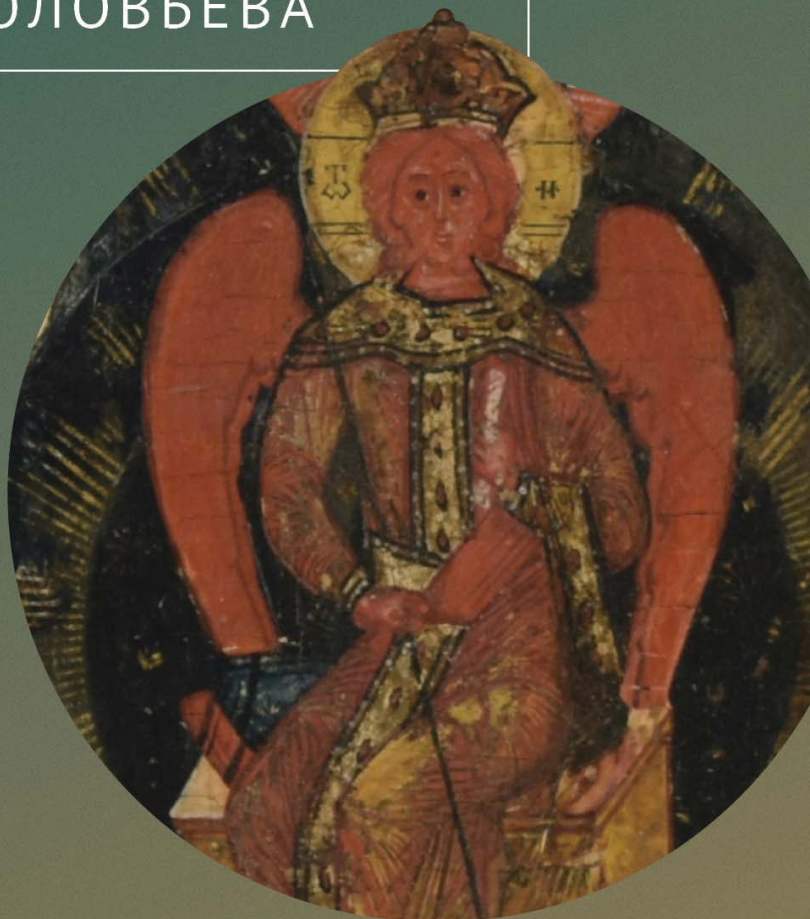


Хенрике Шталь

ИДЕЯ СОФИИ
В ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ
ВЛАДИМИРА
СОЛОВЬЕВА



СОВРЕМЕННАЯ
ЗАПАДНАЯ
РУСИСТИКА

УДК 130.3
ББК 87.3(2)
Ш87

Перевод с немецкого Галины Потаповой

Серийное оформление и оформление обложки Ивана Граве

Шталь, Хенрике.

Ш87 Идея Софии в философской мысли Владимира Соловьева / Хенрике Шталь ; [пер. с нем. Г. Потаповой]. — СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2024. — 684 с. — (Серия «Современная западная русистика» = «Contemporary Western Rusistika»).

ISBN 979-8-887196-80-0 (Academic Studies Press)

ISBN 978-5-907767-79-9 (Библиороссика)

Концепция Софии — Премудрости Божией — центральная в творчестве Владимира Соловьева (1853–1900), основоположника русской философии и предтечи русского символизма. В этой книге философские труды Соловьева интерпретируются вместе с его литературными и поэтическими текстами в структурно-герменевтическом ключе. Цель работы — реконструкция постепенного развития понятия Софии и соответствующей когнитивной методологии в текстах Соловьева. Используя типологическое сравнение с моделями поздней античности, византийской, а также западно- и восточноевропейской мысли, автор анализирует специфику софианской мистики Соловьева в широком и сложном контексте. София для Соловьева — идея и идеал человека, которого он рассматривает как существо переходное. Этот взгляд характеризует поэтику перехода, характерную для различных типов соловьевских текста — как дискурсивно-концептуальных, так и литературных образцов его письма.

