неведении, истинные знания.

По мнению М.Э. Поснова, Пруника, видоизмененная София, у гностиков родила Ялдаваофа, который создал ум из пены материи и придал ему образ змея. Поскольку этот ум создавался Ялдаваофом в состоянии неуважения к матери, гнева от того, что его унижали собственные дети, ум несет не только созидательное, но и разрушительное начало: злобу, зависть, ревность, смерть. «Этот... ум получил еще больше извортливости от отца, когда был с отцом на небе в раю» [6, с. 129]. Ум змея — внук богини Пруники (видоизмененной Софии) амбивалентен. Амбивалентно и отношение офитов к уму. «По наблюдению Поснова, как отчасти у офитов Оригена ..., проводится довольно резкое разделение между змеем как началом высшего мира, и змеем, принадлежащим к низшей области бытия» [3, с. 165]. На основании данного утверждения мы можем сделать вывод, что неправильно связывать Софию у офитов «преимущественно с проблемой происхождения зла» [3, с. 164], как это делал С. Трубецкой. Конечно, он правильно описывает, что в сознании офитов зло появилось в результате отпадения от Бога божественной премудрости и рождением не тех существ, которых должно было родить, а архонтов «высшей» мудрости, лишенных [3, с. 58, 108] возможности творить. Но нельзя забывать, что первоначально София была вместе с Богом, была не просто умом, а его творческой премудростью, являлась светом, то есть играла добрую, положительную роль.

С позиций современности происхождение зла возможно связывать более с процессом, чем с явлением, которое стало жертвой этого процесса, искать зло в причинах разрушительного действия. Если вспомнить учение офитов о том, что София переполнилась, надо полагать, что это зло было в избытке сил, которое порождает гордыню и стремление к самостоятельности. Не сама гордыня, а процесс получения избытка сил для существа, не готового эти силы направить в нужное русло, есть начало зла. Фактически у гностиков мы имеем дело с самодвижением явления, которое распадается на ряд новых явлений, часто воспринимающихся отдельно, а у Соловьева в «Чтениях о богочеловечестве» под единым именем Софии мы четко видим единый процесс: феномен Софии, который имеет положительную божественную власть над миром, но не от себя, а как «посредница между творением и божеством» [7, с. 194],

самодвижение феномена в сторону удаления от Бога и уменьшения власти над тварным миром, в сторону утраты собственной сущности, при котором происходит переход количества в качество и утрата феноменом своих существенных компонентов, такое его внутреннее видоизменение, при котором влияние на мир становится не только отрицательным, но и постепенно сводится к пустоте, когда София перестает быть душой и происходит распад всех связей между явлениями, все начинает существовать отдельно и гибнет от этого отдельного существования; от всеобщего эгоизма и человекобожия гибнут люди; от распада природных связей — животный и растительный мир, творение Бога превращается в хаос. Из картины движения в сторону каждого бытия, которое Н. Бердяев понимал как удаление от Бога, возникает подспудно мысль об обратном движении Софии и ее ипостасей к бытию истинному, Богу, истинному своему месту не творца, но посредника между Богом и его творениями, восстановление красоты и божественности мира. Необходимость этого процесса доказывается у В. Соловьева от обратного чаще, чем прямо, но тем он идет дальше гностиков, что ставит ребром вопрос о необходимости духовного преображения человечества путем служения Софии, выражая это прямо в учении о богочеловечестве и косвенно в учении о ложном пути Софии. Философ от того заменяет все названия видоизмененной Софии одним именем ее, что не именованье, а сам процесс, идущий в неверном направлении и требующий радикального изменения этого направления его волнует. В центре учения Соловьева — не сама София, а вся космическая мистерия, состоящая из следующих частей:

- 1) единство Бога и Софии,
- 2) отказ Софии от Бога и сотворение его тварного мира,
- 3) все большее усилие зла в мире как от обратного призыв к возвращению к Богу,
- 4) идея о возвращении преображенной Софии и преображенного его мира к Богу,
- 5) идея о новом воссоединении Бога и Софии, в котором царит созидательное и добровольное подчинение Софии Богу, созидательное ограничение своих действий ролью посредника между Богом и его миром.

Все это напоминает картину развития мира по Гегелю в соответствии с его законами диалектики, особенно законом отрицания от-

рицания с этапами тезис—антитезис—синтез. Возможно, было бы лучше, если бы В. Соловьев представил свою мистику в отдельной поэме «Возвращение Софии к Богу»: стихи более доступны широкому кругу образованных людей, чем философские учения. Сходство направления мышления Соловьева с Гегелем очевидно. Тот мировой дух, который через тварные предметы познает самого себя и возвращается, все познав, в область чистого мышления и София родственны. Их предначертанные пути сходны. Но являясь родственными, они все-таки не тождественны, потому что София не только ум, премудрость Божия, но и мировая душа, то, что не акцентируется у Гегеля. Душа сочетается с любовью, следовательно, в вопросе о движении Софии не последнюю роль играет феномен любви.

