

ДВИЖИМЫЙ ФИЛОСОФИЕЙ. К 85-ЛЕТИЮ ПЕТЕРА ЭЛЕНА

В поздний советский период, когда перемещение книг из спецхранов в открытые фонды только начиналось, в приложении к журналу «Вопросы философии»¹ на родину стали возвращаться труды русских философов-эмигрантов. Одним из первых «вернулся» С. Л. Франк. Томик его сочинений 1990 года, который включает в себя в том числе и «Непостижимое», известен всем, кто интересуется франковской философией. Именно на него я обратила внимание проф. Пауля Рота, специалиста по русской религиозной культуре², на одном из московских книжных лотков. Он сказал, что для него философия религии – это слишком сложно, но он знает профессора в Мюнхене, которого она может заинтересовать, и хочет отвезти ему эту книгу в подарок. С самим профессором я познакомилась намного позже – в один из своих приездов в Мюнхен, и именно к нему в 2001 году обратилась с просьбой о поддержке и научном руководстве подготовленного мною диссертационного проекта, который я планировала осуществить в Германии³. Наше плодотворное сотрудничество продолжается до сих пор.

Петеру Элену, эмеритированному профессору Высшей школы философии Мюнхена, видному немецкому исследователю русской философии в 2019 году исполнилось 85 лет!

Основные вехи его академической и научной биографии уже известны российским коллегам⁴. Более подробное знакомство с трудами П. Элена и мнениями людей, знавших его лично, позволит наполнить скудые данные живым содержанием. При этом мне хотелось бы уйти от традиционного разделения жизненного пути и философии, поскольку в случае

¹ Имеется в виду книжная серия под названием «Из истории отечественной философской мысли», выпускаемая с 1989 г. в качестве приложения к журналу «Вопросы философии».

² Рот Пауль (1925–2006) – политолог, историк культуры, публицист, в 1954 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Советская пресса и ее манипуляции общественным мнением: Германия в зеркале “Правды”» («Die Sowjetpresse und ihre Meinungslenkung: Deutschland im Spiegel der Prawda», München, 1954, научный оппонент – Федор Степун), до своей эмиграции был профессором университета Бундесвера (Мюнхен).

³ *Nazarova O. Das Problem der Wiedergeburt und Neubegründung der Metaphysik am Beispiel der christlichen philosophischen Traditionen: der russischen religiösen Philosophie (Simon L. Frank) und der deutschsprachigen neuscholastischen Philosophie (Emerich Coreth). München, 2017.*

⁴ Петер Элен был участником Российско-германского семинара «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии», проводившемся философским факультетом Санкт-Петербургского государственного университета 10–12 октября 2013 г. См. также: *Мелих Ю.Б. Петер Элен // Русская философия. Энциклопедия. М.: Терра, Книжный клуб Книговест, 2014. С. 794–795; Цыганков А.С. Петер Элен как исследователь философского наследия С. Л. Франка // Петер Э. Онтология и антропология С. Л. Франка. М.: ИФРАН, 2017. С. I–XIII.*

Петера Элена философия как раз и становится движущим началом жизненного пути.

Петер Элен родился в Берлине 16 мая 1934 года. В 1952 году он вступил в орден иезуитов. После получения двух академических степеней – лиценциата философии (1958 г.) и лиценциата теологии (1964 г.) он продолжил обучение в Свободном университете Берлина (1965–1971). Здесь он изучал философию, восточноевропейскую историю и русскую литературу и в 1971 году защитил диссертацию «Философская этика в Советском Союзе: анализ и дискуссии»¹, получив ученую степень доктора философии.

Большинство публикаций П. Элена с начала 60-х гг. вплоть до начала 90-х гг. прошлого века посвящены исследованию марксистского мировоззрения, а также этических основ идеологии советского марксизма. Знакомство с текстами данного периода показывает, что хотя в их основе и было заложено идеологическое противостояние, П. Элен не позволяет себе работать в жанре огульной критики идеологического оппонента, которая, к сожалению, нередко стилистически и содержательно пребывала на одном уровне с предметом критики, но целиком и полностью подтверждает данную ему характеристику «очень компетентный ученый» (Т. Оболевич). Возможно, именно эта уравновешенность является причиной того, что к его ранним работам исследователи обращаются до сих пор².

Пример П. Элена наглядно демонстрирует один из возможных путей зарождения интереса к русской философии и – рассматривая более глобально – один из возможных источников рождения межкультурной коммуникации. Речь идет о возникновении *позитивного* интереса к *иной* культуре, возникающего в процессе идеологического противостояния, сущность которого составляет конфликт, т. е. нечто *негативное*. «Недавнее открытие» конфликтологии, а именно понимание того, что путь к диалогу может пролегать через то, что, казалось бы, должно противопоставляться этому диалогу – через конфликт, в западных исследованиях русской философии является уже давно состоявшимся фактом. Весьма компетентными исследователями русской философии и культуры становились в том числе и бывшие советологи.

В марксизме П. Элена интересовала в первую очередь социально-антропологическая проблематика, а точнее, представление об индивидуальной и социальной сущности человека и связанная с этим тематика свободы. При этом интеллигентной и эффективной критикой дело не могло ограничиться. Критикуемому мировоззрению должно было быть противопоставлено другое мировоззрение, которое автором расценивается как *позитивное*. Это мировоззрение, по свидетельству самого П. Элена, он нашел в русской религиозной философии, и в первую очередь в философии С. Л. Франка, творчество которого оказалось способно «заполнить то пустое пространство, которое стало столь болезненно ощущимо для всех людей, стремящихся к онтологическому обоснованию гума-

¹ Ehlen P. Die philosophische Ethik in der Sowjetunion: Analyse und Diskussion. München [u.a.]: Pustet, 1972.

² Курхинен П. Диалектический материализм и истинная эмансипация в моральной философии Олега Дробницкого // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 2 (22). С. 196–205.

низма»¹, и «предоставить интеллектуальное оружие против набирающе-го силу атеизма»².

Понять, что двигает П. Эленом в исследовании русской философии, помогает написанная им в 1994 году рецензия на диссертацию Александра Хаардта «Гуссерль в России», которая начинается следующими словами: «У западных философов, да и у специалистов по политике и экономике России, традиционно бытует мнение том, что философия в России развивалась преимущественно как некритическая интуитивная религиозная философия, а в последнее время как идеология марксизма-ленинизма. При этом лишь некоторым из них известны имена Соловьева и Бердяева. Однако без лишних церемоний утверждается, что от русских философов нельзя ожидать серьезного вклада в обогащение современного философского дискурса. Работа А. Хаардта... вносит свой неопределимый вклад в то, чтобы назвать вещи своими именами: это мнение есть предубеждение, основанное на незнании»³.

Принимая во внимание тот факт, что данная рецензия была одной из первых публикаций П. Элена по русской философии, ее можно рассматривать как программную. От идеологического противостояния к апологии русской философии путем распространения знания о ней – это, по сути дела, тот путь, которым идет П. Элен в освоении русского философского наследия. Он ставит перед собой задачу снять с него как ореол экзотичности (нерациональности), так и марксизма и тем самым включить русское философское мышление в общеевропейский философский континуум. Осуществляет он это разными способами.

В центре философских интересов Петера Элена находится преимущественно религиозно-философское творчество С. Л. Франка, заслуга которого прежде всего состоит в том, что ему удалось при помощи разума выйти за пределы самого разума и таким образом разработать «критически аргументированную философию религии»⁴, и В. С. Соловьева, богатство «интеллектуального содержания творческого наследия которого еще далеко не раскрыто, несмотря на обилие публикаций о нем»⁵. Его статьи, посвященные творчеству этих авторов, издавались на немецком, английском, русских и чешском языках. Также он останавливал свое внимание, более или менее развернуто, на творчестве П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева, упоминания с его стороны заслуживал Г. Г. Шпет. П. Элен активно следит за новинками в области исследования русской философии в Германии. Результаты его рефлексии нашли свое выражение в ряде написанных им рецензий.

¹ Цыганков А.С. Петер Элен как исследователь философского наследия С. Л. Франка. С. IX.

² Там же. С. X.

³ Ehlen P. Alexander Haardt. Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev. Wilhelm Fink München 1993. 263 S. // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge. Bd. 42, H. 3 (1994). S. 411.

⁴ Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О. Назаровой. М., 2012. С. 288.

⁵ Wladimir S. Solowjow. URL: <https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-peter-ehlen-sj/solowjow>.

Проводя мысль о том, что русская философия заслуживает такого исследовательского подхода, который не ограничивается простым реферированием, т. е. изложением содержания, но требует подлинного анализа, П. Элен в своих работах постоянно прослеживает связь русской религиозной мысли с западноевропейскими традициями философии и богословия (Плотин, Николай Кузанский, Лейбниц, Экхарт, Якоби, неокантианство, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, Шелер, Джеймс и др.).

Стремлению рассматривать русскую философию как полноправную участницу общеевропейского философского дискурса отвечает и реализованный П. Эленом в новейшем издании «Основ философии» (изд. Кольхаммер) новаторский принцип, который состоит в том, что российские мыслители размещены рядом с мыслителями западноевропейскими и в соответствии с сущностью их философских учений. Так, например, в томе «Философия XX века» имена Л. Шестова и Н. А. Бердяева помещены в раздел «Философия экзистенции», философия Франка – в раздел «Новые формы метафизики», а В. И. Ленин занял свое место в разделе «Философия общества и политическая философия»¹. В томе «Философия XIX века»² Соловьев представлен в разделе «Философия идеализма» в одном ряду с Фихте, Шеллингом, Гегелем, Шлегелем и Гумбольдтом.

Выбор основных направлений работы в изучении русской философии определяется тем, что в фокусе интересов П. Элена находится философия религии. Он анализирует вклад русских религиозных мыслителей «в решение вопросов философии религии, которые активно обсуждаются вплоть до наших дней» и «обогащают современные дискуссии»³. Здесь он является продолжателем традиции трансцендентального томизма, которая восходит к бельгийскому философу Йозефу Марешалю⁴ и характеризуется стремлением преодолеть критицизм Канта и дать онтологическое обоснование возможности познания Бога, Ведущими представителями этого направления были иезуиты Йоханнес Баптист Лотц⁵, Карл Ранер⁶

¹ *Ehlen P., Haeffner G., Schmidt J.* Philosophie des 20. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie. Bd. 10. 3., erweiterte und überarbeitete Auflage. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010.

² *Ehlen P., Haeffner G., Schmidt J.* Philosophie des 19. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie. Bd. 9. 5., erweiterte und überarbeitete Auflage. Stuttgart, 2016.

³ *Элен П.* Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма. С. 15.

⁴ Марешаль Йозеф (1878–1944) – бельгийский богослов и философ, поставивший перед собой задачу «преодоления Канта при помощи самого Канта» в целях обоснования метафизики, используя для этого кантовский метод трансцендентальной рефлексии.

⁵ Лотц Йоханнес Баптист (1903–1992) – немецкий философ-неотомист и католический экзистенциалист, интегрировал современную философию, в особенности онтологическое вопрошание о бытии М. Хайдеггера, и трансцендентальный метод И. Канта в томистскую метафизику.

⁶ Ранер Карл (1904–1984) – один из ведущих католических богословов XX столетия, испытал влияние Эриха Шварца, основателя «трансцендентальной метафизики» Йозефа Марешаля и Мартина Хайдеггера, стремился к осуществлению синтеза традиционного католического богословия и современной философии.

и Эмерих Корет¹, которых Петер Элен считает своими учителями. Именно поэтому, отвечая на вопросы Александра Цыганкова, он обращает внимание на осознание Франком того факта, что «что всякая мысль, которая хочет, чтобы ее заметили, должна обратиться к анализу кантианской теории познания»². Сравнению опыта восприятия Бога у Карла Ранера и С. Л. Франка была посвящена его статья 2010 года под названием «Опыт восприятия Бога сегодня: Карл Ранер и Семен Л. Франк»³.