УДК 130.3
ББК 87.3(2)

ISBN 979-8-887196-80-0
ISBN 978-5-907767-79-9

© Henrieke Stahl, text, 2019
© Aschendorff Verlag, 2019
© Г. Потапова, перевод с немецкого, 2024
© Academic Studies Press, 2024
© Оформление и макет.
ООО «Библиороссика», 2024

Глава I

Об эстетической реконструкции идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева

Но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную...
(1 Кор. 2:7)

За несколько месяцев до смерти, в письме от 23 апреля 1900 года, Владимир Соловьев (1853–1900) пересказал сон, приснившийся одной знакомой ему даме. Письмо адресовано Анне Николаевне Шмидт, журналистке, автору мистического трактата «Третий Завет»; известно, что она считала Соловьева перевоплотившимся Христом, а саму себя — Божественной Софией¹. Соловьев поведал Шмидт следующее:

Она видела, что ей подают письмо от меня, написанное обыкновенным моим почерком <...>. Прочтя его с интересом, она заметила, что внутри завернуто еще другое письмо на великолепной бумаге. Раскрыв его, она увидела слова, написанные прекрасным почерком и золотыми чернилами, и в эту минуту услышала мой голос: «Вот мое настоящее письмо, но подожди его читать», и тут же увидела, что я вхожу, сгибаясь под тяжестью огромного мешка с медны-

¹ «А. Н. Шмидт с простодушной прямолинейностью, чуждой полутеней и двусмысленностей, хотела видеть во Вл. Соловьеве одно из воплощений Христа; в себе же она сыздавна, за много лет до встречи с ним, осознала личное воплощение Софии» [Булгаков 1993: 204]. Подробнее см., например, [Cioran 1974].

ми деньгами. Я вынул из него и бросил об пол несколько монет, одну за другой, говоря: «Когда выйдет вся медь, тогда и до золотых слов доберешься» [Письма, IV: 11].

Если читать этот сон как аллегорию писательской манеры Владимира Соловьева, можно видеть в нем ключ к его творчеству. До сих пор в исследовательской литературе о Соловьеве не учитывалось, что в своих теоретически-философских текстах — и даже именно в них — прямо он не высказывает того, что подразумевает. Иначе говоря, его философские сочинения, которые, на первый взгляд, ясно и четко оперируют логическими понятиями и кажутся абсолютно рациональными, содержат глубинный смысл, который скрывается за дискурсивной речью — «медными деньгами» обыденного словоупотребления. «Золото» его речи, та более глубокая «мудрость», в которой как раз и заключен настоящий смысл и достоинство его писаний, ускользает от взгляда. Философский текст Соловьева следует читать, проникая за его поверхность, если мы хотим извлечь таящиеся в нем «сокровища». Подобное погружение требует, как будет показано в дальнейшем, особой методики, способной распознавать и применять стратегии соловьевской «герменевтики сокровенного».

Стратегии, которыми пользуется Соловьев в целях создания глубинного смысла, носят эстетически-литературный характер. Философское творчество Соловьева не только в тематическом плане, но и особым творческим почерком тесно связано с его поэтическими и сугубо литературными сочинениями; обе эти ветви его творчества вырастают из одного и того же ствола, чем и обусловлена их общность и в то же время разность — разность, порождающая напряжение, но не исключая взаимных переплетений. Этот общий ствол — мистический опыт Соловьева, понимавшийся им как видение Божественной Софии.

1.1. Соловьев и «герменевтика сокровенного» Оригена

В 1902 году православный богослов Александр Никольский выпустил в свет первую монографию о Владимире Соловьеве, на заглавном листе обозначив его как «русского Оригена XIX века»

[Никольский 2000]². Никольский перечисляет ряд признаков, объединяющих двух мыслителей; например, оба они являются «апологетами» христианства, не только принимающими на веру «истины христианства» и его «догматы», но также проникающими их при помощи интеллекта, причем главное содержание их учений официальная церковь рассматривает как ересь³. Однако от внимания автора ускользнула едва ли не самая существенная аналогия: соловьевская «герменевтика сокровенного» работает аналогично той герменевтике, которая использовалась основоположником теологической библейской экзегетики.

Ориген развивал свое «учение о трех смыслах Писания» в соответствии с тройким разделением человека на тело, душу и дух⁴. «Духовный», то есть собственно теологический смысл Библии,

² Уже один из рецензентов сочинения «Смысл любви» сравнивал Соловьева с Оригеном, на что Соловьев откликнулся шуточным стихотворением (подробнее см. [Козырев 2007: 172]). Также статья Соловьева об Оригене для энциклопедии Брокгауза и Ефрона выдержана в критических тонах (см. [Козырев 2007: 172]). С тех пор нередко проводились содержательные параллели между философией Соловьева и Оригеном (см., например, [Лосев 1990: гл. II.5].

³ «Соловьев будет иметь вечное значение как христианствующий мыслитель, пытавшийся продумать мысль те великие догматы, которые он на веру принял от христианства. На этой почве христианствующей философии мы и должны установить значение философии Соловьева; и значение его здесь очень велико: оно может быть приравнено лишь к самым выдающимся церковно-историческим явлениям. Мы можем найти лишь в отдаленном прошлом христианской истории глубоко аналогичное явление, глубоко аналогичное имя: это имя было Ориген; это явление — была деятельность Оригена как великого апологета христианства. <...> Они оба были глубоко верующими христианами и оба были проникнуты стремлением понять и умом, а не только воспринять сердцем, истины христианства» [Никольский 2000: 328, 329].