Тенденция исследования наследия Соловьева в том, чтобы повенчать мировую душу с мировым духом. Именно идея не самого образа Софии, который при глубоком рассмотрении оказывается амбивалентным, а идея, связанная с ее божественными ипостасями и называемая идеей преображения мира и души человека, привлекла поэтов Серебряного века. Та женственность, которую нес образ Софии, воспринималась не как источник удовольствия, а то, что выше гедонизма и эвдемонизма, источник преображения личности и увеличения в ней божественного, превращение человека в богочеловека, тварного софийского мира в мир божественный.

В лирике В. Соловьева София противопоставлена земному миру и послана поэту для того, чтобы он увидел зло эмпирического бытия и свет горнего мира. Поэт пишет, что София является в лазури, дарует сердцу сладчайший восторг. Ее явление происходит на восходе, когда мир чист, как в первый день творения. Появление Софии преобразует душу поэта, в которой происходит отчуждение от всего земного: «Тихим светом душа засветилась, а в дали, догорая, дымилось злое пламя земного огня» [9, с. 12]. София напоминает поэту о духовной Отчизне — идеальном мире: «Вдруг прозвучало в приветие твоём слово Отчизны моей» [9, с. 15]. Любовь к Софии для В. Соловьева — это выход за пределы своего я, трансцендентное и трансцендентальное начало. Это и преображение личности, которое начинается с борьбы со своим внутренним зверем — эгоизмом, который «гибель почую, дро-

жит» [9, с. 16]. Поэт описывает свое «я» в виде деспотичного человека, убегающего при виде лучезарной девы из храма его души, и желает эгоисту в себе гибели.

В тексте «Песня офитов» София предстает в образе прекрасной голубки, которую люди искусственным образом сочетают со змеем, успокаивая себя тем, что: «Чистой голубке привольно в пламенных кольцах могучего змея» [9, с. 18]. Но читателю совершенно ясно, что дух голубя не может гармонично сочетаться со змеем. Во всей образной системе звучит косвенный, быть может, бессознательно выраженный протест поэта против происходящего. И действительно, София офитов — это еще не вся София, а лишь, по их представлениям, ее не совсем божественная часть. Известно, что В. Соловьев увлекался изучением секты офитов, ездил для этого в Египет. Смысл сочетания чистой голубки со змеем, вероятно, разный в стихотворении Соловьева и у офитов, а также у ученых, занимающихся софиологией. С. Трубецкой Софию у офитов связывает преимущественно с проблемой происхождения зла: «У офитов проблема теодицеи (происхождении зла в мире) носит онтологический характер. Наличие зла в мироздании объясняется отпадением демиургической силы Божества, его творческой Премудрости, Советницы творения, которая в космогенезисе была гипостазирована в особое существо, «мать всех живущих», отождествляли эту премудрость со святым духом, в котором они видели женственное начало — пра-Еву. Это и есть блудная Мудрость, София Пруникс гностиков, мать архонтов...» [3, с. 164]. В. Кравченко пишет, что, «исходя из объяснения самим Соловьевым почитания змея офитов», чтивших в образе змеи образ, принятый верховною Премудростью, или небесным эоном Софией, чтобы сообщить истинное знание первым людям..., следует предположить, что он связывал образ змея только непосредственно с древнейшими мистериями и ритуалами» [3, с. 166]. Если идти дальше, то можно предположить, что в стихотворении «Песня офитов» скрыта тайная идея В. Соловьева о преобразении через высший образ Софии образа низшего, принявшего форму змея. Как, по наблюдению Поснова, ... «Отчасти как у офитов Оригена, так и наасеиенов Ипполита I проводится, по-видимому, довольно резкое разделение между змеем как началом высшего мира и змеем, принад-

лежащим к низшей области бытия. У Епифания встречается такое же, как и у Ипполита I, странное смешение змеи — предмета поклонения, со змеем — сыном Ялдаваофа, соблазненным Еву» [3, с. 165], так и София в софиологии делится на высшую и низшую. Это общеизвестный факт. В. Кравченко указывает, что в «гностическом мире Ялдаваоф стремится к упорядочению зла, создавая человека, а София тайно влагает в него высшее начало и направляет к высшему началу» [3, с. 168]. Быть может, не только в человека, но и в самого змея — в свою отпавшую от высшей Премудрости часть — София пытается вложить высшее начало и стремление к высшему началу, и в этом запредельный символический смысл «Песни офитов» В. Соловьева, выходящий далеко за пределы простого поэтического воспроизведения ритуала офитов.