Когда жизнь становится исполнением философии, в ней нельзя наблюдать отрыв духовного существования от реальности и доминирование трагико-критического отношения к ней. Ее неотъемлемой составляющей, не менее значимой, чем научно-исследовательские занятия, является передача философского знания и воспитание духа посредством прямого общения с людьми («живое философствование»⁴). Этот вид деятельности недостаточно будет называть сухим термином «преподавательская работа и научное руководство» – работа, которой П. Элен занимался в Высшей школе философии начиная с 1971 года и которую он не оставлял даже после своей эмиграции в 2002 году. Речь идет о живом продолжении образовательной традиции иезуитов, для которой характерно обращение к личности с целью ее духовного воспитания. Девиз Высшей школы философии Мюнхена – воспитание умения мыслить и критически рефлексировать основополагающие вопросы истории философии и современности, формировать свое собственное индивидуальное мировоззрение. Цель состоит в том, чтобы создать общность, которая опирается на многолетнюю традицию⁵, но в то же время представляет собой динамичную и современную «школу мышления», равноправными членами которой являются наряду с профессорами и преподавателями студенты, а точнее, учащиеся в широком понимании этого слова, поскольку двери вуза открыты не только для молодых людей, но и для слушателей-гостей, среди которых люди совершенно разных возрастов и профессиональных интересов. Эту общность Петер Элен в качестве ректора возглавлял с 1988 по 1994 годы. Его имя вызывает самые теплые воспоминания у его бывших студентов спустя долгие годы (Р. Ханзимаефер). Важный момент, который они отмечают, – это исключительное уважение к личности и мнению молодых людей, обращение к ним не с менторских позиций, но как к равноправным участникам диалога. Это выража-

¹ Корет Эмерих (1919–2006) – австрийский католический богослов и философ, ставил перед собой задачу методического и системного переосмысления метафизики на основе трансцендентальной проблематики современной философии и осуществления прорыва от трансцендентализма к мышлению о бытии.

² Мелух Ю.Б. Петер Элен. С. X.

³ Ehlen P. Gotteserfahrung heute: Karl Rahner und Simon L. Frank // Stimmen der Zeit. 2010. № 3. S. 6–28.

⁴ См.: Назарова О. «Ниши свободы»: использование сократического метода в преподавании диалектического материализма в советское время (на примере научно-преподавательской деятельности Альберта Книгина) // Вестник Томского университета. 2014, № 2 (26). С. 148–160.

⁵ См.: Назарова О. Высшая школа философии, философский факультет S.J. (Мюнхен, Германия) // Мысль. 2014. № 16. С. 181–183.

ется в том числе и в немного отстраненной манере преподавания и ведения семинаров (Ф. Андреланг), когда функции преподавателя частично делегируются студентам, которым дается возможность сделать вводный доклад для семинара и выступить в роли его модератора. В 2000 году у П. Элена вышла книга под примечательным названием «Основные вопросы философии: овладение самостоятельным мышлением», в которой он излагает «живую философию», обращенную к личному опыту переживания жизни и способную отвечать на вызовы современности¹.

В основе «живой философии» лежит общение, в том числе и межкультурное. Для установления подлинного межкультурного диалога его участники должны иметь взаимный интерес друг к другу, изначальную предрасположенность к восприятию опыта Другого. Свой вклад в межкультурное общение Петер Элен внес, будучи с 1971 по 1988 годы руководителем Баварского отделения Восточной академии Кенигштайн, целью которой являлась организация «диалога через границы» путем проведения семинаров и конференций, собиравших участников из стран Востока и Запада, на которых освещались аспекты политики и экономики, общества и культуры, образования и религии на Востоке и Западе.

Степень интереса к той или иной философской традиции в иной культуре и ее адекватное восприятие в этой культуре напрямую зависят от аутентичности переводов ее текстуального наследия, поскольку именно переводчик выполняет роль посредника в межкультурной философской коммуникации. П. Элен осознает это. Именно поэтому он в своих рецензиях всегда обращает внимание на неточности, допущенные в переложениях текстов русских философов на немецкий язык. Когда Леонид Люкс предложил ему подключиться к работе над немецким изданием почитаемого им Франка², он взвалил на себя непростую ношу редакции перевода «Предмета знания»³, длившуюся почти год, а также в сотрудничестве с Верой Аммер, Дагмар Херрманн и Элизабет Блюм перевел на немецкий язык и отредактировал «Духовные основы общества»⁴, «Реальность и человек»⁵ и «С нами Бог»⁶. Его коллеги-соиздатели проекта особо отмечают его кропотливый и тщательный подход к своей работе. Заслуга того, что тексты Франка нашли своего заинтересованного чита-

¹ *Ehlen P.* Grundfragen der Philosophie: Einübung in selbständiges Denken. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

² Финансовая поддержка проекта осуществлялась Фондом Фрица Тиссена (Fritz Thyssen Stiftung).

³ *Frank S.L.* Werke: in 8 Bänden. B. 1: Der Gegenstand des Wissens: Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis / aus dem Russ. übertr. von Vera Ammer. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 2000.

⁴ *Frank S.L.* Werke: in 8 Bänden. B. 3: Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft: Einführung in die Sozialphilosophie / aus dem Russ. übertr. von Dagmar Herrmann, Peter Ehlen. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 2002.

⁵ *Frank S.L.* Werke: in 8 Bänden. B. 4: Die Realität und der Mensch: eine Metaphysik des menschlichen Seins / aus dem Russ. übertr. von Peter Ehlen, Elisabeth Blum. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 2004.

⁶ *Frank S.L.* Werke: in 8 Bänden. B. 6: Mit uns ist Gott: drei Erwägungen / aus dem Russ. übertr. von Vera Ammer, Peter Ehlen. Freiburg, München: Karl Alber Verlag, 2010.

теля в Германии¹, в значительной мере принадлежит переводчикам и научным редакторам, сделавших его работы доступными и понятными, и среди них в первую очередь следует назвать Петера Элена².

Вспоминает проф. Леонид Люкс (9.12.2019): «Идея перевода работ С. Л. Франка на немецкий язык зародилась у меня давно – в начале 1970-х годов. Тогда я познакомился с сыном Семена Людвиговича Виктором, который был редактором мюнхенского филиала радио “Свобода”, где я тоже некоторое время работал. Несмотря на большую разницу в возрасте, мы с Виктором Семеновичем очень сблизились. Я познакомился также и с вдовой Семена Людвиговича Татьяной Сергеевной, и с братом Виктора Василием. В это время я прочитал главные работы Франка, которые произвели на меня огромное впечатление. Но меня поражал тот факт, что Франк в Германии, за редчайшими исключениями, совершенно неизвестен. И это несмотря на то, что Семен Людвигович многие годы жил в Германии и был укоренен в немецкой культуре так же глубоко, как и в русской. Уже тогда я думал о том, что надо обязательно перевести главные работы Семена Людвиговича на немецкий. Но осуществить этот проект я смог лишь четверть века спустя, когда начал работать в Айхштеттском университете. Идея перевода работ Франка на немецкий очень заинтересовала моего коллегу, философа Петера Шульца и проф. Лобковица, который тогда был ректором университета. Но для того, чтобы осуществить этот проект, надо было получить согласие семьи Семена Людвиговича. Виктора Семеновича тогда уже не было в живых. Он скончался в 1972 году. Однако проект очень заинтересовал его брата Василия, который дал нам в 1996 году разрешение на издание работ его отца. В этом же году я встретил проф. Элена на конференции, которую организовал мюнхенский политолог Ханс Майер, и предложил ему участие в проекте. Проф. Элен сразу же согласился. Тот факт, что самый лучший знаток Франка в Германии включился в наш проект, дал ему особенно прочную научную основу. Так началось наше сотрудничество с проф. Эленом, которое длится уже 23 года».

В свои 85 лет Петер Элен продолжает вести научно-исследовательскую работу. Одно из его последних исследований (2019), посвященных анализу понятия «София» у В. С. Соловьева, представляется вниманию читателей «Философского полилога». В ноябре 2019 года он выступил на конференции «Вопросы национальной и культурной идентичности в

¹ По данным издательства «Альбер» («Verlag Karl Alber»), все 8 томов сочинений Франка, каждый из которых был издан стандартным для философской литературы тиражом 200–250 экземпляров, был распродан. Три тома были допечатаны. Половина покупателей – это частные лица, преподающие философию или интересующиеся ею.

² Обращает на себя внимание стилистика переводов, сделанных немецкими коллегами. Франк на немецком языке в восьмитомнике «звучит» намного более современно, чем в русском оригинале. Также эти переводы стилистически отличаются от немецкого языка самого Франка. Принимая во внимание тот факт, что немного старообразная стилистика франковских русскоязычных текстов может откладывать отпечаток на их восприятие и снижать интерес их к прочтению, есть повод надеяться на то, что в Германии у Франка есть шанс быть воспринятым более «нейтрально».

России и Германии: индивидуум, общество и государство в историческом и философском мышлении» с докладом «“Мы” – об одной из основных идей философии Семена Л. Франка». Петер Элен является членом международного редакционного совета издания полного собрания сочинений С. Л. Франка¹. Полностью соглашаясь с Франком в том, что красота – это один из способов проявления божественности в мире, Петер Элен проявляет искренний интерес к искусству, творцами которого выступают в том числе и его бывшие ученики, к примеру Александр Ферстер, на одной из выставок которого П. Элен выступал с кратким докладом о красоте. В качестве пастора (рукоположен в 1963 г.) он уже несколько раз за последние годы был замещающим священником на курортном острове Лангеоог, и по свидетельству местной прессы члены общины были рады приветствовать прибытие на остров известного теолога и философа, встречи и беседы с которым обещали быть глубокими и насыщенными².

Жизнь философа состоит в общении, в активном диалоге с коллегами, студентами, с простыми людьми. В этом случае в душе и памяти другого человека остается отпечаток. Его можно описать. Эти краткие отзывы придадут рассказу о Петере Элене личностную окраску.

Тереза Оболевич (29.10.2019): «Об о. Петере Элене могу сказать, что это прекрасный, теплый человек и очень компетентный ученый. Конечно, его труды по изучению Франка трудно переоценить. Он сразу же выслал мне свою книгу о Франке, всегда очень отзывчив, очень помогал нам с Александром [Цыганковым]».

Александр Цыганков (27.10.2019): «Для меня проф. Элен является позитивным и неизменно отзывчивым коллегой, который с чутким вниманием относится как к людям, так и к философским текстам. В ходе общения с профессором во время работы над переводом одной из его книг мне непосредственно удалось убедиться в том, что этот человек обладает не только колоссальной эрудицией, знанием классических языков, виртуозно владеет философской проблематикой, но при этом – что, как мне представляется, является достаточно редким даром – умеет доходчиво и, самое главное, доброжелательно объяснять свою точку зрения. Если же я представляю себе образ проф. Элена, то это всегда улыбающийся человек».

Александр Ферстер (16.11.2019): «Петер Элен является для меня воплощением той философии, которая несла для меня какой-то смысл, которая была обращена ко мне. Я знаю его как человека большого достоинства, носителя глубокого мышления и чуткого ко многим областям культурной, душевной и духовной жизни».

Роберт Ханзимаейер (11.11.2019): «Я познакомился с г-ном Эленом в начале 90-х. В то время, будучи студентом-социологом, вместе с моей сокурсницей Кордулой Кропп, ныне профессором социологии, я проводил исследование, в котором давалась оценка учебному курсу философии в Мюнхенской школе философии. В рамках этой работы мы несколько раз встречались с г-ном Эленом с тем, чтобы скоординировать задание и план исследования, а также обсудить промежуточные результаты и ито-

¹ Франк С.Л. Полное собрание сочинений / Под общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.

² Ein Philosoph in St. Nikolau: Pater Peter Ehlen SJ kommt als Kurpastor nach Lan-geooog. 3. Mai 2017. URL: <http://www.de-utkieker.de/?p=3291>.

говый отчет. Все эти встречи были очень приятными. Г-н Элен всегда дарил нам ощущение того, что мы, молодые студенты, могли разговаривать с ним на равных. Для Кордулы Кропп и меня это был первый исследовательский проект, который мы получили на кафедре эмпирических социальных исследований Института социологии университета им. Людвига Максимилиана. Мы были очень рады доверительному отношению к нам со стороны г-на Элена. В рамках данного исследования мы впервые получили возможность самостоятельно применить наши знания в области эмпирических социальных исследований. Г-н Элен остался очень доволен результатом нашей работы. Я до сих пор с удовольствием вспоминаю наши встречи».