⁴ «Следовательно, мысли Священных книг должно записывать в своей душе тройким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный <...> должен назидаться духовным законом <...>. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» [Ориген 2008: 351–352 = De principiis («О началах»), кн. IV, § 11] (пер. Н. В. Петрова).

по Оригену, ускользает от профанирующего взора читателя, не вдохновляемого Духом Святым:

Затем церковное предание учит, что Писания написаны Святым Духом (*per Spiritum Dei*) и имеют не только открытый смысл, но и некоторый другой, скрытый от большинства, ибо описанное здесь служит предначертанием некоторых таинств и образом Божественных вещей. Вся Церковь одинаково учит о том, что весь закон духовен; но духовный смысл закона известен не всем, а только тем, кому подается благодать Святаго Духа в слове премудрости и знания [Ориген 2008: 44 = «О началах», кн. I, § 8].

Причем «духовный» смысл не настолько внеположен тексту, чтобы его можно было обнаружить, к этому тексту не обращаясь. Даже с учетом того, что для Оригена такой смысл имеет своим источником духовно-божественную трансценденцию, он все-таки скрытым образом присутствует и в самом тексте, в «промежуточном пространстве» слов и образов. Во-первых, слова указывают на смысл, то есть они превращаются в требующие истолкования символические знаки, ибо обозначают сверхчувственное; во-вторых, этот смысл раскрывается тогда, когда мы используем холистический подход к тексту, позволяющий постичь отдельные элементы духовного смысла в их взаимосвязи и с учетом текста в целом. Ориген предвосхищает «герменевтический круг»:

Итак, кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое (*seriem quamdam et corpus*) по заповеди «просветите себе свет ведения» (Ос. 10, 12), должен воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле и, как мы сказали, образовать единый организм (*unum corpus*) из примеров и положений, какие он или найдет в Священном Писании, или получит путем правильного умозаключения [Ориген 2008: 46 = «О началах», кн. I, Введение, § 10].

С точки зрения Оригена, в библейском тексте — в котором присутствуют смущающие моменты, проявляющиеся во всевоз-

можных отклонениях от ожидаемого, — даны намеки на то, что здесь надлежит искать иной, не явственный смысл на некоем глубинном уровне, не идентичном наглядно представленному:

И вот, где Святой Дух нашел возможным применить исторические события к духовному смыслу, там Он одними и теми же словами изложил текст того и другого (исторического и духовного) повествования, всегда глубоко скрывая таинственный смысл; где же историю событий нельзя было применить к последовательности духовной, там Святой Дух вносил иногда нечто не вполне верное исторически или совсем невозможное, иногда же возможное, но в действительности не бывшее <...> Есть и такие предписания, в которых не видно совершенно никакого полезного значения, а иногда замечаются даже и невозможные постановления. Все это, как мы сказали, Святой Дух устроил для того, чтобы побудить нас — при невозможности найти истину или пользу в том, что представляется с первого взгляда, — отыскивать высшую истину и находить достойный Бога смысл в Писании, признаваемом нами боговдохновенным [Ориген 2008: 362–363 = кн. IV, § 15].

Однако для Оригена сокрытие духовного смысла имеет своей целью не только защитить этот смысл от профанации — оно нацелено также на своеобразное «духовное упражнение». Читатель, изучая текст и отыскивая его скрытый смысл, приучается открывать себя Святому Духу и при его посредничестве воспринимать в себя Логос или Христа:

Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность — от Слова, святость же — от Святого Духа. Причем к восприятию Христа, как Правды Божией, делаются способными те существа, которые предварительно (ante) освятились (sanctificata) чрез Святого Духа [Ориген 2008: 109 = кн. I, гл. 3, § 8].

Таким образом, «герменевтика сокровенного» у Оригена имеет анагогический характер и в итоге смыкается с интеллектуальной

мистикой, которую по-своему развивал также поздний Соловьев в своей «Теоретической философии» (см. главу IV.3).

Для Соловьева важное значение имеют оба упомянутых аспекта: если в ранний и средний период его творчества преобладает функция «сокрытия» мистического смысла во избежание профанации незрелым читательским умом⁵, то в позднем творчестве, особенно в «Теоретической философии», этом незавершенном философском завещании Соловьева, возрастает значение анаagogической функции. Тексты Соловьева одновременно утаивают и открывают мистический уровень их смысла; в них задействованы холистические структуры, способные расширить, обогатить и трансформировать развертываемый на поверхности текста философский дискурс, и в них также даются указания на этот «инакий» смысловой уровень — посредством цитат из Библии или художественной литературы, при помощи образов и метафор, а порой и внезапных словов, кажущейся бессмыслицы. Подобно Оригену, Соловьев охотно прибегает к ориентированным на Святую Троицу триадам или трехчленным конструкциям; они холистически пронизывают и структурируют его произведения, придают им трехмерность, соотносимую с тремя ипостасями Троицы и их значимыми отражениями в мире, в человеке и его сознании (Отец, Сын, Дух; плоть, душа, дух; мышление, чувство, воля и т. д.).