Преобразование не только самого человека, но и змея — Сатаны, превращение его в ангела света Люцифера, первоначально служившего Богу, возможно, — задача Софии, по мнению В. Соловьева. В идее преображения В. Соловьев идет слишком далеко, переходит за границы, поставленные ортодоксальным православием, о чем мы будем говорить дальше. Об этой преобразующей роли — вся лирика В. Соловьева. И в этом философия его лирики глубоко отличается от многих учений о Софии, в частности, учений гностических. Л.П. Красавин пишет: «...гностики, за исключением основателя церкви Маркиона, не стремились к деятельному преображению человечества и мира» [3, с. 153]. Учение В. Соловьева вобрало христианство, и этим его софиология тоже отличается от софиологии гностиков. Как пишет тот же Л.П. Красавин, «еще при Оригене часть офитов стояла совсем вне христианства и ... ненавидела имя Иисусово» [3, с. 153].

В книге Л.П. Красавина «Глубины сатанинские» автор подчеркивает названием направление взгляда офитов на мир. Взгляд В. Соловьева-лирика устремлен неизменно ввысь благодаря Софии и через Софию. Любовь к Софии для В. Соловьева — явление возвышенное, в котором, по определению Г.В. Гегеля, дух преобладает над материей. Зов голоса любви пробуждает духовные стремления к высшим формам жизни. Поэт сравнивает себя с орлом, закованным в железные цепи. Слыша призыв своей подруги, он начал биться в сетях, бороться с земной необходимостью и победил:

«Затрепетал мой дух в неволе, и сеть порвал, и ввысь ушел» [9, с. 25]. Поэт и философ показывают, что за дух человека борются и земля, и небо. Пленный землею, он тоскует о небе, об утраченных гармоничных отношениях с миром: «Ты будешь ждать с томительной тоской вновь отблеска нежданного виденья, вновь отзвука гармонии святой [9, с. 26]. Этим напоминанием о гармонии и ее воплощении для В. Соловьева является София. София своим явлением подчеркивает, что истина — в идеальном мире. Все, что постигает человек на земле через рассудок, — «житейское сознание», вся эмпирическая реальность есть преходящее, навязанное человеку, не свойственное ему в изначально небесной жизни, которую, говоря на языке философии Платона, напоминает душа в периоды мистического Эроса: «Нездешний свет вновь озарит тебя, и тяжкий сон житейского сознания ты отряхнешь, тоскуя и любя» [9, с. 53].

В. Соловьев подчеркивает, что его душа была предрасположена к той миссии, которую он принял после свидания с Софией. В поэме «Три свиданья» он пишет, что ответом на зов души был образ Богини. Этим зовом души был зов любви, на который не могли ответить земные воплощения Вечной Женственности. Зов любви небесной, на который могла ответить только царица небесная, которая явилась перед поэтом еще в детстве и свершила преображение в его душе:

Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой.
Кивнула мне и скрылась в туман.
И детская любовь мне чуждой стала.
Душа моя — к житейскому слепа
[3, с. 67, 68].

В приведенной цитате подчеркнута избранность Софии в восприятии философа, который в то время был еще ребенком. Впоследствии в своих философских трудах, в частности, в ранней рукописи «София», в подглавии «О трех степенях любви» он создает тесты, на основании которых исследователи творчества В. Соловьева, в частности, В. Кравченко, объясняют причину этого бессознательного уже в детстве сложившейся в своем потенциале структурой личности В. Соловьева. Он утверждал: «Хотя совершенная женщина и выше несовершенного мужчины, но она всегда ниже совершенного мужчины, так что нет в мире женщины, кото-

рая не могла бы найти высшего по отношению к себе мужчины и должна была бы искать его среди Богов» [3, с. 101]. Сложнее, по мнению В. Соловьева, обстоит дело с восходящей любовью у совершенных мужчин: «Высший человек не может найти женщину, которую он мог бы любить восходящей любовью, и если, однако, эта любовь необходима для морального совершенства, то предмет ее, не имея возможности быть смертной женщиной, должен быть богиней, то есть женским духом высшего порядка». Далее он уточняет: «Поскольку совершенный мужчина выше совершенной женщины, избранные человечества не могут найти предмет своей восходящей любви среди женщин, и вынуждены любить богиню. Таким образом, совершенный мужчина, избранный человечества, обречен на то, чтобы любить богиню, поскольку ни одну смертную женщину, пусть даже самую совершенную, он не может любить восходящей любовью» [3, с. 102].