Деннис Штаммер (16.11.2019): «Я знаком с о. Эленом начиная с третьего, зимнего семестра (2002/2003), то есть почти половину моей жизни. Он проводил семинар о “Непостижимом” Семена Л. Франка, а после этого стал научным руководителем моей магистерской и докторской диссертаций. Кроме того, он венчал нас с женой. Поэтому наши отношения очень много значат для меня как душевно, так и духовно и приватно. Без о. Элена я бы, наверняка, ничего не узнал бы о С. Л. Франке. Фундаментальные философские вопросы, поставленные Франком, были и остаются экзистенциальными вопросами, которые побудили меня посвятить мою жизнь философии. Познакомив меня с Франком, о. Элен открыл горизонты моего мышления. Игнатианская пронизанная интеллектом духовность о. Элена была и остается для меня и моих собственных духовных исканий тем ориентиром, который всегда со мной. Кроме того, я ценю его как искреннего, дружелюбного и счастливого человека. Его интерес к искусству и культуре очень разнообразен. Несмотря на свой возраст и некоторые ограничения, накладываемые состоянием здоровья, он всегда любит путешествовать и прогуливаться пешком. Эти слова могут служить лишь краткой иллюстрацией его приверженности своему делу, чистосердечия и жизнерадостности. Как священник и духовник, он излучает почтенную серьезность благодаря тому, что проводит свои мессы осмысленно и с полной отдачей, но при этом никогда претенциозно и вычурно, в них ощущается подлинная святость. Он исполняет свою роль духовного пастыря как воспринимающий слушатель, который в сочувственном созерцании оказывает доверительную поддержку».

Михаил Блюменкранц (27.10.2019): «С доктором Эленом нас познакомила Оксана Назарова. Как-то вечером он пришел к нам в гости. Мы провели очень приятный вечер в интересной беседе, касаясь философских и не очень философских тем. Доктор Элен оставил впечатление мягкого, очень интеллигентного человека. Помню, как он смущался своего русского языка, по-детски закрывая лицо руками, хотя языком он владел превосходно. Запомнился, в частности, его яркий рассказ о методике преподавания истории философии в философском колледже иезуитов, которая выгодно отличается от академических курсов на философском отделении Мюнхенского университета. Вспоминаю нашу встречу с неизменной теплотой».

Хочется искренне пожелать профессору Петеру Элену долгих лет жизни, творческих успехов и новых интересных встреч!

О. А. Назарова



БОЖЕСТВЕННАЯ СОФИЯ В ФИЛОСОФСКО- БОГОСЛОВСКОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ В. С. СОЛОВЬЕВА «LA RUSSIE ET L'ÉGLISE UNIVERSELLE»*

Петер Элен

Высшая школа философии, Мюнхен,
Германия

Цитирование: Элен П. Божественная София в философско-богословском произведении В. С. Соловьева «La Russie et l'Église Universelle» // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 141–166. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.9>.

For citation: Ehlen, P. (2019). Bozhestvennaya Sofiya v filosofsko-bogoslovskom proizvedenii V. S. Solovyova «La Russie et l'Église Universelle» [Divine Sophia in the philosophical and theological work by V. S. Solovyov “La Russie et l'Église Universelle”], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(6), pp. 141–166. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.9>.

Анализируется софиология В. С. Соловьева, представленная в его основном философско-богословском произведении «Россия и вселенская церковь». Дается оценка символическому образу Софии у Соловьева, позволившему ему внести вклад в богословское учение о творении и спасении и косвенным образом в антропологию. Утверждается, что с помощью понятия «София» философ хотел добиться большей убедительности христианской веры. В подтверждение выдвинутого тезиса дается детальный анализ основных тем софиологии Соловьева, таких как всеислие любви, обращенность мирового бытия, оформление мира и изначальный грех, единство человеческого существа в муже, жене и обществе, обожение творения как цель божественной Премудрости, а также проясняются понятия «мировая душа» и «Вечная Премудрость». Демонстрируется преемственность основных идей Соловьева. Обращается внимание на то, что позднего Соловьева в большей степени заботит сила зла в желаемом Богом творении, на что указывает детальное исследование смысла понятия «тохувабогу» (хаос). Делается вывод о том, что в конце своей жизни Соловьев вынужден был примириться с осознанием того, что большинство людей противится осуществлению Божественной Премудрости.

Ключевые слова: русская философия, рецепция В. С. Соловьева в Германии, софиология, тохувабогу, душа мира, теодицея.

Sophiology of V. S. Solovyov expressed in his main philosophical and theological work “Russia and the Universal Church” is under consideration. The author of the article argues that the symbolic image of Sofia enabled Solovyov to contribute both to the theological teaching of creation and salvation and, indirectly, to anthropology. It is shown that the Russian philosopher wanted to make the Christian faith more convincing by means of introducing the notion of Sophia. To prove this, the author deals with the main theses of Solovyov’s Sophiology, such as the omnipotence of love, the creation of the world and the original sin, the true essence of man regarded as the unity of a husband, a wife and a society, the deification of the created world as the goal of God’s Wisdom. The concepts “world soul” and “Eternal Wisdom” are also thoroughly analyzed. It is proved that the basic sophiological ideas elaborated by Solovyov are closely connected with each other. It is stressed that in his later works Solovyov was more concerned with the power of evil in God’s desired creation, as indicated by Solovyov’s detailed study of the concept “tohuvaobohu” (chaos). It is concluded that at the end of his life the Russian thinker had to admit that most of people oppose God’s will and are against of the Divine Wisdom to be realized.

Keywords: Russian philosophy, reception of V. S. Solovyov in Germany, Sophiology, tohuvaobohu, the soul of the world, theodicy.

* Перевод с немецкого Оксаны Назаровой (под редакцией Петера Элена).

Обращение к символическому образу Софии позволило Владимиру Соловьеву (1853–1900) внести вклад в богословское учение о творении и спасении и косвенным образом в антропологию. С его помощью он хотел добиться большей убедительности христианской веры. Вместе с тем его трактовка Софии подверглась резкой критике еще при его жизни. Лишь позже известные богословы, в первую очередь Сергей Булгаков и Павел Флоренский, каждый по-своему, глубже раскрыли ее богатое содержание¹.

Понятие «София» играет роль не только в явно выраженных богословско-философских произведениях Соловьева, таких как «Чтения о Богочеловечестве» (1878) и «La Russie et L'Eglise universelle» (1889) («Россия и вселенская церковь»), но и в его лирике, и в его многочастной рукописи, написанной им по-французски во время учебы в Лондоне в 1875 году. Сам Соловьев не публиковал ее. Это сделал его племянник Сергей Соловьев уже после смерти философа, сделав ее тем самым доступной читающей публике. Он же дал ей название – «София». Посредством многочисленных комментариев к каббалистической литературе в этой рукописи осуществляется попытка первого приближения к сложной теме творения и Богочеловечества. Очевидно, что всесторонний анализ понятия «София» у Соловьева предполагал бы исследование в том числе и незаконченных рукописей, стихотворений и автобиографических свидетельств. В поле зрения должны были бы попасть также источники, давшие толчок размышлениям Соловьева. Я же ограничу себя здесь лишь истолкованием и обсуждением понятия «София», которое Соловьев использует в своем основном философско-богословском произведении «La Russie et L'Eglise universelle».

Для этого мне кажется уместным вначале остановить свое внимание не том, какие цели преследовал молодой Соловьев в своих размышлениях. Свои намерения он прямо формулирует в первом «Чтении о Богочеловечестве» и повторяет в своих письмах. Тексты указывают на то, что перед лицом саморазрушающегося эгоизма, присущего подавляющему большинству его современников и послужившего причиной разложения европейского общества, Соловьев рассматривал себя как реформатора. Однако в отличие от своих современников-социалистов он понимал, что реформа лишь тогда может привести к обновлению общества, когда она последует «изнутри» и примет во внимание «всего» человека [13, с. 14]. Человеческую целостность в ее индивидуальном облики образует не только связь с другими людьми, но глубочайшая внутренняя связь с Богом, с природой и космосом. Эта целостность, по мнению Соловьева, находит свое правильное толкование лишь в философски осмысленном христианстве.

В «Чтениях о Богочеловечестве» – цикле публичных лекций, прочитанных в Санкт-Петербурге в 1878 году, – двадцатипятилетний Соловьев довольно уверенно заявляет, что «современная религия есть вещь очень жалкая», поскольку вместо обосновывающих «начал» господствует основанная на «настроении» «религиозность», которая просто удовлетво-

¹ О дискуссии вокруг софиологии Булгакова и понятия «София» см.: [1–7; 14].

ряет «различные потребности и интересы, вкусы и влечения» [13, с. 4]. Причину подобного состояния он усматривает в том, что «безусловное начало» не находит должного признания [13, с. 4]. Социалистические реформаторы, ощущая отсутствие «безусловного средоточия», пробуют найти ему замену в суррогатах и с их помощью хотят обосновать требование преодоления эгоизма [13, с. 4]. Но без признания истинно «безусловного начала» невозможно создать справедливое общество, ведь «справедливость, в нравственном смысле, есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав» [13, с. 13]. Лишь религия гарантирует приведение «всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою» [13, с. 14]. В том случае, когда отношение человека к «безусловному», или «божественному», началу состоит не только во внешнем и тем самым «невольном, роковом подчинении», оно должно быть осознанным и свободным [13, с. 21]. Это возможно потому, что человеческая личность «в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству» [13, с. 21 и сл.]. В этом утверждении нашла свое выражение центральная мысль всей философии Соловьева: «Вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление» [13, с. 29]. Пантеистическое смешение Бога и творения, таким образом, не допускается.

Основные идеи, высказанные в «Чтениях», нашли свое место и в софиологии Соловьева, изложенной в работе «Россия и универсальная церковь». Однако в ней с особой, ранее не встречавшейся остротой ощущается, что Соловьева отныне заботит сила зла в желаемом Богом творении. Бог «проявляет себя» [11, с. 430] в творении – тогда напрашивается вопрос о том, что же есть «тогувабогу», о котором в книге «Бытия» (1:2) говорится, что он является признаком «земли», которую Бог сотворил «в начале» вместе с «небом». Если «хаотическое начало» представляет собой «первоначальную основу всякого созданного существа» [11, с. 446], остается объяснить, как же тогда следует понимать суждение «хорошо весьма», при помощи которого Бог оценил свое творение (см. Книгу бытия 1:31). Темой дальнейшего обсуждения стало, таким образом, отношение Божественной Премудрости к имманентному миру началу творения, «душе мира». С эсхатологической точки зрения возникает вопрос о том, каким образом перед лицом беспрерывно прорывающегося в творение хаоса можно помыслить единство всего бытия в том случае, когда Божье господство реализовано окончательно. Способно ли само творение Божьей силой к преодолению хаоса и к универсальному совершенству или же оно может лишь пассивно воспринимать его?

Размышляя об этом, Соловьев определяет творение как процесс, основанный в Божественной Премудрости, устремленный ко всеобщему господству Бога, где Бог есть все во всем (Первое послание к Коринфянам 15:28). Особую значимость в этой связи приобретает утверждение

Соловьева о том, что без свободного и активного соучастия человека, который есть образ Творца и в то же время его высшее творение, эта цель не может быть достигнута. Творящее действие Бога находит свое завершение в боговоплощении. Сделать понятным желаемое извечно возвращение сотворенного в лоно творца Соловьеву помогает библейская фигура Софии. Тема Софии включает в себя также христологию, мариологию и экклизиологию.

Единая Божественная Сущность и целостность бытия

Прежде чем обратиться к Божественной Премудрости, Соловьев размышляет о «тройном проявлении» единой Божественной Сущности в трех божественных ипостасях. Вслед за этим он задается вопросом об отношении Божественного Единства ко множественности творения, делая тем самым Премудрость темой своих дальнейших размышлений. При этом он напрямую связывает высказываемые им идеи с библейскими «Притчами Соломоновыми», в которых говорится о Премудрости: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» (8: 22–23). «Когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (8: 29–31).

Соловьев полагает, что Премудрость Творца (πρόη σοφία), о которой здесь идет речь, представляет собой субстанцию триединого Бога. С Божественной Премудростью «полнота, или абсолютная всеобщность бытия, предшествующая всякому частичному существованию и превосходящая оное», есть «в» Боге [11, с. 326]. Итак, множественность бытия не противоположна Богу и она также не входит как таковая в Бога. В силу того что Бог «един во всем», он содержит «все в Своем единстве» [11, с. 327]¹. В своем абсолютном единстве триединый Бог имеет все «тройким образом» в соответствии с тремя божественными ипостасями: «в своем вечном существе... в безусловном действии... в чистом и совершенном обладании» [11, с. 327]. Это означает: Бог обладает «Своей единой и универсальной субстанцией, или Своей существенной Премудростью, как вечный Отец, как Сын и как Святой Дух» [11, с. 327].

Тогувабогу вне божественного единства

Таким образом, актуально множественность бытия вечно присутствует в Боге «в единстве». Вне Бога она была бы хаосом, тогувабогу². Она была бы «антиипотом» «Божественному бытию»; однако могущество бытия Бога приводит к тому, что бытие вне Бога остается «от века» «чистой возможностью» [11, с. 328]. И все же, Богу недостаточно одной своей

¹ «Dieu dans sa substance absolue possède la totalité de l'être. Il est un dans le tout, et Il a tout dans son unité» [15, с. 228].