Соловьев не хочет открыто излагать определенные аспекты своей интерпретации христианских «истин» и собственного мистического опыта, однако косвенно он все-таки выражает их на «сокровенном» уровне текста при помощи структурных взаимосвязей, которые, в свою очередь, порождают смысл в качестве конфигураций. Выявить в глубинных слоях текста эти смысло-

⁵ В письме к Д. Н. Цертелеву от 8 января 1875 года Соловьев так излагает свои мысли о необходимости скрывать убеждение в значимости спиритуального и даже спиритического опыта для (нового) обоснования метафизики: «Я все более и более убеждаюсь в важности и даже необходимости спиритических явлений для установления настоящей метафизики, но пока не намерен высказывать этого открыто, потому что делу это пользы не принесет, а мне доставит плохую репутацию <...>» [Письма, II: 225]

образы, порождаемые самой структурой, становится возможным с использованием разработанного мной метода, продуктивность которого будет обоснована ниже.

1.2. Методика⁶

Интерпретация текстов является центральной задачей как литературоведения, так и философии. Однако в особенности литературоведение сейчас находится в состоянии кризиса. Так, например, германист А. Гайзенханслюке в книге «Введение в теорию литературы» (2003) говорит о «проблемах легитимации литературоведения в целом, а в особенности теории литературы» [Geisenhanslüke 2004: 145]. По сути, этот кризис вызван двумя проблемами.

Во-первых, по мере развития литературной теории, причем исходящей не только из постмодернистской, но также из марксистско-социологической философии, постепенно сделалось общепринятой истиной, что дать определение литературы или, вернее, «литературности», отличающей тексты, нет возможности. «Все попытки дать общее содержательное определение литературности, то есть специфически литературного в литературных текстах, в основе своей несостоятельны и обречены на провал», — пишет П. Тепе в своей книге «Когнитивная герменевтика» [Тепе 2007: 173]. Сегодня в науке доминирует мнение, сформулированное во все еще не устаревшем учебнике Терри Иглтона, марксистского теоретика литературы: литература, с его точки зрения, является не свойством текстов, а функциональным, упорядочивающим понятием, исторически и общественно обусловленным⁷.

⁶ Глава основывается на более ранней работе [Stahl 2013].

⁷ «Было бы непросто выделить из всего, что по разным основаниям называли “литературой”, некий постоянный набор всегда присущих ей особенностей. Это было бы так же трудно, как попытка выделить единственное отличительное свойство, объединяющее все игры. Не существует “сущности” литературы, которая проявлялась бы всегда. <...> Как могли бы сказать философы, “литература” и “сорняк” — это скорее *функциональные*, чем *онтологические* термины: они говорят нам о наших действиях, а не о постоянном

Во-вторых, право интерпретации считается научной подвергается принципиальным сомнениям. Как отмечает Гайзенханслюке, в науке оспаривается даже то, «что понимание текста вообще существует» [Geisenhanslüke 2004], а «дилемма под названием “интерпретация”» (как обозначают это Х. Хауптмайер и З. Шмидт) выставляет интерпретаторов «шарлатанами, циниками или дураками» и обращает любую попытку интерпретации в совершенно ненужный, антинаучный анахронизм [Hauptmeier, Schmidt 1985: 123]. Хауптмайер и Шмидт подводят итог: интерпретацию «мы не считаем <...> эмпирически осуществимой научной операцией: не существует ни проверки интерпретаторских гипотез материалом текста, ни объективного обоснования для выбора той или иной рамки референции» [Hauptmeier, Schmidt 1985: 130]. Интерпретация изгоняется из области науки в область литературы: интерпретаторов надлежит рассматривать как «действующих субъектов в системе литературы», и их в свою очередь можно было бы подвергнуть анализу [Hauptmeier, Schmidt 1985: 130].

В противоположность подобной точке зрения я пытаюсь ниже наметить такой подход к интерпретации текстов, — как литературных, так и философских, — который будет соответствовать научным требованиям методической четкости и верифицируемости.