Эта идея порождает в свою очередь несколько идей. Во-первых, к культу женщины-богини оказываются склонны мужчины, верящие в свое совершенство, и этот культ помогает им смирять гордыню, так как находится живое, хоть и не совсем человеческое существо, перед которым они чувствуют свое несовершенство, и служение ему помогает совершенствоваться мужчинам в духовном плане и преображает их личность, сотворяя богочеловека-мужчину, подобного богине женщине. Во-вторых, женщина, зная, что мужчина, считающий себя совершенным, ищет богиню, должна стремиться к богинеподобию, а для этого она должна иметь перед собой идеал высших воплощений Вечной Женственности: Софии, Девы-Марии, женщин, возлюбленных мужчинами. Стремящаяся быть подобной богине женщина не должна разоблачать себя, раскрывая перед глазами такого мужчины свою приверженность к земному, эмпирическому миру и его благам, в особенности подчеркивать свою зависимость от них. Она должна бороться с худшими проявлениями земного мира в своей душе и мыслях: с корыстью, с завистью, злобой, страхом, ленью и недоброжелательностью. А если они еще не побеждены, во всяком случае, стыдиться их обнаружить, стремиться проявить качества противоположные: бескорыстие, восхищение, доброту, бесстрашие в любви, трудолюбие, доброжелательность, устремленность от земли к высшим началам бытия

при наличии ума и способности продемонстрировать умение устроить свой мир и создать в этом условия для благоприятного развития мужчины. При этом, поскольку атрибут божества — непостижимость, она должна уметь что-либо, восхищающее мужчину и недоступное ему самому, умение, которым он не может при всем желании овладеть, но от которого через женщину получает Благо, и особенно высшее благо. Это очень трудно, требует фантазии, ума, актерских данных, дальновидности, в конечном итоге любая земная женщина нечаянно может саморазоблачиться и вместо одного чувства (поклонения и восхищения, обожествления) получать другие, в лучшем случае — любовь земную. Вот что об этом пишет Д. Лондон в романе «Мартин Иден», рассказывая о восприятии Руфи Мартино: «Его воображение влюбленного наделило ее такой святостью..., что исключало всякую мысль о телесной близости. ... И вот в один прекрасный день... они сидели и ели вишни, ... сок от которых напоминал терпкое вино. И после ..., он заметил следы вишневого сока у нее на губах. На мгновение она перестала быть божеством. Она была созданием из плоти и крови, ее тело было подчинено тем же законам, что и его собственное... Она была женщина — женщина, как и всякая другая. Эта мысль поразила его, точно удар грома... Он увидел, как солнце падает с неба, или присутствовал при кошунственном осквернении божества. Когда Мартин вполне уяснил себе смысл этого открытия, сердце бурно заколотилось у него в груди, побуждая его домогаться любви этой женщины, которая вовсе и не была духом, слетевшим с неба, а была обыкновенной женщиной» [4, с. 102].

Софии В. Соловьева не грозило саморазоблачение, так как она не была земной женщиной, полностью принадлежала идеальному миру, и миру его воображения, представления и миру божественному, неопровержимо существующему для верующих. ореол Софии в лирике В. Соловьева подчеркивает, что она царица небесная. Дева появляется в золотой лазури. Божественное передается через красоту. В Египте София предстает перед Соловьевым как один лишь образ женской красоты. В отличие от Прекрасной Дамы Блока, она никогда не спустится с небес до земного эмпирического мира, до зависимости от него, и в этом сила Софии-преобразительницы.

Несмотря на то, что В. Соловьев был знаком с учением гностика Валентина о Софии, о чем говорит и наличие статьи В. Соловьева для энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона и другие факты, его учение и воплощение в лирике — это новая по сравнению с Валентином ступень. В. Соловьев исследовал творение Валентина. Он выяснил, что Софии разделяются у Валентина на высшую и низшую, что низшая София породила Демиурга, Дьявола и человека. Для Соловьева гностический миф стал способом осмысления того запредельного происхождения и существования Софии, «которая явилась ему, как многоликая» богиня [3, с. 184]. Но, разобрав все происходящее в мифе Валентина, Соловьев понимает, что исход мирового становления во всех гностических системах лишен положительного содержания: он сводится, в сущности, к тому, что «все остается на месте» [3, с. 184]. «Мир не спасается, спасается, то есть возвращается в область божественного, абсолютного бытия только духовный элемент, присущий некоторым людям (пневматикам), изначала и по природе своей принадлежащим к высшей сфере. Он возвращается туда из мирового смещения цел и невредим, но без всякой добычи... Мир не только ничего не теряет, лишаясь того пневматического семени, которое случайно в него попало и после Христова явления извлекается из него (...). С выделением высшего духовного элемента мир навеки утверждается в своей конечности и отдельности от Божества» [3, с. 184].