² «Mais si l'état éternellement actuel de la substance absolue (en Dieu) est d'être tout dans l'unité, son état potentiel (en dehors de Dieu) est d'être tout dans la division... Cette antithèse de l'Être Divin est de toute éternité supprimée, réduite à l'état de pure possibilité par le fait même, par l'acte premier de l'existence divine» [15, с. 229].

всесилой лишить бытие вне себя, или хаос, реального существования. Бог не может довольствоваться тем, чтобы быть лишь фактически могущественнее хаоса.

Бог хочет в своей абсолютной всеобщности отличать себя от хаоса благодаря тому, что он обнаруживает его логическое и идеальное бессилие. Отводя каждому единичному содержанию посредством своего разума и своей истины «определенное место» в абсолютной всеобщности, он осуждает как ложную и неправую «хаотическую» «тенденцию» единичного выдавать себя за все [11, с. 330]. Но и этого Божественному совершенству оказывается недостаточно.

И Соловьев рассуждает далее: Бог лишь в том случае являет собой «абсолютное единство», когда он «в Своем единстве» может «объять» и «само противопоставляющее себя начало» [11, с. 330]. Если бы Бог демонстрировал одно только свое превосходство, направляя свою мощь и свою истину против хаоса, он действовал бы лишь против него. Совершенство же принуждает Бога продемонстрировать свое превосходство и для него: «даруя ему более, чем он заслуживает, делая его участником полноты абсолютного существования, доказуя ему путем внутреннего и живого опыта, а не путем объективно разумного основания только, превосходство Божественной полноты над пустой множественностью дурной бесконечности» [11, с. 331]. Превосходство обнаруживает себя в том, что «Божество» противопоставляет «восставшему хаосу» свою благодать, «его проникающую, внутренне его изменяющую и свободно приводящую его к единству» [11, с. 331]. Божественная благодать и доброта стремятся к тому, чтобы породниться с «анархическим существованием» [11, с. 334], а не только лишь к тому, чтобы *торжествовать* над ним.

Все три манифестации – сила, истина, благодать – являются выражениями существенной Премудрости; они соответствуют трем божественным ипостасям, от века обладающим этой Премудростью как абсолютной субстанцией. Тринитарность мышления Соловьева предполагает знание о том, что все три выражения зависят друг от друга и равно необходимы. «Бог не мог бы проникать и исполнять хаос Своим милосердием, если бы Он не отличался от него истиной и правдой, и Он не мог бы отличаться от него или отлучать его от Себя, если бы *Он не* обнимал его в Своем могуществе» [11, с. 332].

Всесилие любви

Даровав «земле» в акте творения существование, независимое от божественного бытия, Бог допускает также и реальность тогувабогу [11, с. 341]. Тем самым он оказывается движим своей любовью, в которой он осознает свое желание проникнуть и объединиться с противоположным и противодействующим ему бытием: «Если в Своем могуществе и в Своей истине *Бог есть все*, то в Своей любви Он хочет, чтобы *все было Богом*. Он хочет, чтобы вне Его Самого была другая природа, которая постепенно становилась бы тем, что Он есть от века – абсолютным всем. Чтобы самой достигнуть до Божественной всеобщности, чтобы войти в свободное и взаимное отношение с Богом, эта природа должна быть отделенной от Бога и в то же время соединенной с Ним. Отделенной в своем реальном

основании, которое есть земля, и соединенной в своей идеальной вершине, которая есть человек» [11, с. 334]. Вместе с волеием к творению оказывается данной также и «возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге» [11, с. 335]¹. Для Соловьева она является условием того, чтобы единство сотворенного с Богом также могло осуществиться свободно. «Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть к единству мятежное существование, Он сумеет наполнить бесконечную пустоту избытком Своей жизни. Поэтому Бог дает свободу хаосу. Он удерживает противодействие ему Своего всемогущества в первом акте Божественного бытия, в стихии Отца, и тем выводит мир из его небытия» [11, с. 335]. Автономия Бога обнаруживает себя не в том, что он лишил бы реального существования потенциально противодействующее ему творение. Скорее, она находит свое выражение в том, что он допускает существование «анти-типа», ведь он обладает мощью и желанием привести его к единству [11, с. 339]. Следует полагать, что эта идея содержит в себе ответ Соловьева и на вопрос о теодицее.

Подобно тому, как лишь *свободное* творение способно противодействовать Богу, лишь *свободное* творение способно осуществить единство с Богом, не оказавшись при этом поглощенным силой Бога. Соловьев стремится напрямую показать, что всеица Бога состоит в том, чтобы привести свободное творение к единству с собой и тем самым одолеть хаос. Поскольку «земля» подчинена «объективным ограничениям материи, пространства и времени» [11, с. 349], ее объединение с Богом может осуществляться лишь путем процесса (иначе, чем сотворенные Богом «чистые духи» [11, с. 350], которые в своей свободе принимают решение лишь единожды в одном единственном, неповторимом мгновении [11, с. 352]). Поэтому извечно желаемое Богом единство как окончательное торжество Бога может быть целиком реализовано лишь вместе с концом процесса.

Обращенность мирового бытия

Чтобы силой могущества Божия стать тем, «что Он есть от века», и чтобы суметь войти с ним «в свободное и взаимное отношение», творение должно в своей «природе» отличаться от Бога, но все же не может быть решительно отделено от него [11, с. 334]. Если б оно радикально отличалось от Бога, оно оказалось бы целиком и полностью лишено «бытия в себе», «существования реального и положительного» [11, с. 335]. Сотворенное бытие хотя и не обладает полнотой божественного бытия, оно все же является чем-то большим, чем Ничто. Для обозначения этого двойственного способа бытия – оторванного от Бога и в тоже время удерживаемого им в бытии – Соловьев избирает необычную формулировку: земное бытие может быть лишь «отрицанием и превращением Божественного

¹ «Mais si l'état éternellement actuel de la substance absolue (en Dieu) est d'être tout dans l'unité, son état potentiel (en dehors de Dieu) est d'être tout dans la division... Cette antithèse de l'Être Divin est de toute éternité supprimée, réduite à l'état de pure possibilité par le fait même, par l'acte premier de l'existence divine» [15, с. 229].

существования», или, иными словами, «измененным или обращенным Божественным» [11, с. 335]¹.

Но и в своем «обращении» творение также является образом Бога и обладает признаками своего Творца [11, с. 337]. Обращенность узнаваема по тем формам, которые определяют существование мира, – протяженностью, временем и механической причинностью. Бытие мира хотя и представляет собой «целокупность» благодаря присущей ему пространственной протяженности, но все же оно – «обратное понятию целокупности» [11, с. 337], в которой каждое пребывает вне всего и все – вне каждого; оно представляет собой перевернутое зеркальное отражение божественной автономии, которая выражает себя объективно как все в единстве. Далее «обращение» обнаруживает себя в «гетерономной форме времени», которая представляется как «неопределенная последовательность моментов, оспаривающих друг у друга существование» [11, с. 337]. В отличие от нее Божественная автономия находит свое субъективное выражение в равной актуальности и неразрывной связи божественных ипостасей, «пополняющих друг друга, но не следующих друг за другом» [11, с. 337]. В итоге «обращение», или гетерономия, мира обнаруживает себя в механической причинности, в силу коей ни одно действие и ни один феномен «не представляет непосредственного результата его внутреннего акта», но детерминирован другим [11, с. 338]. Ей противостоит творческая свобода Бога – высшая форма его автономии, отсутствие «всякого внешнего определения» [11, с. 336].

«Мировая душа» – субъект мирового творения

Для этих обращений характерно «стремление, направленное к раздроблению и разложению тела вселенной, к лишению его всякой внутренней связи и к лишению его частей всякой солидарности» [11, с. 339]. Соловьев усматривает в них «самую суть внебожественной природы или хаоса», которая основана в самой «душе мира» [11, с. 339]. Ведь подобно тому, как внебожественный мир есть «противоположность и обратная сторона Божественной всеобщности», ее «иллюзорное представление» и «искаженный образ истины» [11, с. 340], душа мира также есть «анти-тип существенной Премудрости Божией» [11, с. 339]. Она способна лишь на то, чтобы воспроизводить «в себе искаженный образ истины» [11, с. 340].

Вместе с творением также от вечности желаема Богом и душа мира. В его вечной воле к творению она существует в качестве «чистой мощи» в согласии с его Премудростью [11, с. 340]. В своем еще не определенном способе бытия она представляет собой «сокрытую основу» [11, с. 340], на которой Божья Премудрость хочет сделать мир существующим. Принимая во внимание это ее потенциальное бытие, Соловьев называет ее «возможной и будущей матерью внебожественного мира», которая соответствует «вечно актуальному Отцу Божества» в качестве его «идеально-

¹ «L'extra-divin ne peut donc être autre chose que le divin transposé ou renversé» [15, с. 234].

го дополнения» [11, с. 340]¹. Положенное здесь различие есть различие между возможностью, которая предполагает акт, и вечно осуществляющимся актом. Когда мировая душа благодаря акту творения призывается в бытие, она оказывается перед необходимостью избавиться от неопределенности своего потенциального бытия, своего «двойного и изменчивого характера» [11, с. 340] и или принять решение в пользу «слепого желания анархического существования» [11, с. 341], т. е. погрузиться в тогувабогу, или «свободно привязаться к Божественному Слову, привести все создание к совершенному единству и отождествиться с вечной Премудростью» [11, с. 340].

*«Смутное» «желание единства» и действие
посредством Божественного Слова*

Соловьев прикладывает все усилия для того, чтобы показать, что «душа земли», которая «в начале» охвачена «тьмой» (см.: Книга Бытия 1:2), несет в себе потенцию объединения себя с Богом [11, с. 341]. Ее оторванное от Бога существование является условием для осуществления единства. Так, Бог-Отец дарует «земле» в акте творения «независимое существование, хаотическое в своей непосредственной актуальности, но способное, изменившись, перейти в свою противоположность» [11, с. 341]. «Слепое желание анархического существования» дает мировой душе ощутить возможность «противоположной» действительности [11, с. 341]. Оно дает ей возможность испытать «смутное, но глубокое желание единства» [11, с. 341]. Тем самым привлекается действие Слова, которое «сначала открывается ей в общей и неопределенной идее вселенной, мира единого и нераздельного» [11, с. 341].

Единство, к осуществлению которого способна мировая душа в силу ее хаотического разделения, – это лишь формальное единство пустой «беспредельности» [11, с. 341]. Однако этого душе мира недостаточно: она хочет испытать еще и «внутреннюю целокупность существования субъективного» [11, с. 342]. То, что из хаотической действительности «начала» возникает «устойчивое тело», обеспечивается действием творящего божественного Слова [11, с. 343]. Оно создает «первую материализацию души мира, первую основу действия для существенной Премудрости» [11, с. 343]. Оно творит из анархического раздробления «формальное единство пространства» [11, с. 343], порождает из хаотического протекания «случайных и безразличных моментов» [11, с. 342] времени «идеальную троичность времен» (прошлое, настоящее, будущее) и создает «конкретную связь всего» «в законе всемирного тяготения» [11, с. 343]. «Путем соединенной деятельности» творения и божественного Слова «мир низший, или внебожественный, обретает свою относительную реальность» [11, с. 344]. Три «двигателя» действуют сообща: «слепое и хаотическое усилие», которое определяет бытие мировой ду-

¹ «Comme créature, elle n'existe pas éternellement en elle-même, mais elle existe de toute éternité en Dieu à l'état de puissance pure, comme base cachée de la Sagesse éternelle. Cette Mère possible et future du monde extra-divin correspond, comme complètement idéal, au Père éternellement actuel de la Divinité» [15, с. 237].

ши, «противоположное желание самой души, стремящейся к единству и всеобщности», и отвечающее «желанию самой души» действие Слова [11, с. 344].

Соловьев не допускает ни малейшего сомнения в том, что Бог является суверенным господином творения. Его Вечная Премудрость вызывает возможности иррационального и анархического существования для того, чтобы противопоставить им соответствующие проявления безусловной мощи, истины и благодати¹. Как только «противобожественные возможности» становятся реальными, «божественные противодействия», в свою очередь, также обретают реальное и действующее существование [11, с. 344]. Бог, желающий творения, допускает противобожественное, поскольку он способен и стремится к тому, чтобы преодолеть отпадение от себя при помощи своей мощи, своей истины и своей благодати. Соловьев настаивает на том, что душа мира, раскрывая потенциал развития, данный миру Богом, принимает активное участие в осуществлении единства. Это происходит в весьма продолжительном, утомительном и полном неудач процессе, который охватывает всю земную длительность творения вплоть до его осуществления как Царствия Божия.