1.2.1. От герменевтики к литературоведению без интерпретаций

Вопрос о различных формах письменной коммуникации и методах, позволяющих ее понять, является предметом научной дисциплины, истоки которой восходят к Античности. Дисципли-

бытии вещей. Они говорят нам о роли текста или чертополоха в социальном контексте, их отношениях с окружающей действительностью и отличиях от нее, способах их функционирования, целях, в которых они могут использоваться, человеческих практиках, сосредоточенных вокруг них. “Литература” при таком взгляде становится чисто формальной вещью, примером определения с пустым объемом» [Иглтон 2010: 27–28].

на эта — герменевтика. Особой отраслью знания она становится в эпоху Ренессанса и Реформации. Сначала она занималась вопросом, каким образом возможно раскрыть смысл древних текстов и, прежде всего, каким образом следует подходить к толкованию Священного Писания, то есть к библейской экзегезе.

Вильгельм Дильтей, исходя из философской и теологической герменевтики XIX века, попытался установить различие между науками о духе и о природе⁸. Раньше методика понимания текстов не была четко отграничена от понимания природы или даже отождествлялась с этим последним. Несколько утрируя, можно сказать: в природе читали как в книге, а книгу исследовали так, словно она была явлением природы⁹.

По мнению Дильтея, науки о природе (естественные науки) и науки о духе (гуманитарные науки) оперируют двумя в корне различными познавательными подходами: наука о природе

⁸ Дильтей впервые вводит разграничение между науками о природе и науками о духе в работе «Введение в науки о духе» 1883 года [Dilthey 1966]. Он уточнил и разработал это обоснование позже, в 1895–1896 годах, в «Работах по изучению индивидуальности. (О сравнительной психологии)» [Dilthey 1957: 241–316]. С его точки зрения, две эти области научного знания различаются, во-первых, своим предметом: внешние чувственные проявления *versus* внутренние восприятия, факты сознания. Во-вторых, различием предмета обусловлено различие методики: с одной стороны, абстрактное, ориентированное на причинно-следственные связи объяснение и установление общих законов; с другой стороны, переживание и понимание единичного, индивидуального в его жизненной полноте, причем такое сопереживающее понимание связывается с «субъектом нашей личности» [Dilthey 1957: 276]. В статье 1900 года «Возникновение герменевтики» [Dilthey 1957: 317–331] герменевтика обосновывается как метод наук о духе: герменевтика — это «искусство истолкования письменных памятников»; причем истолкование или интерпретацию (как «понимание, сообразное искусству») Дильтей называет «главной составной частью обоснования наук о духе» [Dilthey 1957: 320, 319, 331]. Как отмечает А. Гайзенханслюке, позже Мартин Хайдеггер «довел до конца предпринятую Дильтеем попытку разграничения наук о духе и наук о природе <...> введя четкое разграничение между герменевтическим учением о понимании и тем познавательным идеалом, который присущ наукам о природе» [Geisenhanslüke 2004: 50].

⁹ Здесь можно вспомнить Спинозу, проводившего аналогию между пониманием Библии и пониманием природы в знаменитой седьмой главе своего «Богословско-политического трактата» [Спиноза 2015].

стремится *объяснить* феномены природы, между тем как наука о духе, нацеленная на явления, создаваемые людьми и тем самым культурно-исторически обусловленные, стремится их *понять*. «Понимать» означает для Дильтея — постигать предмет познания путем активного внутреннего переживания; помимо рационально-мыслительной способности, такое понимание включает также процессы чувствования и желания познающего субъекта. Поэтому понимание никогда не может оставаться нейтральным по отношению к предмету, то есть отрешиться от конкретной ситуации субъекта, обусловленной историческими и личными факторами. Вернее было бы сказать, что понимание обусловлено специфическим положением познающего субъекта в своей эпохе и своей культуре, а также всем его индивидуальным складом, его знаниями и способностями или, если воспользоваться современным понятием, используемым П. Бурдье, его «габитусом».

Предложенный Дильтеем подход сыграл решающую роль не только в ходе дифференциации научных дисциплин, по сей день определяющей разделение на факультеты. Кроме того, именно отсюда начинаются проблемы легитимации, с которыми гуманитарные науки до сих пор сталкиваются в нескончаемой конкуренции с тем идеалом науки, какой свойствен наукам о природе. Это в особенности справедливо применительно к литературоведению и его основному вопросу — вопросу о литературе и ее истолковании, чем на первых порах как раз и занималась обновленная Дильтеем герменевтика в роли основополагающей методики гуманитарных наук.

Благодаря тому, что герменевтика выявила неустранимость познающего субъекта при интерпретации текста, субъект вошел в поле зрения исследователей как партнер в диалоге, ведущемся между ним и текстом¹⁰. Особенно важной считалась эта диалогическая роль при чтении художественной литературы; такого взгляда придерживался едва ли не самый известный из поборников герменевтики, гейдельбергский философ Ханс-Георг Гада-

¹⁰ О «субъекте» в литературе и, в частности, в теории лирики см. [Шталь 2016; Шталь 2018a; Stahl 2017].