Весь пафос философского учения о Софии, созданного В. Соловьевым, напротив, состоит в идее сознательного возвращения к Богу и сотрудничеству с ним, но уже на осознанных, а значит, более прочных началах. В лирике же лейтмотивом у В. Соловьева звучит не менее важная идея — идея преобразования человека благодаря любви к Софии. Эта идея в «Розе мира» у Даниила Андреева представлена еще более широко, чем у В. Соловьева, особенно там, где рассказывается о спуске Христа во множестве своих воплощений в адские слои, в том числе в женском воплощении, и преобразование им душ грешников. Почему же и Даниил Андреев, и Владимир Соловьев в качестве новой миссии Софии предполагают преобразование мира, а не создание, отдельное личное создание мира Софией? Путь создания отдельного от Бога мира Софией представлен у Валентина.

Не описывая полностью процесса действия Софии в мире (плероме и кеноме), так как это уже сделали А.Ф. Лосев и В. Соловьев, остановимся на важных для нас моментах. А.Ф. Лосев пишет, что София Валентина «рождает из себя то, что мы теперь называем миром. Но этот мир у нее лишен того знания о плероме, которым владеет она сама. Поэтому мир этот, лишенный ее знания, вечно стремится, не зная куда. Вся природа полна печали, но она не знает, в силу чего и чего ради у нее эта печаль. Вся материя есть не что иное, как печаль самой Софии-Ахамот, из ее ужаса появились горы, из ее слез — моря, а из ее отчаяния — демоны...» [5, с. 354]. Итак, мир Софии — это мир, до поры до времени лишенный знания о цели своего существования и развития. Но это еще не все. «Валерианская материя по самой своей природе есть злая... и глупая. Она ведь есть не что иное, как объективация печали Софии-Ахамот.... Для христианства же, наоборот, материя сама по себе не злая. Она есть благое творение Божества и только в дальнейшем делается злой ввиду первородного греха человека. Поэтому ортодоксальный Христос уничтожает не материю, а зло, присущее материи... София творит очень плохо. Мир, возникший в результате этого творения, — плохой мир, неудачный мир, вечно страждущий и неизвестно что ищущий мир, мир без знания о своем творце, мир без цели, и слепо выполняющий неизвестную ему цель Софии, стремящейся посредством этого мира вернуться к плерому» ... [5, с. 361–364].

В лирике В. Соловьева София не выступает как творец плохого мира, творец согрешивший и несовершенный. Это часть концепции Валентина, о которой А.Ф. Лосев говорит так: «Несовершенство мира Валентин, таким образом, возводит к самому Божеству, так что и само Божество трактуется как ущербное» [5, с. 359]. София в стихах В. Соловьева идеальна, совершенна. Как и у Валентина, она представлена антропоморфно. Но если у Валентина этот женственный образ требует самосовершенствования, то у Соловьева, напротив, усовершенствования требует лишь человек, избравший Софию своим руководителем. Через лирику В. Соловьева проходит идея, что миссия Софии не в сотворении своего личного мира без Бога, существующего и ей одной покоящегося, а миссия ее во влиянии на душу влюбленного человека, предрасположенного к любви и женственному руководству, влиянии

исключительно благотворном в ключевых основополагающих моментах.

Миссия Софии — в посредничестве между Богом и миром, в частности, человеком. Это вестничество об идеальном мире, о его наличии, приближении и торжестве. Миссия вестничества сближает Софию с проповедниками. Но София как часть Господа — проповедник особый. Обладая космическим умом, она вещает не на языке логики, таинств, учений, а на языке чувства, любви, заставляющем всего внимающего ей человека преобразиться. София — носительница космического мистического Эроса. Она больше, чем простая вестница, потому что София, подчеркнем это еще раз, — частица Бога, его превращенная ипостась. Воздействуя не только на разум, но и на чувства, она и преображает личность до богочеловека и косвенно доказывает, что чувственность есть не низшая, а просто первая стихия, благодаря которой происходит контакт души с душой мира и развитие личности и человека.