*Вечная Премудрость – женское начало,
глава всякого существования*

Следующие главы своего произведения Соловьев посвящает обсуждению действующего влияния «идеального или умопостигаемого мира» [11, с. 349] на становление примиренного единства, поскольку сотворению «низшего» мира «необходимо соответствует создание мира высшего, или небесного» [11, с. 344]. Благодаря своей духовной природе он находится ближе к Богу, чем «низший» мир [11, с. 344]. Здесь же обсуждается грехопадение чистого духа, который непосредственно в акте своего сотворения должен принять решение за или против Бога.

Чтобы прояснить осуществление единства в Боге, Соловьев проводит экзегезу первых слов «Книги Бытия». Еврейское слово «берешит» («в начале») нельзя понимать как неопределенное наречие времени. Оно содержит существительное «решит» («начало»), которое в еврейском языке женского рода и в качестве существительного определяет характер «берешит» [11, с. 346]. Мужское существительное, соответствующее женскому существительному «решит», есть «рош» («глава»), которое в еврейской теологии является именем Бога [11, с. 346].

Основываясь на этих заключениях, Соловьев дает толкование «Притчам Соломоновым» (8:22), в которых Премудрость говорит о себе: «Иегова обладал мною, как основанием [reschit] пути Своего». Он продолжает: «Таким образом, вечная Премудрость и есть *решит*, женское начало, или глава всякого существования, как Иегова, *Ягве Елогим*, Троиственный Бог есть *рош*, его активное начало или глава» [11, с. 346, курсив П.Э.]. И Бог «создал небо и землю в этой *решит*, в Своей существительной Премудрости» [11, с. 346, курсив П.Э.]. Эта Премудрость, по-

¹ «Nous avons vu, en effet, comment la sagesse éternelle évoquait les possibilités de l'existence irrationnelle et anarchique» [15, с. 230].

скольку она в Боге есть исток творения и представляет «существенное и актуальное всеединство абсолютного существа или субстанцию Бога», также обладает способностью объединить разорванное бытие мира [11, с. 346]. Соловьев заключает, что Божественная Премудрость представляет собой «женское начало» всякого бытия, «истинную причину творения и его цель» [11, с. 346]. «Если она субстанционально и от века пребывает в Боге, то действительно осуществляется она в мире, последовательно воплощается в нем, приводя его к все более и более совершенному единству. Она есть *reshith* в начале – плодотворная идея безусловного единства, единое могущество, долженствующее объединить все; она есть Малхут (*Βασιλεία*, *Regnum*, Царство) в конце – Царствие Божие, совершенное и вполне осуществленное единство Творца и творения» [11, с. 346–347, курсив П.Э.]¹. Она «ангел хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания, дабы мало-помалу вознести их к истинному бытию, как птица собирает птенцов своих под крылья свои» [11, с. 347]. Чтобы превратить «абсолютное единство», являющееся вначале лишь «плодотворной идеей», в «мировую действительность», Премудрость возвышает мировую душу до «все более и более полного и действительного отождествления с собой» [11, с. 347].

Оформление мира и изначальный грех

«Космогонический процесс» берет свое начало [11, с. 354], мир начинает оформляться. «Существенная Премудрость» в «творческом» событии становится «определенностью» [11, с. 354]. Соловьев распознает в оформлении творения специфическое действие трех божественных ипостасей. Собственно творческий акт совершается первой ипостасью, Отцом. При этом он допустил также и хаос, воздержавшись от «подавления» его «возможной действительностью» [11, с. 348]. Две другие ипостаси, обозначенные специфическими выражениями – «правда, милость», «истина и благодать», – ограничивают допущенный хаос [11, с. 349]. Посредниками этих противодействий являются «умопостигаемый мир» и «чистые духи» [11, с. 349]. Как и библейское «небо», они есть творения Божии и в качестве таковых должны принять решение, признать ли свою сотворенность. Здесь осуществляется изначальный грех чистого духа. Соловьев описывает его как «простой и чистый акт духовной воли», для которого не существует никакого иного основания вне его самого [11, с. 351–352]. Дух, над которым абсолютно не властно время и пространство, совершает грех в момент своего сотворения с полным осознанием его последствий и не может его более отменить. Отвращение происходит во взгляде на душу мира, которую Бог призвал из Ни-

¹ «Elle est ainsi la vraie raison d'être et le but de la création, – le principe dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre. Si Elle est en Dieu substantiellement et de toute éternité, elle se réalise effectivement dans le monde, s'y incarne successivement en le ramenant à une unité de plus en plus parfaite. Elle est *reshith* au commencement, – l'idée féconde de l'unité absolue, la puissance unique qui doit unifier tout; elle est *Malkhouth*... à la fin – Royaume de Dieu, unité parfaite et complètement réalisée du Créateur et de la créature» [15, с. 242].

что и в которой он пробудил «хаотическое желание – основу и материю всего творения» [11, с. 352]¹. «Желание» могло бы побудить дух прийти к осознанию того, что если он принимает решение против Бога, решительно все творение может оказаться подчиненным его активности, направленной против Бога [11, с. 352]. «Сквозь природный хаос, физическое творение» падший дух способен из бездны, в которую он упал, распространить свое разлагающее воздействие вплоть до пределов Божественного мира [11, с. 352]. Он пытается проникнуть в хаос и начать управлять им; тем самым он оказывается способен затормозить противодействие, посредством которого Бог сдерживает его. Однако уничтожить желаемое Богом единство он оказывается все же не в силах. Оно субстанционально положено творящим Словом «в начале», хотя еще и должно быть реализовано вплоть до своего исполнения как Царствия Божия [11, с. 345].

Соловьев видит в хаосе и бесплодной тьме, которой окружена земля, предпосылку будущего «действительно осуществленного» «объединения» высшего и низшего миров [11, с. 354]. Сама библейская история сотворения мира признает оба начала, которые являются действующими основами поступательного объединения: «безусловно деятельный Бог в своем Слове и своем Духе» и земная «природа», которая «частью» «своей собственной силой», а «частью» как «чисто пассивная и материальная стихия» осуществляет волю Божию [11, с. 355]. Особое значение имеет указание Соловьева на очевидность того, что «Бог не создает непосредственно различные проявления физической жизни, но что Он лишь определяет, направляет и устанавливает творческую силу этого, именуемого землею, деятеля, то есть земной природы» [11, с. 355]. Сама по себе душа мира есть «неопределенная и беспорядочная сила» [11, с. 356]. Она может направить себя на осуществление эсхатологического царства таким образом, что Слово и Дух Божий смогут воспринять это стремление и повести природу ко все более восходящим формам. Однако она настолько «доступна также действию и противобожественного начала», что пытается принудить к тому, чтобы застыть «в хаосе и раздоре» [11, с. 356].

Бытие человека – условие объединения Бога с творением

Соловьеву достоверно известно, что космогенез и биологическая эволюция простираются за временные границы истории, при этом они на ощупь продвигаются вперед и порой способны оказаться в тупике. Это «библейская и философская истина, так же как и факт естественной науки», что «творение есть постепенный и упорный процесс» [11, с. 358]. Суждение «хорошо весьма», которое Бог молвил, сотворив человека, было высказано *sub specie aeternitatis* и предполагает в предвосхитительном смысле эсхатологическое исполнение, в котором творение объединено со своим творцом в Богочеловеке.

Решающий шаг к эсхатологическому объединению был сделан, когда из космогенеза и эволюции возник человек. Черновой вариант объе-

¹ «Car la volonté divine avait déjà évoqué du néant de l'âme du monde, en éveillant en elle le désir chaotique – base et matière de toute la création» [3, с. 246].

динения реализуется уже в первом человеке. В нем «земля *познала* небо и была *познана* им. Здесь обе грани творения, Божественное и внебожественное, высшее и низшее, действительно становятся *единым*... Вечная Премудрость, которая по основе своей есть единство всего, и в своем целом единство противоположного, – единство свободное и обоюдное – находит, наконец, субъект, в котором и через которого она может осуществить себя вполне» [11, с. 362, курсив П.Э.].

Разум, дарующий человеку возможность мыслить все существующее как единство, делает его образом Божиим. Однако богоподобие, данное вместе с естественной разумностью, обосновывает лишь предварительную форму эсхатологического единства. Человек должен «действительно стать подобным Богу, осуществляя активно свое единство в полноте творения» [11, с. 364, курсив П.Э.]. Хоть он и в состоянии силой своего разума возвысить землю до небес, однако для того, чтобы «весь внебожественный мир» стал «одним живым телом» [11, с. 364], небеса через его действие также должны низойти на землю и исполнить ее. И лишь в этом случае реализуется смысл человеческого бытия, т. е. «внутреннее и идеальное единение земной мощи и Божественного акта, Души и Слова» и «свободное осуществление этого единения во всей совокупности внебожественного мира» [11, с. 365].

Единство человеческого существа в муже, жене и обществе

Опираясь на яхвистский рассказ о творении (Книга бытия 2:7; 2:23), Соловьев создает набросок богословской антропологии. Он обосновывает равноценность мужской, женской и социальной форм существования единого человеческого бытия и показывает, что эсхатологическое единство творца и творения осуществляет себя в соответствии с этой тройственностью через «тройное воплощение Божественной Премудрости» [11, с. 363].

Доисторический первоиндивидуум должен «внешне раздвоиться», различив в себе мужской и женский полы для того, чтобы человеческое бытие, которое «в себе» уже представляет собой «единение Божественного Слова и человеческой природы», стало таковым «для себя» и «объективно» [11, с. 365]. С этой целью первоиндивидуум должен отличить себя «как субъекта познающего или деятельного» от себя же «как объекта познанного или пассивного» [11, с. 365–366]. Соловьев толкует различие полов как «разделение», или «различение», единой человеческой сущности [11, с. 354]. Вытекающая из этого ограниченность частей имеет своей основой не их биологически-психические особенности, но только лишь односторонность характера и души и стремление дополнить себя, которая характеризует взаимоотношение полов. В то же время «внешнее раздвоение» является условием того, чтобы «познать себя в своем единстве» [11, с. 365]. «Единение» и «противопоставление» Божественного Слова и земной природы в сущности человека «воспроизводят» себя в конкретном человеке «в различии и единении полов» (см. [11, с. 366])¹.

¹ «L'individu humaine, étant en soi ou subjectivement l'union du Verbe divin et de la nature terrestre, doit commencer à réaliser objectivement ou pour soit cette union en se

Соловьев усматривает в описаниях Яхвиста библейское основание для своего толкования взаимоотношения полов. Первоадаму удалось достичь полноты земного человеческого бытия благодаря тому, что он именно в человеческой женщине опознал сообразную его сущности спутницу. Чтобы быть способным найти в женщине свою собственную сущность, первочеловек должен был уже содержать «в себе, *in potentia*, всю сущность человеческую» [11, с. 367]. Поэтому «в собственном смысле этого слова» человека следует понимать как «мужа» [11, с. 367].

Необходимость отличать себя «как познающего или деятельного» субъекта от себя «как объекта познанного или пассивного», которую Соловьев усматривает в отношении доисторического первоиндивидуума, не может быть использована в целях обоснования иерархии, которая позволяла бы реальному мужчине распоряжаться женщиной как предметом [11, с. 365–366]. Скорее, дело обстоит так, что каждый реальный человеческий пол своим специфическим способом отдален от целостного человеческого бытия и является несовершенным. Ни один из них не обладает человеческой сущностью в ее целостности. Соловьеву важно подчеркнуть, что сущность человека целиком присутствует уже в первочеловеке, хотя и в неразвернутом виде, а значит, в разделении на два пола расширение сущности не происходит. Поэтому, с этой точки зрения, «жена есть лишь дополнение мужа» [11, с. 367].

В одной из заключительных глав своего произведения (гл. XII, с. 416 и сл.) Соловьев говорит о всецелой, т. е. «истинной любви полов», идеальный образ которой дан человеку в таинстве брака [11, с. 448]. Если в земной действительности мужчина пребывает внутренне отделенным от женщины, причиной чего является его желание «внешним образом обладать ею во имя слепой и неразумной страсти», то «силой истинной любви» [11, с. 447] мужчина и женщина становятся равны друг другу в «их безусловной сущности, от века установленной в Боге» [11, с. 448]. В супружеской любви интенционально уже реализованы «истинные индивидуальные элементы совершенного общества, воплощенной Софии», что позволяет ей образовать «первую положительную основу богочеловеческого воссоединения» [11, с. 448]¹. Соловьев уверен в том, что различие полов сохранится и в Царстве Божиим, однако существование в качестве мужчины или женщины не будет нести в себе бремени ограничения: каждый будет обладать душевными преимуществами другого пола.