мер. Именно в доминировании диалогизма для него и заключался «художественный характер литературы»: «Понятие литературы вовсе не лишено указания на воспринимающего» [Гадамер 1988: 210]. Субъект осмысливается как неотъемлемая часть процесса понимания: «...тот, кто, рефлектируя, выводит себя из связи с преданием, разрушает истинный смысл этого предания» [Гадамер 1988: 423].

Гадамер не утверждал, будто неизбежная связь понимания с субъектом подрывает научность гуманитарного знания в целом; он только считал, что его научность ограничена теми (недостаточными) методологическими возможностями, которые находятся в распоряжении гуманитарных наук¹¹. Однако впоследствии научный характер интерпретации текста был подвергнут принципиальным сомнениям и даже полностью оспорен. Подобное отрицание привело к тому, что литературоведы вновь обратились к подходам и методам, отвечающим, скорее, тому пониманию науки, какое сложилось в рамках естественных наук. На смену интерпретации, ориентированной на «понимание» текста, пришло формализуемое, ориентированное на зримые феномены описание текста [Hauptmeier, Schmidt 1985]¹² или объяснение его признаков исходя из различных контекстов при помощи других дисциплин (в течение некоторого времени эту роль особенно часто выполнял психоанализ). В том же направлении движутся

¹¹ «Это относится в особенности и прежде всего к наукам о духе, означает, однако, не ограничение их научности, а, напротив, легитимацию их с давних пор выдвигаемого притязания на особое значение для человека. Тот факт, что в осуществляемом ими познании участвует также и собственное бытие познающего, действительно ставит границу “методу”, но не науке» [Гадамер 1988: 565].

¹² Ср. суждение Г. Детеринга о подобном подходе: «Конечно, имели и имеют место нападки, как и предложения чем-то заменить или вовсе устранить понимание текста. Все эти замечания невозможно интегрировать в понимание текста, с каждой такой попыткой становящееся все более дифференцированным. Однако обычно они, как несложно убедиться, понаблюдав за судьбой таких новаций, бесследно исчезают в дебрях истории научных дисциплин; так произошло в том числе с монументально грандиозной и все-таки тщетной попыткой Й. З. Шмидта полностью заменить герменевтику социальной теорией текстовых практик» [Detering 2013: 193].

сегодня гендерные и постколониальные исследования, а также культурология (*Cultural Studies*); все они сознательно отказываются от интерпретации текста и вместо этого рассматривают отдельные аспекты текста с некой определенной точки зрения, преследуя свои специфические вопросы.

Удивительно, что после 2000 года — на фоне прежних естественно-научно ориентированных подходов — оживились попытки воскресить литературоведческую герменевтику. Примером тому может служить идущий от когнитивных наук, широкомасштабный подход П. Тепе, обоснованный в труде «Когнитивная герменевтика» [Тепе 2007]. Исследователь предлагает заменить понимание в гадамеровском смысле (привязанное к субъекту) решительной переориентацией на объект, в результате чего долю субъекта можно будет вычислить и в методологическом плане отделить от познавательного акта¹³. Таким образом, он стремится обеспечить эмпирически надежную интерпретацию текста¹⁴, способную претендовать на подлинно научный характер. Описание и объяснение феноменов¹⁵ встает на место понимания

¹³ «Когнитивная герменевтика в новой форме реабилитирует объективизм смысла, то есть представление о том, что смысл или значение текста содержится в самом тексте и, стало быть, является объективной величиной» [Тепе 2007: 42]. Ср. также протест против мировоззренческой ангажированности, как и подчеркивание обусловленности соответствующих интерпретационных предпосылок [Тепе 2007: 93, 95 и др.].

¹⁴ «Моей целью является привести литературоведческую работу с текстами и, прежде всего, интерпретацию текста в соответствие с общепринятыми критериями опытных наук. Мой главный тезис состоит в том, что работа с текстом вполне возможна как эмпирическая наука»; «искусство интерпретации» должно превратиться в «науку интерпретации» [Тепе 2007: 33, 40].

¹⁵ Ср.: «Для когнитивной герменевтики в качестве литературной теории важно констатировать следующее: когнитивное интерпретирование литературного текста представляет собой определенное достижение, поскольку оно нечто объясняет: наличный облик текста возводится к инстанциям, которые рассматриваются в качестве причины или главной причины тех или иных свойств текста. Тем самым отпадает надобность в широко бытующем представлении о противоположности, существующей между объяснением (прежде всего естественно-научным) и пониманием (как инструментом наук о духе); ведь когнитивная интерпретация сама по себе является особой формой научного объяснения» [Тепе 2007: 20–21].