Итак, в лирике В. Соловьева Вечная Женственность всегда трансцендентна, призвана напоминать об идеальном мире. София, по мысли В. Соловьева, имеет миссию и самого Сатану превратить в ангела Люцифера, каким он был до богоотступничества. Эта идея о превращении Сатаны в Люцифера-ангела характерна для христианских сект, а само ортодоксальное православие ее не поддерживает. Для последователя В. Соловьева А. Блока София как образ и идея Вечной женственности первоначально тоже проводница к самому Богу. А. Блок пишет: «Я в лучах твоей туманности понял юного Христа...» [2, с. 171]. «Верю в Солнце Завета,...жду вселенского света,...вижу очи твои...» [2, с. 175]. Интересно, что даже Б. Соловьев, получивший Нобелевскую премию за книгу «Поэт и его подвиг» об А. Блоке, рассказывая о влиянии В. Соловьева на А. Блока, не делал акцент на то, что с идеей женственности поэт связывал надежды на преображение мира и духовное преобразование человечества. Влияние учения данного философа литературовед видит, прежде всего, в обожествлении А. Блоком объекта творчества: «в своей возлюбленной он видит не обычную земную девушку, а ипостась божества» [10, с. 34]. В стихотворении «На небе зарево» А. Блок предрекает «бытия возвратное движение» [2, с. 52]. Он связывает его с появлением божественной женственности: «Боги-

ня жизни, тайное светило — вдали» [2, с. 68]. С Вечной Женственностью А. Блок связывает торжество света над тьмой. «И близится рассвет, и убегают тени, и, ясная, ты с солнцем потекла...» [2, с. 105]. Явление женственности преобразует мир: «Ты шла звездой мне, но шла в дневных лучах, и камни площадей и улиц освятила...» [2, с. 114].

Женственность, пробуждающая любовь, ведет у А. Блока к познанию Бога: идее служения, преображения «А когда «Она» услышит моления поэта — времени больше не будет, и весь мир преобразится в сиянии» [10, с. 35]. Несмотря на некоторые упоминания об идее преображения мира через Вечную Женственность», в книге Б. Соловьева «Поэт и его подвиг» из нее делается косвенный, а не прямой вывод: вечная женственность у А. Блока имеет ипостаси. Из девы, зари, купины она в итоге преобразуется в Деву-революцию и преображение мира свершается. Если сравнить путь Вечной Женственности в лирике В. Соловьева и в лирике А. Блока, то мы увидим, что первый не говорил о женственности как о революции и не шел дальше духовного эволюционного преображения мира через веру и любовь, что для нашего времени является достоинством.

О духовном преображении человечества при помощи Вечной Женственности говорил и последователь В. Соловьева Д. Андреев. «Эпоха господства Розы Мира вызовет такое сокращение духовных жертв, какое невозможно исчислить. Она успеет воспитать ряд поколений облагороженного образа. Она укрепит силу духа в миллионах, даже в миллиардах колеблющихся. Предупреждая о приближающемся антихристе, а когда он явится — указывая на него и разоблачая его, возвращая в сердцах человеческих незыблемую веру, а в разуме — понимание метаисторических перспектив и мировых духовных панорам, она сделает недоступными для искушений грядущего исчадия Тьмы роды и роды. И не только Роза Мира отразит в Энрофе мистерию рождения Звенты-Свентаны в одном из затомисов: возрастание женственных сил и их значения в современности сказывается и вне докритики» [1, с. 265].

Далее Д. Андреев говорит, что Роза мира воспитает стремление к непротивлению злу насилем, духовное и физическое отвращение к насильственным способам изменения действительности, стремление к мирному существованию. Он указывает, что роль женщины

в обществе возрастет, забота о подрастающем поколении усилится, в мире появится больше нежности, потребности в любви и красоте станут главными. Женщины будут формировать души людей, вдохновлять, направлять их к высшему благу. По мысли Д. Андреева, возникнет целый ряд эпох, в которые женственное миролюбивое начало будет гармонизирующим и уравнивающим мужские агрессивные начала. Путь Софии к Богу можно сравнить с вознесением на небо девы Марии. Это вознесение имело перед собой подвиг послушания, который начинался с благовещения, с принятия на веру известия о том, что деве Марии суждено родить от Святого Духа божьего сына и воспитать его в земном замужестве с земным мужчиной, в жизни, полной лишений и требующей самоотверженных подвигов.