Наряду с разделением полов к сущности человеческого бытия относится и «социальный мир» [11, с. 365]. Будучи изначально универсальным «в себе самом» [11, с. 352], человеческое существо должно «объективировать» себя во множество индивидуумов для того, чтобы полностью

dédoublant extérieurement. Pour se connaître réellement dans son unité l'homme devait se distinguer comme sujet connaissant ou actif (homme proprement dit) de soi-même comme objet connu ou passif (femme). Ainsi le contraste et l'union du Verbe divin et de la nature terrestre se reproduisent pour l'homme lui-même dans la distinction et l'union des sexes» [15, с. 256].

¹ Эсхатологическая целостность, присутствующая в супружеской любви интенционально, является темой эссе Соловьева «Смысл любви».

раскрыть свои возможности [11, с. 367]. Это все то же человеческое существо, которое обнаруживает себя в индивидууме и в обществе, поэтому его «объективирование» во множество индивидуумов означает «лишь его распространение или его проявление в целом» [11, с. 367]. Там, где человеческое существо раскрывает себя целиком и полностью, оказываются преодоленными характерные для земной реальности эгоизм и отчуждение индивидуума от общества. Ведь целостность человека не смогла бы осуществить себя, если бы индивидуум оказался лишен живого воссоединения в плане общественном и историческом, т. е. с «собирательным человечеством» и сверх этого со «всей природой мира, которая есть [его] органическое тело» [11, с. 447 и сл.]¹. Реализация социального измерения, которое связывает человека со «всеми внебожественными существованиями» [11, с. 333], представляет собой важное условие для того, чтобы «солидарное целое» творения, исполняющее себя в человеческом бытии, смогло стать реальным [11, с. 367].

Обожение творения – цель божественной Премудрости

Соловьевский апофеоз человека и творения достиг своей высшей точки: «окончательное воплощение вечной Премудрости» влечет за собой осуществление «действительного Богочеловеческого единства» [11, с. 367]. Особое значение для Соловьева имеет тот факт, что уже природный человек, возникший путем земной эволюции, несет в себе ее «росток» [11, с. 366]. «Разум и сознательность мужчины, сердце и инстинкт женщины», «солидарность», без которой невозможно общество, – это все «прообразы» эсхатологического исполнения. Содержащееся здесь лишь в зародыше постепенно созревает в «процессе всемирной истории» в «тройной плод», ведь в соответствии с мужским, женским и общественными способами существования, в которых осуществляет себя человеческая сущность, воплощение одной и той же Софии «необходимо» должно быть «тройственным» [112, с. 367]. Она имеет три имени и обнаруживает следующий порядок: ее «центральное и вполне личное обнаружение... есть Иисус Христос; женственное дополнение – Святая Дева и вселенское распространение – Церковь» [11, с. 367]. Иными словами: ее плодом является «совершенная женщина», или «обоготворенная природа», «совершенный муж», или «человеко-Бог», и «совершенное общество, как совершенное общение Бога с людьми» [11, с. 366–367].

Сама Дева Мария, согласие которой сделало возможным силой вечного Логоса осуществление воплощение, представляет собой необходимое «женственное дополнение» [11, с. 367]. Соловьев настойчиво подчерки-

¹ «L'œuvre de l'amour est l'intégration de l'homme et, par l'homme, de toute l'existence créée. Il y a une triple union à accomplir. Il s'agit 1° de réintégrer l'homme individuel en l'unissant d'une union véritable et éternelle à son complément naturel – la femme. Il s'agit 2° de réintégrer l'homme social en réunissant dans une union stable et déterminée l'individu à la collectivité humaine. Il s'agit 3° de réintégrer l'homme universel en restaurant son union intime et vivante avec toute la nature du monde, qui est le corps organique de l'humanité» [15, с. 315].

вает, что воплощение, в котором Логос становится «плотью» и объединяет себя с творением, невозможно без ее соучастия в образе человеческой женщины [11, с. 371]. Ведомый желанием исключить возможность ложного толкования, согласно которому Мария и Церковь наряду с Богочеловеком Христом также рассматриваются в качестве самостоятельных манифестаций божественной сущности, Соловьев замечает, что объединение Святой Девственницы с Богом является «чисто воспринимающей и пассивной связью», т. е. не включает в себя «взаимности или содействия в собственном смысле» [11, с. 368]. «Она родила второго Адама, как земля родила первого, уничтожив себя в совершенном смирении» [11, с. 368]. Благодаря избранию Марии матерью Второго Адама природная жизненная сила «земли», воплощением которой, по мнению Соловьева, является женщина, становится универсальным выражением божественной силы творения [11, с. 371].

Также и Церковь, будучи спасенным человечеством, не объединена с Богом непосредственно, она является продолжением воплощения Христа. «Один Христос есть истинно Богочеловек, человек в непосредственном и взаимном (активном) единении с Богом» [11, с. 368]. И вновь Соловьев подчеркивает, что речь идет об «одной и той же субстанциальной форме», которая выражает себя в трех следующих друг за другом манифестациях воплощения [11, с. 369]. Пришло время полностью истолковать суждение, при помощи которого Бог наделил свое творение абсолютным одобрением, сказав «хорошо весьма» [11, с. 368]. Он сказал это, «созерцая в Своей вечной мысли Святую Деву, Христа и Церковь»: «Это и было главным предметом великого веселия, испытанного Божественной Премудростью при мысли о сынах человеческих; она видела в этой мысли единую чистую и непорочную дочь Адама, она видела в ней Сына человеческого по преимуществу, единого праведного, она видела в ней, наконец, человеческое множество, объединенное в форме единственного в своем роде общества, основанного на любви и истине» [11, с. 368]. «*Семя жены, т. е. Софии*» [11, с. 369]¹, достигает полноты осуществления в «прославленном и воскресшем человечестве», и потому о ней может быть сказано, что она есть «храм Бога и тело Его, Богоневеста» (ср. «Апокалипсис», гл. 21) [11, с. 371].

Характеризуя единство божественного Логоса с человеческим бытием, исполняющееся в лоне девы Марии, Соловьев использует понятие, к которому он обращался уже в своих «Лекциях»: он сравнивает его с «организмом», который имеет «в Иисусе Христе единый личный и действенный центр» и охватывает все обожествленное творение [11, с. 370]. Подобно тому, как «природа» включается в обожествление вместе с боговоплощением Логоса из Марии и как человеческое общество превратилось в историческое тело Богочеловека, «мировая душа» объединяется с Софией, «обратившись» и «очистившись» [11, с. 370]. Божественная субстанция и творение представляют собой ставшее плотью единство,

¹ Соловьев цитирует Вульгата и обращается к Книге бытия 3:15: «...и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее». (Ср. «Притчи Соломоновы» 8:30–31.)

которое сходно с единством материи и формы «в *едином* конкретном и живом существе», но при этом они все же отличаются друг от друга как «материя» и «форма» [11, с. 370–371, курсив П.Э.]. Вопреки всем противоречиям исторический процесс ведет к осуществлению единства: «Действие Христа, таким образом, определено в этом случае последовательным развитием человечества, постепенно привлекаемого в область Богочеловеческую, приобщаемого мистическому Телу Христову, преобразуемого во Вселенскую Церковь» [11, с. 410].

Намерение, которое преследовал Творец вместе со своим творением, исполнилось: Бог есть все во всем. Любовь Бога сотворила целостность человека, «отождествляя его внутренне с Божеством» [11, с. 451]. Она наделяет его способностью в Боге «обнять все» и соединяет его «со всем творением неразрывной и вечной связью» [11, с. 451]. Любовь Бога «празднует победу не только над нравственным злом, но и над его физическими последствиями – болезнью и смертью» [11, с. 451]. С «воскресением плоти» исполнилось воплощение божественной Премудрости [11, с. 451]. И все же то, что Соловьев предчувствовал уже в 1878 г., с течением времени осознается им все более болезненно: антихрист будет господствовать в мире; его возвращение к Богу не произойдет в этом зоне.

Примечания

Тогувабогу

Соловьев был потрясен огромной силой зла. В своих работах он вновь и вновь возвращался к вопросу о том, что служит ее источником и каким образом можно ее одолеть. Именно поэтому он уделяет особое внимание тогувабогу из второй строфы Книги Бытия. Тогувабогу не следует понимать как отрезок времени в начале космического развития. Наоборот, оно обозначает способ бытия сотворенного, которое вследствие божественного акта творения находится вне единства божественного бытия. «Душа мира», наделенная относительной свободой, использовала свободу для того, чтобы обратить ее против своего Творца. Из-за этого решения мир становится «антитипом» [11, с. 339] Божественного Единства и в качестве «неопределенного и анархического множества» [11, с. 328] – реальной противоположностью Божьей Премудрости. Но этот антигетический способ существования не является окончательным. Бог, создавший мир из сообщающей любви и желающий объединиться с тем, что находится вне его, преобразует первобытный хаос посредством своего творческого действия в оформленный мир.

Соловьеву чуждо наивное восприятие мира, не замечающее свирепствующего в нем всепоглощающего хаоса. Мир открывается как космос лишь поверхностному рассмотрению. Как «огонь под пеплом» пребывает «неистребимым» и готовым проснуться «при первом случае» [11, с. 375], так и «хаотическое желание», образующее «основу и материю всего творения», пробуждается вновь и вновь [11, с. 352]. Хаос есть «первоначальная основа всякого созданного существа» [11, с. 446]. Суждение Евангелиста Иоанна о «мире» как воплощении противоположенного (Первое Послание от Иоанна 5:19) соответствует духовному состоянию

Соловьева. Как он пишет в своей статье «Общий смысл искусства», даже «красота природы есть именно только покрывало», выброшенное на бездну бесформенного, но ни в коей мере не его преодоление [9, с. 392]. Распад и «безобразный хаос», которые действуют в неорганической природе как «тяжесть и косность», проявляются в органическом мире как «смерть и разложение», а в человеческой природе, кроме того, – и как «нравственное зло» [9, с. 393].

Грех Адама и обещание спасения

В райском Адаме, созданном по образу Божьему, «хаотическое желание» существовало лишь в качестве скрытой возможности [11, с. 352]. Но своим непослушанием он пробудил его вновь. «Человеческий хаос», вызванный грехом Адама, мог бы спровоцировать разрушительные последствия в отношении всего творения [11, с. 378]. Однако Бог не допустил этого. И хотя грех человека нарушает план, который преследует Бог своим творением, он не может его расстроить. «Семя жены (сия есть София)», которое Бог прочит после грехопадения (Книга Бытия 3:15), как «живое зерно», погружено в человечество для того, чтобы в результате «воплотиться во втором Адаме» [11, с. 378]. Семя приносит свой плод через Деву Марию, которой Бог доверяет сказать от имени человечества отвергнутое Адамом «Да» в отношении Божественного плана и тем самым сделать возможным его осуществление.

В земной же истории «хаотическое начало» превратилось в «основной элемент нашего ограниченного и эгоистического существования» [11, с. 446]. Его силу обнаруживают попытки человеческого индивидуума вопреки своей ничтожности превратить себя в центр вселенной. Безграничная переоценка себя, обнаруживающая себя в грехе, отделяет его от божественной целостности и замыкает в себе. Соловьев остается реалистом, когда признает, что хаос утверждает «свои права» также в религии и церкви, ведь он «только прикрыт физическим творением» [11, с. 414].

Причина возможности зла

Как же может случиться так, что сотворенное отказывается признать свою зависимость от своего Творца? Впервые этот вопрос затрагивает не грех Адама, но уже и ведущее к тогувабогу решение мировой души. Горделивая попытка сотворенного возвысить себя до первоначала своего бытия есть первоначальный грех. Претендуя на абсолютное самоопределение, индивидуальный человек соглашается с тем, что «мир» отказывается признать Бога в качестве первоисточка бытия. Возможность этого отказа восходит к Богу¹. Посредством творения Бог полагает свое собственное бытие вне себя и таким образом дарует творению свободу. Творение означает отпущение в свободу. Там, где сотворенное полагает, что оно может быть независимым от Бога, и отделяет себя от абсолютно-

¹ «Nous savons que la possibilité de l'existence chaotique, éternellement contenue en Dieu, est éternellement supprimée par sa puissance... Mais Dieu aime le chaos dans son néant et Il veut qu'il existe... Dieu donne donc la liberté au chaos... et fait sortir par là le monde de son néant» [15, с. 230–231].