Оглавление

Слова благодарности	5
Глава I. Об эстетической реконструкции идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева	7
I.1. Соловьев и «герменевтика сокровенного» Оригена	8
I.2. Методика	13
I.2.1. От герменевтики к литературоведению без интерпретаций	14
I.2.2. Литературность как эстетическая функция текста ..	22
I.2.3. Новый подход: структуральная герменевтика	26
I.2.4. Интерпретация как диалог	31
I.3. Соловьевская идея Софии в эстетической реконструкции	33
Глава II. Генезис софийной мистики в раннем творчестве Соловьева	40
II.1. Факт мистического опыта	45
II.1.1. Мистический поворот у пропасти познания: биографическая подоплека	47
II.1.2. «Кризис западной философии»: окончание и новое обоснование философии	62
II.1.3. Мистический опыт как основа философии	73
II.2. Форма мистического познания	81
II.2.1. «Критика отвлеченных начал»: обоснование мистического познания	81
II.2.2. Ступени мистического познания	97
II.2.3. Три формы мистического восприятия	104
II.2.4. Условие мистического познания: принесение в жертву «Я» и преобразование души	109
II.3. Теургический путь	117

П.3.1. «Молитва к Софии» Соловьева	118
П.3.1.1. Вопрос об источниках: молитва Соловьева к Софии и учение Якоба Беме о Софии	120
П.3.1.2. Субъективное воображение как подготовка к видению	138
П.3.2. Преображение мышления: софийная интерпретация «сердечной молитвы» у Соловьева	148
П.4. Поэтическое отображение мистического опыта	166
П.4.1. «Песня офитов»	167
П.4.2. «У царицы моей есть высокий дворец...»	178
П.4.3. «Вся в лазури сегодня явилась...»	183
П.4.4. София как личностное духовное существо	186
П.5. Обретение добродетели и преображение души	190
Глава III . Эволюция понятия Софии в творчестве Соловьева	205
III.1. Философский метод Соловьева: триада и холизм	209
III.1.1. Троичная структура	210
III.1.2. Метафизическая триада «добро, истина, красота»	213
III.1.3. «Добро, истина, красота» и Троица	220
III.1.4. Холизм по примеру организма	227
III.1.5. Четыре фазы творчества Соловьева	231
III.2. Три трансформации понятия Софии	236
III.2.1. София — сверхиерархическое духовное существо («Философские начала цельного знания», 1877)	238
III.2.2. София как небесное тело («Чтения о Богочеловечестве», 1878–1881)	266
III.2.3. София — субстанция Бога («Россия и Вселенская Церковь», 1889)	281
III.3. Эволюция софийной мистики в лирике Соловьева	297
III.3.1. Диалектика мистического пути	298
III.3.2. Софийная ранняя фаза: полнота мистической реальности	301
III.3.3. Основная фаза 1: странник — между отчаянием и упованием	307
III.3.4. Основная фаза 2: синтез — вера и утешение	311
III.3.5. Поздний период: Апокалипсис и близость смерти .	314

III.3.6. Мистические пути	318
III.4. Тринитарное развитие понятия Софии у Соловьева-мыслителя	319
Глава IV . Судьбы софийной мистики в позднем творчестве Соловьева	327
IV.1. Этический путь. «Тайна прогресса»: сказка для современного человека	329
IV.1.1. Философская сказка Соловьева	330
IV.1.2. Иисус Христос и Троица в структуре текста	337
IV.1.3. Воля как основа бытия христианина: сказка и «Энеида» Вергилия	341
IV.1.4. Свобода через познание: сказка и «Вий» Гоголя	347
IV.1.5. Православие как носитель Софии: сказка и легенда о Христофоре	352
IV.1.6. Троиединство в интертекстуальных связях сказки ...	361
IV.1.7. Тринитарный холизм	367
IV.2. Критическая саморефлексия: «Три свидания» (1898) и «Повесть об Антихристе» (1900)	370
IV.2.1. Соловьев как пророк Софии: русская иконография Софии	371
IV.2.2. Путь софийной мистики в автобиографической поэме Соловьева «Три свидания»	382
IV.2.2.1. Претекст соловьевской поэмы: «Три свидания» А. А. Голенищева-Кутузова	383
IV.2.2.2. Дуальная и триадическая структура поэмы ...	387
IV.2.2.3. Три видения Софии	397
IV.2.2.4. Проблематизация мистической любви	403
IV.2.3. Возвращение в лоно традиции: «Повесть об Антихристе» как самокритика	418
IV.2.3.1. Сомнения Соловьева в софиологии	418
IV.2.3.2. Новая форма тринитарных соотношений	430
IV.2.3.3. «Антихрист» как кривое зеркало софиологии Соловьева	437
IV.3. Новый подход: Путь логологической медитации в «Теоретической философии» Соловьева (1897–1899) ...	450
IV.3.1. Введение: ТФ — перелом в творчестве Соловьева?	451