Сам В. Соловьев не обошел молчанием вопрос о том, как сочетаются в его учении образ Софии и девы Марии. В. Кравченко отмечает, что на закате жизни, увидев явление чуда, (того, как при пожаре не сгорела икона Курской Божьей Матери, усмотрев в этом знамение), В. Соловьев все чаще утверждал, что черты Софии есть в образе Девы Марии. Если говорить об ипостасях, то Дева Мария, по мнению В. Соловьева, — это та лучшая ипостась Софии, которая помогает ей вернуться к себе самой. Соловьев был убежден, что не только образ Софии Премудрости Божией не тождествен Богородице, но и София — душа мира не ограничивается своим воплощением в Деве Марии. Это лучшая часть когда-то воплощавшейся на земле Софии, и есть еще ипостаси, ведущие к возрождению Софии, ее соединению с Богом. Это святые женщины, мученицы за веру. «Все они одновременно привходят в ... образ Софии — мировой души» [3, с. 326]. Из учения В. Соловьева косвенно следует вывод: стремление к истинной вечной женственности — это стремление к святости и уже в состоянии приближения к святости выполнения дела Христа. В. Соловьев, в отличие от гностиков, среди сыновей Софии выделяет не архонтов, а И. Христа как главное лицо преображения Софии и возвращения ее к Богу и своей роли. Если Дева Мария имеет софийные черты, будучи ипостасью Софии, то софийные черты по закону транзитивности должны быть и у Иисуса Христа. Возникает первая, примитивная еще мысль о том, что разлучать Христа с Софией в ипостаси Девы Марии все равно,

что разлучить ребенка с матерью и доказывать, что дитя от матери ничего не унаследовало. Христос и София связаны и кровно, и судьбоносно. Не через Ялдаваофа, не через других архонтов, а именно через Иисуса Христа должно произойти преображение Софии, которое началось с преображения и вознесения Девы Марии. Этот момент очень важен, так как именно Христос рожден Девой Марией с согласия Бога, а не самозаконно, по самодурной воле.

Именно в рождении Христа, а не какого-либо другого существа проявилась покорность воле божьей, с которой и начинается возвращение Софии к своему божественному началу. В софиологии есть проблемы ошибочности при правильности отождествления Христа и Софии, женственности и софийностью Христа. В. Кравченко доказывает, что в «божественном организме» Христа Логос и София неразрывно связаны как ... единство производящего и произведенного [3, с. 330]. В данном случае В. Кравченко высказывает более глубокую мысль, чем автор статьи, говоря о том, что не только Христос унаследовал черты матери, но и мать Дева Мария, София еще до рождения Христа в человеческом облике имела черты божественного. «Само рождение Иисуса есть нарушение биологических процессов, причина полного преображения материи. Это не она Ему, а он Ей — и вместе с ней всему человечеству — дает жизнь подлинную и вескую» [3, с. 331]. «Как соборное человечество, так и вся материальная природа следует за Иисусом к полному преображению мира» [3, с. 333]. Здесь очень важны слова «София следует за Иисусом» поскольку в духовном мире при сочетании с миром земным существует иерархия. Соловьев рассматривал Софию и как церковь, что соответствовало православному учению, но говорил и об объединении церковей под властью церкви католической, поэтому учение В. Соловьева, как и учение гностиков о Софии, не было православной церковью одобрено, хотя в отличие от учения Булгакова о Софии к трудам В. Соловьева отнеслись относительно толерантно.

Когда В. Кравченко делает догадки, почему в конце жизни София являлась В. Соловьеву и в спиритических сеансах посылала угрозы, хочется высказать и свое мнение на этот счет. Божественное требует познания, но не полного разоблачения, желая познания своей сущности, оно все же хочет оставаться и частично вещью в себе для человека. Неэтично лишать

сущность ее тайны, потому что таинственность порой — это компонент сущности, в том числе вечной женственности.

Исследуя такой объект, как София, важно вовремя остановиться и последовать И. Канту, который советовал ограничить знания верой. Надо просто поверить в то, что это объект, в котором есть премудрость Божия, при определенных условиях способная преобразить мир, а не препарировать живое тонкое тело софийной души. Ипостаси Софии у гностиков имеют имена София-Ахамот, Пистис, София, Пруникос. Соловьев все эти именованья знал. Например, он говорил, что именно падшая и исключенная из плеломы София-Ахамот породила «Демииурга и Дьявола» [3, с. 177]. Здесь, по мысли Кравченко, может оказаться и влияющие античной мифологии, в которой Афродита делилась на Уранию (небесную) и Пандемос. В статье об офитах в его философском словаре он утверждал, что офиты считали, будто София, будучи Верховной Премудростью, приняла образ змея, чтобы «сообщить истинное знание первым людям, которых Демииург... хотел держать в неведении» [3, с. 347]. Но зная гностические и православные учения о Софии, В. Соловьев создает свое оригинальное не столько религиозное, сколько философское учение, если понимать философию в духе Н. Бердяева как искусство.