го божественного единства, оно становится «ложным» и «иллюзорным представлением Божественной всеобщности» [11, с. 340]. Оно превращается в «искаженное» бытие [11, с. 340]. Соловьев эксплицитно говорит об «основе хаотического, или внебожественного, существования» [11, с. 416]. Сам факт существования «внебожественного» зависит только от всемогущей воли Творца [11, с. 346]. Воление быть, которое присуще также и хаотическому существованию, восходит к действенной воле Бога к творению.

Итак, Соловьев полагает, что возможности иррационального и анархического хаоса восходят к Божественной Премудрости, которая намеренно вызвала эти возможности для того, чтобы «противопоставить» им «соответственные проявления безусловной мощи, истины и благодати» [11, с. 344]¹. И Соловьев усматривает в отделении творения (души мира) от божественного единства, имеющем своим последствием обманчивое бытие сотворенного, неперемное условие его «совершенного единства» с Богом; для того, чтобы оказаться включенным в него, душа мира «должна сначала существовать в действительности, как отличная от Бога» [11, с. 340–341].

По мнению Соловьева, грех Адама как проявление непослушания связан с «грехом мира». Важная роль предписывается «небу», созданному вместе с «землей» [11, с. 346]. «Высший мир» в силу того, что за пределами Бога вообще невозможно в себе сущее, реальное и позитивное существование, также должен принять решение, подчинится ли он свободно своему Творцу [11, с. 345]. Вместе с Соловьевым можно допустить, что ангел, будучи чистым духом, уже в момент своего сотворения отныне и навсегда принимает решение касательно своего сотворенного существования. Признавая его, он объединяется с Богом, и «хаотическое желание» в нем исчезает навсегда [11, с. 352]. Принимая же решение в пользу независимого от Бога существования, он погружается в «бездну» [11, с. 354], из которой он способен воздействовать и на хаос «низшего мира» [112, с. 356]. «Бездна» (ад) – это «Нет» сотворенного чистого духа, посредством которого он отказывается признать абсолютный суверенитет Бога. Это не место, поддающееся локализации; падение не является наказанием, наложенным Богом. Это образ основанного в самом себе полного отвращения от истока бытия. В отличие от чистого духа «низший мир» в соответствии с пространственно-временной формой своего существования должен определять свое отношение к Богу во множестве отдельных решений.

Соловьев, как и православная церковь, отвергает учение Оригена об Апокатастасисе, полагая, что оно несет в себе «очень недостаточную идею о сущности нравственного зла» [11, с. 353]. «Нет» Сатаны в отношении Бога «безвозвратно», поскольку оно исходит из неограниченной, всецело распоряжающейся собой свободы чистого духа [11, с. 352]. И здесь возникает вопрос о том, как следует тогда помыслить всеединство

¹ «Nous avons vu, en effet, comment la sagesse éternelle évoquait les possibilités de l'existence irrationnelle et anarchique» [15, с. 240].

бытия, если «Нет» Сатаны навечно остается непримиряющимся остатком. Соловьев ничего не говорит о том, Бог ли, будучи абсолютным господином бытия, ведет к единству также и бунт Сатаны, который, поскольку он обладает бытием, имеет его от Бога.

Душа мира – субъект творения

Важную роль в концепции Соловьева играет восходящая к Платону идея мировой души как субъекта творения. Она также вечно желаемая Богом и в качестве таковой вечно присутствует в Боге. Соловьев называет ее «возможной и будущей матерью внебожественного мира», которая, будучи актуализирована Богом-Творцом, Отцом, реально порождает творение [11, с. 340]. Эта возможность – в качестве «матери внебожественного мира» служить «вечно актуальному Отцу Божества» будучи его «идеальным дополнением» – не была реализована душой мира [11, с. 340]. В своей неопределенности она могла принять решение «пожелать существования для себя вне Бога», но могла и «свободно привязаться к Божественному Слову» [11, с. 340]. Душа мира выбрала бытие «для себя» и превратилась в «антитип существенной Премудрости Божией» [11, с. 339]. Поскольку она наделена определенной мерой осознанности и свободы, она может сформировать отношение к своему хаотическому устремлению. А значит, она не хаотична по своей сути. Движимая силой творческого Логоса, она может освободиться от хаоса и подчиниться Божьей Премудрости.

В концепции Соловьева душа мира наделена в высшей степени значимой функцией направлять развитие мира. Творец задал космогонии и эволюции лишь «направление и внутреннее качество» [11, с. 353]. Поэтому заблуждения и ложные пути развития не связаны непосредственно с Божественной Премудростью.

Вопросы

Проект Соловьева не обошла стороной проблематика, присутствующая в каждом учении о творении, которое исходит из абсолютно доброго и всемогущего Творца, но вместе с тем со всей серьезностью относится и к силе зла в мире. В качестве возможности «анархическое множество», представляющее собой, согласно Соловьеву, «антитип» божественному бытию, вечно пребывает в Боге [11, с. 328]. Силой своего всемогущества Бог вечно препятствует тому, чтобы оно стало реальным. Но хаос стремится стать реальным. В акте творения Бог уступает «слепому желанию анархического существования» и полагает бытие внебожественного Единства [11, с. 341]. Сотворение мира возможно не иначе, как через предоставление бунту возможности реального существования.

В этой связи возникают вопросы. Поскольку Божья воля к творению сверхвременна, в отношении акта творения также недопустимо его ложное истолкование как события, которое имеет временное «до» и «после». Трактует ли Соловьев падение в хаос по аналогии с творением как вечное? Что происходит со «слепой» потенциальностью смешанного с реальным бытием хаоса – вливается ли она навечно в творение? Как относится «слепой» натиск извечно подавленного хаоса к натиску любви, ко-

торая побуждает Бога к творчеству? Что является предельным основанием решения мировой души противостоять суверенитету Бога – непостижимая иррациональность свободного решения? Возлагает ли Соловьев косвенно ответственность за решение на Бога, если он утверждает, что Божественная Премудрость «вызвала» [11, с. 352] возможность хаоса для того, чтобы победить его благодатью? Что это за необходимость, о которой Соловьев говорит, что мир «сначала существовал в действительности, как отличный от Бога» [11, с. 341] для того, чтобы получить возможность быть объединенным с ним? Допускает ли божественная любовь зло для того, чтобы иметь возможность спасти творение? Обнаруживается ли в отождествлении «низшего» и «хаотического» мира [11, с. 344] склонность к дуализму, для которого материальность как таковая уже отождествляется со злом? Как может хаосу быть присуще «смутное, но глубокое желание единства» [11, с. 341], т. е. как у мировой души может родиться стремление освободиться от хаоса? Как это желание может повлиять на действия Бога? Уподобляется ли тогувабогу «в начале» предшествующей божественному действию бесформенной первоматерии, в которую божественный творец вторгается своей оформляющей силой? Соловьев говорит о тогувабогу также и как о «печальном состоянии», «в котором «низший мир», или «земля», был *до* творения» [11, с. 377, курсив П.Э.]. Идет ли здесь речь у Соловьева о реальном предшествовании?

Соловьев настойчиво подчеркивает, что Божественная Премудрость представляет собой решающую силу, которая ведет творение к единению с Богом. Однако эта цель не может быть достигнута без свободного соучастия земных сил. Окончательное воплощение и благодаря этому исполненное спасение есть результат «свободного сотрудничества человека с Богом» [11, с. 410]. Соловьев называет «три двигателя», благодаря объединенному действию которых «низший, или внебожественный, мир» обретает «свою относительную реальность»: «слепое и хаотическое усилие», определяющее существование мировой души, «желание самой души, стремящейся к единству и всеобщности», и «отвечающее этому стремлению» действие Слова [11, с. 344]. Взаимодействие Благодати и свободы в этой связи потребовало бы более подробного разъяснения.

От падения в Ничто, которое в качестве возможности присуще лежащему вне Бога миру, его удерживает божественное всемогущество. Божественная Премудрость стремится к тому, чтобы полностью преодолеть эту возможность, не смешивая божественное и сотворенное бытие. Соловьев отчетливо осознает поврежденность земного бытия. Это может быть отнесено к особенностям его мировидения. Решающее значение имеет то, что Божественная Премудрость подобно «ангелу-хранителю» действительно охраняет сотворенное бытие от падения в Ничто и окончательной потери единства.

Когда Соловьев в дальнейшем неоднократно высказывал свое убеждение в том, что антихрист скоро будет править миром¹, он не подвергал

¹ Так, например, Соловьев в 1888 г. пишет своему другу, журналисту Е. Тавернир: «Я теперь рассматриваю все вещи в большей или меньшей степени сквозь призму вечности (*sub specie aeternitatis*) или как минимум сквозь призму антихри-

сомнению свою веру в вечно действенную победу Премудрости над хаосом. Ярким свидетельством тому является его «Пасхальное письмо» от 13 апреля 1897 г. «Христос воскрес!» [10, с. 35]. В нем Соловьев вновь обращается к идее вездесущего хаоса. Настоящим господином природы, вопреки не прекращающемуся рождению новой жизни, является смерть. Это только кажется, что высшее развитие земного бытия – возникновение органической жизни из неорганической материи, возникновение мыслящего человека из животного мира – ограничило смерть. Ничто не может спасти тело человека от разложения. Даже нравственная сила великих индивидуумов не в состоянии охватить «наше внешнее, телесное существо» и остановить его распад [10, с. 35]. Только «духовная сила» Христа, распятого Сына Человеческого и Божьего, способна дать жизни «абсолютную полноту» и преодолеть смерть [10, с. 35]. Как дух, «навек воплощенный», он объединил «со всею полнотою внутреннего, психического существа» «все положительные возможности бытия физического без его внешних ограничений» [10, с. 34–35]. Вызывает недоумение замечание Соловьева о том, что «окончательную» победу Христа над смертью следует рассматривать как «совершенно естественное, необходимое и разумное событие» [10, с. 36]. Кажется, что он тем самым истолковывает воскрешение как действие земных сил. Скорее, Соловьева следует понимать таким образом, что для него оно, как и воплощение, происходит из «семени», положенного Богом «в начале» в творение, и является плодом вечной божественной воли к спасению [11, с. 371]. С воскрешением Христовым Бог завершает от вечности желаемый процесс развития, целью которого является Царство Божие и освобождение от смерти, которая есть высшее проявление хаоса. Победный конец гарантирован «субстанцией» бытия, которая есть не что иное, как Премудрость триединого Бога.

Однако Соловьеву должно было становиться все яснее, как следует понимать тот факт, что земные силы из самих себя способны создать лишь извращение. «Слепая сила хаотического желания» характеризует инаковость бытия вне Бога [11, с. 343]. «Тьма», которая «в начале», когда «земля была пуста и запутана», лежала над бездной, ограничивается, но не побеждается «светом», который Бог создает первым словом творения. В этом смысле «хаотическое желание» является «основой и материей всего творения» [11, с. 352]¹. Тогувабогу, которое присуще «началу», остается отличительной чертой творения и должно непрерывно разрушаться благодаря противодействиям Божественной Премудрости. «Земной мир» – это «лишь обращенный образ Божества» [11, с. 337].

Конечная цель творения. Женские атрибуты

Выдающееся богословско-философское достижение Соловьева состоит в его толковании Божественной воли к творению: Бог «хочет, чтобы

стианства (*sub specie antichristi*) («Je regarde plus ou moins toute chose *sub specie aeternitatis* ou moins *sub specie antichristi venturi*») [12, с. 184].

¹ «Car la volonté divine avait déjà évoqué du néant de l'âme du monde, en éveillant en elle le désire chaotique – base et matière de toute la création» [15, с. 246].

вне Его Самого была другая природа, которая постепенно становилась бы тем, что Он есть от века – абсолютным всем» [11, 334]. Бог «в Своей любви хочет, чтобы *все было Богом*» [11, с. 334]. Единство с сотворенным, Царство Божие свободно от пантеистического смешивания, поскольку небожественное лишь благодаря силе Абсолюта способно «постепенно становиться» тем, что «Он есть от века» [11, с. 334]. Божественное всемогущество проявляет себя в способности «объять» и «противопологающее начало» [11, с. 330]. «Инаковость» сотворенного не устраняется; она является условием для того, чтобы представить объединение с Богом как *прогрессирующее становление*, в котором, образно говоря, бесконечный Бог-Отец притягивает к себе творение во все более тесном любовном объятии, не имеющем конца. В нем как творец пребывает абсолютно неограниченным, так и все, или всеединое бытие, не превращается в самостоятельный, противостоящий Богу Абсолют.