IV.3.2. К истории создания: ТФ как часть замышлявшей системы	454
IV.3.3. Дискуссия со Львом Лопатиным и ее значение для ТФ: является ли декартовская уверенность в существовании мыслящего «Я» «архимедовой точкой» новой философии?	457
IV.3.4. Статья Соловьева «Понятие о Боге» (1897) и ТФ: попытка обоснования «христианской метафизики» при помощи «критического идеализма»	465
IV.3.5. «Метафизическое неокантианство» как гносеологический фон ТФ	471
IV.3.5.1. Неожиданная философская близость: Соловьев и «метафизическое неокантианство»	472
IV.3.5.2. Параллели между ТФ Соловьева и теорией познания Иоганнеса Фолькельта («Опыт и мышление», 1886)	475
IV.3.5.3. Попытка Соловьева упразднить «положение о сознании»: поправка к Фолькельту?	483
IV.3.5.4. Соловьевская «поправка» к «положению о сознании» не является беспредпосылочной	489
IV.3.6. «Замысел» Соловьева: ТФ как медитативный путь «философского делания», ведущий к духовному причащению	491
IV.3.7. ТФ как логология: христианская интеллектуальная мистика	495
IV.4. Соловьев — на перекрестке направлений в истории идей	496
Глава V. Софийная мистика Соловьева в ее связях с традицией	498
V.1. Неоплатоническая модель восхождения к генозису: Aphele panta!	503
V.1.1. Соловьев и неоплатонизм: «завершение всей древней философии»	504
V.1.2. Философская мистика и мистическая философия: «...ибо самое большее, что может сделать наставление, так это показать путь...»	507

V.1.3. Теозис как генозис. Мистический путь Плотина: «Ибо то, что зрит, нужно обращать к созерцанию, сделав его родственным и подобным зримому»	510
V.1.4. «А мы можем только называть ум нашим»: утрата или рождение «Я»?	517
V.1.5. «Надо обладать абсолютным бытием»: о соотношении между духом и душой у Плотина и Соловьева	528
V.2. Модель нисхождения в теозисе восточного христианства: «Тогда праведники воссияют, как солнце»	534
V.2.1. Православная мистика и платонизм: «Все греческое от лукавого»	538
V.2.2. Христианский теозис: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»	546
V.2.2.1. Христианский апофатизм: «...созерцает не Его Самого, поскольку Он невидим, а только место, где Он пребывает»	547
V.2.2.2. Мистический путь как совпадение противоположностей у Дионисия Ареопагита: «Он превосходит любое отрицание и любое утверждение»	553
V.2.2.3. Теозис как причащение и подготовка к парусии: «Преображение тварной природы, начинающееся уже в земной жизни, есть обещание нового неба и новой земли»	560
V.2.3. Христианские формы нисхождения Божества в человека	567
V.2.3.1. Поздняя Античность: экстаз versus «божественная одержимость» (теургия): «...и дается только от богов»	568
V.2.3.2. Нисхождение Божества в (ранне)христианском теозисе: «Разве не знаете, что вы храм Божий?»	572
V.2.3.2.1. Евагрий Понтийский: «Ум есть храм Святой Троицы»	576
V.2.3.2.2. Макарий: Христос в колеснице души	583

V.2.3.2.2.1. О том, как Христос вселяется в человека: «бессмертная душа есть драгоценный некий сосуд»	586
V.2.3.2.2.2. Колесница души в неоплатонизме ...	589
V.2.3.2.2.3. Толкование видения Иезекииля у Макария: Христос как возничий колесницы души	595
V.2.3.2.3. Дух жизни и «пресветлое тело»: Симеон Новый Богослов	603
V.3. «Связь между духовной и природной жизнью»: Беме и Шеллинг в софиологии Соловьева	612
V.3.1. Замысел Соловьева: синтез Шеллинга с Беме	615
V.3.2. Выборочные аспекты учения о Софии у Соловьева в сравнении с Беме и Шеллингом	617
V.3.2.1. Учение о всеединстве	617
V.3.2.2. София как тело Божие и понятие материи	619
V.3.2.3. Космогоническое объяснение мира	626
V.3.2.4. София, идеальное сознание	630
V.3.2.5. София как красота в природе и искусстве	634
V.4. Софийная мистика Соловьева: Человек как «переход» ...	636
Библиография	641
Именной указатель	671