В конце статьи сделаем выводы.

Учение гностиков повлияло на философию В. Соловьева, в результате этого влияния София представлялась ему амбивалентной, разделенной на божественные и дьявольские ипостаси. Особенно глубоко было воспринято русским философом учение Валентина о Софии-Ахамот, которая создала без Бога мир, полный страдания, печали, лишенный знания о цели своего существования. Учение гностиков, как и частично учение В. Соловьева, не соответствовало представлениям о Софии и ее роли в православии, хотя В. Соловьев подошел близко к православной концепции. Он описывал и Софию православную, и соотношение Девы Марии, Христа и Софии. В. Соловьев официально не подвергся такой уничтожающей все учение критике, как его последователь — софиолог С. Булгаков. Если принять за точку отсчета мнение М. Бердяева, что философия более искусство, чем наука, то можно сказать, что В. Соловьев создал в своей философии и лирике новый миф о Софии. В данном

случае автор согласен с мнением православной церкви, которая считает, что часть софиологии надо рассматривать как художественное творчество, игру воображения. Автор статьи предлагает назвать учение гностиков и Соловьева о Софии мифами, этим названием подчеркивая, что в них соединяются истина и вымысел, попытки познать сверхреальность и игра собственно человеческого воображения.

Новизна соловьевского мифа в сравнении с мифами гностиков заключалась, во-первых, в том, что кроме пути отделения от Бога Софии и создания ею дурного мира существует путь возвращения Софии к Богу, преобразование Софии через Деву Марию и Иисуса Христа, следование ею за Иисусом, а вслед за Софией снова преобразующееся в премудрость божию есть путь и для человечества, которое служа деве Софии, преобразуется в богочеловечество. Фактически Соловьев создал вторую самостоятельную часть мистерии, начатой гностиками, но невозможной для них, поскольку многие из представителей гностических сект ненавидели даже имя Иисуса Христа, без которого невозможно преобразование Софии. Именно вторую часть мистерии, сочиненной непосредственно В. Соловьевым, а именно идею преобразования мира при помощи вечной женственности, которая на пути возвращения к Богу и сама все более преобразуется, восприняли и развили поэты А. Блок и поэт-философ Д. Андреев. Если Блок, воспринимая учение

В. Соловьева, в итоге своего творчества преобразования мира связал с признаками правоты реальной исторической революции, то Д. Андреев, как и В. Соловьев, развил именно идею духовного преобразования человечества при помощи служения вечной женственности.

В связи с тем, что сегодня общество все большее внимание уделяет религии, надо, говоря школьникам и студентам на литературе и эстетике о влиянии поэзии и философии на поэзию А. Блока, философию Д. Андреева указывать, что есть две Софии: София — плод воображения творческих людей и та София, которой поклоняются православные христиане, то есть отделять эстетику и историю литературы от религии, но через них, и через то лучшее, что есть в мифах о Софии, вести к православному восприятию данного феномена, косвенно вызывая интерес к изучению православных источников. Данная работа — только часть труда о представлении о феномене Софии в философии начала двадцатого века. В следующих статьях мы коснемся особенности учений о Софии в наследии Д. Андреева и в трудах С. Булгакова, рассмотрим критику данного учения православной церковью, сравним софиологию С. Булгакова с православным учением П. Флоренского и сделаем выводы о том, что общего с православием имели софиологи Серебряного века, а в чем они заблуждались, и как эти заблуждения и, напротив, озарения отразились на лирике начала XX века.

Литература

1. *Андреев Д.* Роза Мира. М.: Мир Урании М., 2005. С. 606.
2. *Блок А.* Стихотворения. Кн. 1. С.-Пб.: Северо-запад, 1994. С. 447.
3. *Кравченко В.* Соловьев и София. М.: АГРАФ, 2006. С. 381.
4. *Лондон Дж.* Мартин Иден. М.: Правда, 1977.
5. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М.: Аст Фолио, 2000. 830 с.
6. *Поснов М. Э.* Дохристианский гностицизм // Гностики Киев: Уцимм-пресс — «ИСА», 1996.
7. *Соловьев В. С.* Чтение о богочеловечестве. М.: Аст, 2004.
8. *Соловьев В. С.* Философский словарь В. С. Соловьева. // Полное собрание статей Соловьева из ... Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Ростов-н/Д, 1997.
9. *Соловьев В.* Стихотворения. Библиотечка журнала «Полиграфия». М., 1990.
10. *Соловьев Б.* Поэт и его подвиг. М.: Сов. писатель, 1980. 784 с.