Таким образом, различие между Творцом и сотворенным сохраняется и в исполненном единстве – в Царстве Божием, при этом устраняется хаотическое начало и возможность падения. Сила, которая освободит творение от разрушительного анархического принципа, есть Божественная Премудрость, действующая в творении с самого начала. И все же, Соловьев не признает последовательного нравственного прогрессивного развития человечества: для этого он слишком реалистичен. Решающий акт для единения Бога с творением совершается самим Богом посредством своего извечно желаемого воплощения в Деве Марии. Поэтому Соловьев так настойчиво подчеркивает, что избрание Марии Богом не предполагает «взаимность» или обратную услугу. «Богородица женственность», открываемая Соловьевым как потенция в истории Израиля и сохранившаяся вопреки неоднократному отступничеству народа, является целиком и полностью творением Божественной Премудрости¹. И потому подлинным символом взаимоотношения человечества с Богом является отнюдь не потерпевшее крах строительство Вавилонской башни, но лестница Иакова. Она начинается с Авраама, который сам называл себя «землей» и действительно стал землей для небесного семени, и заканчивается той дочерью Авраама, с которой Господь непосредственно соединился как главою лестницы, достающей до небес [8, с. 404]².

В этой связи можно извлечь определенный смысл из высказывания Соловьева о том, что «мировая душа» в качестве «матери внебожественного мира» выбрана служить «вечно актуальному Отцу божества» в качестве «идеального дополнения» [11, с. 340]. Поскольку мировая душа отвергла эту возможность, она реализуется через Деву Марию, дочь Авраама. Ее готовность стать матерью Второго Адама делает ее второй Евой – «матерью» искупленного человечества (ср.: Книга Бытия 3:20).

¹ Соловьев упоминает в соглашательном смысле догматизированное папой Пием IX учение о воспринятой без «первородного греха» («незапятнанной») Деве Марии [11, с. 369].

² Израиль «воплотил в одной из дочерей своих чистый идеал богорождающей женственности, живой дом Божий для окончательного явления Царя славы» [8, с. 573].

Больше проблем несет с собой наделение женскими атрибутами Божественной Премудрости. Соловьев, конечно же, знает, что гендерные обозначения являются производными от земного опыта и в лучшем случае лишь метафорически могут быть перенесены на Бога или Абсолют. Его смелое утверждение о том, что Вечная Премудрость есть «женское начало, или глава всякого существования, как Иегова, Ягве Елогим, Тринединный Бог есть рош, его активное начало или глава» [11, с. 346], не поддается обоснованию ссылкой на иврит, даже если предположить, что в нем существует семантическая связь между словом и родом и, таким образом, женский грамматический род существительного «решит» («начало») следует принимать конкретно в его *специфически половом* значении.

Женские метафоры при описании божественной воли к спасению расставляют в традиционно мужском способе изъяснения некоторые новые акценты и могут сделать более понятными отношения Творца к его творению. Премудрость Божья оберегает сотворенное бытие от того, чтобы оно потеряло из виду свою цель, которая состоит в союзе с Творцом. Нужен «ангел-хранитель», который бы вел его из состояния разорванности к спасению. «Земля» – с историей и культурами народов – должна приобрести способность к тому, чтобы преобразиться в плодородную почву для воплощения Логоса. А значит, оказывается не совсем лишенным смысла то, что Соловьев охарактеризовал защитную и оберегающую заботу Божественной Премудрости как «женское начало».

Также вполне понятно, что Соловьев стремился подчеркнуть интимную близость Творца к его творению. Сотворенное, особенно человек, не является мертвым подобием, но несет в себе жизнь Божью. Оно представляет собой предвиденную в Божественной Премудрости непорочную партнершу, долженствующую стать единой с Творцом. Аналогией этому единству может служить любовное единение мужчины и женщины, которое в Послании к Ефесянам (5:31) переносится на единение Христа с церковью. Когда о Божьем творчестве говорится в смысле «женского начала», оно уже понимается не как лепка ремесленника, а как роды женщины. Используя данное толкование, нельзя забывать, что София является «субстанцией» троичного Бога, а три ипостаси действуют по-разному, но в то же время вместе.

Идеи Соловьева нельзя использовать в целях обоснования феминизма, переносящего частные земные свойства в трансцендентную реальность. Останавливаться здесь на тех причинах, в силу которых Соловьев отдает предпочтение женским атрибутам, не представляется возможным: они могут лежать в его личной жизни¹.

¹ Кажется, что Соловьев понял слова из «Фауста» Гёте «Das Ewig-Weibliche, Zieht uns hinan» («Вечная женственность, Тянет нас наверх») как выражение собственного жизненного опыта. Конечно, нельзя оставить без внимания изменение смысла, которое происходит благодаря переводу на русский. Гёте обозначает при помощи выражения «Das Ewig-Weibliche» персональную реальность; в переводе Соловьева «Вечная женственность» – это абстрактное понятие. Насмешливо-иронический тон, которым написано стихотворение «Das Ewig-Weibliche», ни в коем

Результат

При помощи своих размышлений о Софии Соловьев стремился противостоять упрощенному пониманию христианской веры. Современные ему общественные модели пытались создать солидарное сообщество, охватывающее всех людей, путем насильственного вмешательства в их свободу. Соловьев противопоставляет им церковь как воплощение Божественной Премудрости и разъясняет, что охватывающая всех людей общность свободы и любви не может быть создана исключительно человеческими силами.

Результат, к которому он пришел, формулируется им следующим образом: исполнением «существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога» является человечество, «соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви» [11, с. 368–369]. Человечество есть «ее созданная форма, ее воплощение» [11, с. 369]¹. Таким образом, воплощение обнаруживается в трех проявлениях, неразделимых по своей сути, но различных по своей реальности: оно имеет имя «Марии в своем женском олицетворении, Иисуса в своем мужском олицетворении», оно сохраняет свое собственное имя «для своего полного и всемирного явления в совершенной Церкви будущего, Невесте и Жене Слова Божия» (ср. Откровение Иоанна Богослова 21:9) [11, с. 369].

Плодовитость, которой Бог наделил творение «в начале», в конце полностью исполняется и освящается Премудростью Божьей. Творение стало непорочной спутницей Бога-Отца. Поэтому Соловьев утверждает, что Мария, в которой «земля» приносит земное тело Богочеловека, «совершенного мужа», – «совершенная женщина или обоготворенная природа» [11, с. 366]. Здесь девственность Богородицы обоснована с точки зрения святой истории как представительности творения, а не как выражение особого благочестия.

Основное звено всего есть Христос. Только он один есть «истинно Богочеловек, человек в непосредственном и взаимном (активном) единении с Богом» [11, с. 368]. В нем Логос создал партнера, который будет принят в неразделенное единство с ним и посредством которого происходит искупление и в конечном счете объединение всех людей. «Всецело» «существенная Премудрость Божия» оказывается воплощенной в церкви [11, с. 326]. В качестве тела Христа она имеет «ту же субстанцию», что и индивидуальное человеческое бытие личности Христа, которая «не имеет другого происхождения и другой сущности, кроме человеческой природы Святой Девы, Богоматери» [11, с. 370].

Это видение церкви – достаточно необычное для современного западного богословского мышления – является для Соловьева непреложным. Для иллюстрации он указывает на известную в русском народном

случае не исключает серьезной интенции. То же самое имеет отношение к его автобиографическому стихотворению «Три свидания».

¹ «L'humanité réunie à Dieu dans la Sainte Vierge, dans le Christ, dans l'Église, est la réalisation de la Sagesse essentielle ou de la substance absolue de Dieu, sa forme créée, son incarnation» [15, 258].

благочестии икону, на которой рядом с восседающим на троне Христом и рядом с Марией и Иоанном Крестителем изображена еще одна празднично одетая женская фигура. Это София, в его интерпретации – вселенская церковь как воплощение спасенного, превратившегося в мистическое тело Христа человечества. Она показывает, что эсхатологическое исполнение уже сейчас является мистической реальностью. Поэтому с богословской точки зрения говорить о множестве «церквей» можно лишь условно. В собственном смысле слова, как следует из названия произведения Соловьева, может быть только одна – «Вселенская» – Церковь.

К человечеству принадлежит также и естественный, материальный мир. Подобно лишь немногим своим современникам, Соловьев усмотрел живую общность человека и природы, равно как и угрозу этой общности, которая может быть нанесена эгоизмом человека. Спасение своими собственными силами невозможно. Только Бог может сделать человека свободным. В своей работе об универсальной церкви Соловьев также выражает убеждение в том, что Бог благодаря своему воплощению наделяет человека способностью содействовать объединению с Богом в свободе¹.

Свою собственную неутомимую работу по примирению общества он понимал в этом смысле. В конце своей жизни он должен был примириться с осознанием того, что большинство людей противится осуществлению Божественной Премудрости.

Литература

И с с л е д о в а н и я

1. *Карпеев А.М.* Многозначность термина «София» в философии В.С. Соловьева (проблема смысловой интерпретации философского определения Софии). Самара: Самар. гуманит. акад., 2007.
2. *Kornblatt J.D.* Divine Sophia, the wisdom writings of Vladimir Solovyov. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2009.
3. *Madey J.* Wladimir S. Solowjew und seine Lehre von der Weltseele. Dissertation München 1961.
4. *Schelhas J.* Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937). Münster, 2003.
5. Sophia. The Wisdom of God – die Weisheit Gottes. Studentagung Varna, 27. September – 3. Oktober 2015 / Hgg. Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger, M.L. Ostermann. Innsbruck, 2017.
6. *Stahl H.* Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine ästhetische Rekonstruktion. Münster, 2019.
7. *Zwahlen R.M.* Das revolutionäre Ebenbild Gottes: Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajev und Sergej N. Bulgakov. Münster, 2010.

¹ Эта точка зрения связывает понятие Соловьева «свободная теургия» с исполненным художественным творением, выражающим единство естественного и сверхестественного.

Источники

8. Соловьев В.С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 12 т. Изд. 2-е / Ред. С. М. Соловьев, Э. Л. Радлов. Т. 4. СПб: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 242–639.
9. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 390–404.
10. Соловьев В.С. Пасхальное письмо от 13 апреля 1897 г. «Христос воскрес» // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969.
11. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь / Пер. с франц. Г. А. Рачинского. М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1911.
12. Соловьев В.С. Собрание сочинений в 12 т. Т. 4: Письма / Ред. Э. Л. Радлов. Петербург: Время, 1923.
13. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Минск: Харвест, 1999.
14. Bulgakov S.N. The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology. New York: The Paisley Press; London: Williams and Norgate, 1937.
15. Soloviev V. La Russie et l'Église universelle. Paris: Albert Savine, 1889.

Ehlen, Peter. *Divine Sophia in the philosophical and theological work by V. S. Solovyov “La Russie et l'Église Universelle”*

References

1. Karpeev, A.M. (2007), *Mnogoznachnost' termina “Sofiya” v filosofii V. S. Solovyova (problema smyslovoy interpretatsii filosofskogo opredeleniya Sofii)* [The ambiguity of the term “Sofia” in the philosophy of V. S. Solovyov (the problem of the semantic interpretation of the philosophical definition of Sofia), Samara Humanitarian Academy, Samara.
2. Hainthaler, Th., Mali, F., Emmenegger, G., and Ostermann, M.L. (eds.) (2017), *Proc. of the conference “Sophia. The Wisdom of God – die Weisheit Gottes”*, Varna, September 27 – October 3, 2015, Innsbruck.
3. Kornblatt, J.D. (2009), *Divine Sophia, the wisdom writings of Vladimir Solovyov*, Cornell Univ. Press, Ithaca.
4. Madey, J. (1961), *Vladimir S. Solovyov and his teaching of the world soul*, PhD Thesis in Philosophy, München.
5. Schelhas, J. (2003), *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937)* [Creation and new creation in the theological work of Pavel A. Florensky (1882–1937)], Münster.
6. Stahl, H. (2019), *Sophia im Denken Vladimir Solov'evs – eine ästhetische Rekonstruktion* [Sophia in Vladimir Solovyov's thinking – an aesthetic reconstruction], Münster.
7. Zwahlen, R.M. (2010), *Das revolutionäre Ebenbild Gottes: Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjajev und Sergej N. Bulgakov* [The revolutionary image of God: anthropologies of human dignity by Nikolay A. Berdyaev and Sergey N. Bulgakov], Münster.