

**ДАНТЕ И СОЛОВЬЕВ:  
к 700-летию смерти Данте Алигьери<sup>1</sup>**

**DANTE AND SOLOVYOV:  
on the 700th anniversary of the death of Dante Alighieri**

УДК 1(091):130.2  
ББК 87.3:71.0

**Александр Иванович Пигалев**

Волгоградский государственный университет, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник кафедры философии Института права, Россия, Волгоград, e-mail: pigalev@volsu.ru

**Премудрость Божия как Вечная Женственность:  
Данте и Вл.С. Соловьев о софийном единстве**

*Аннотация.* Рассматривается преемственность представлений о Вечной Женственности и Софии как Премудрости Божией у Данте Алигьери и Вл.С. Соловьева. Анализ сосредоточивается не столько на самом понятии Софии, сколько на смысле, истоках и контекстах концепции софийного единства. Будучи идеальным образцом сведения множества к единству, оно понимается в качестве либо альтернативы, либо дополнения модели целостности, воспроизводящей бинарную иерархическую структуру, которая на социально-политическом уровне считается образцом имперского централизма. Исследование исходит из последствий отрицания Данте различия между духовным смыслом Священного Писания и буквальным смыслом светской поэзии. Показывается, что для Данте необходимо было, прежде всего, понять, под действием какого вдохновения и под чьим водительством он создает свои стихи, что придало особую важность образу проводника в его главном произведении. Обосновывается предположение, что именно в этом контексте Данте обратился к интуитивному представлению о женском начале в качестве руководящего принципа, олицетворенного Беатриче, хотя он не использовал термин «София» и не мог использовать термин «Вечная Женственность», который тогда еще не существовал. Споры эпохи Данте о сущности монархии рассматриваются в связи его пониманием женского начала как руководящего принципа такого единства человечества, которое могло бы отвергнуть жесткую иерархичность и, таким образом, освободиться от имперского централизма. Указывается, что социально-политическим аспектам всеобъемлющей и снимающей противоречия Софии как дополнения внутренне противоречивого Логоса придается большое значение и в философии Соловьева. Делается вывод, что именно Соловьев, соотнеся Софию с человечеством в качестве целого, создал предпосылки для детального изучения строения софийного единства. Исследование завершается обсуждением обоснованности сближения неиерархического софийного единства с деконструк-

---

<sup>1</sup> Публикуются статьи, подготовленные на основе докладов, представленных на Международной научной конференции «Данте и Соловьев: к 700-летию смерти Данте Алигьери», 1–2 октября 2021 г., Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, г. Иваново, Россия.

тивистскими стратегиями современной философии, целью которых является исключение бинарных оппозиций и иерархий из гендерного контекста.

*Ключевые слова:* Премудрость Божия, Вечная Женственность, софийное единство, метафизика, иерархия, бинарная оппозиция, различие, Другой

**Alexander Ivanovich Pigalev**

Volgograd State University, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Leading Researcher of the Department of Philosophy, Institute of Law, Russia, Volgograd, e-mail: pigalev@volsu.ru

## **The Wisdom of God as the Eternal Feminine: Dante and V.S. Solovyov on Sophianic Unity**

*Abstract.* The paper deals with the continuity of ideas concerning the Eternal Feminine and Sophia as the Wisdom of God from the point of view of Dante Alighieri and V.S. Solovyov. The analysis focuses not so much on the very notion of Sophia as on the meaning, origins, and contexts of their conception of Sophianic unity. The latter, being an ideal form of reducing a multitude to a unity, is considered as either an alternative or a supplement to the model of totality that reproduces the binary and hierarchical structure which at the social and political level is considered to be the pattern of imperial centralism. The study proceeds from the consequences of Dante's negation of the difference between the spiritual sense of the Holy Scriptures and the literary sense of secular poetry. It is shown that for Dante it was necessary, first of all, to understand under whose inspiration and guidance he composed his verses, which gave particular importance to the image of a guide in his "magnum opus". I show that in this context Dante turned to the intuitive representation of the feminine idea as a guiding principle that was personified by Beatrice, although Dante did not use the term "Sophia" and could not use the term "the Eternal Feminine," which did not yet exist at the time. The disputes in Dante's time on the essence of monarchy are considered in connection with his understanding of femininity as the guiding principle of such a unity of humanity that could reject a rigid hierarchy and, thus, free itself from imperial centralism. It is pointed out that the social and political aspects of the all-encompassing Sophia, which also resolves contradictions as a supplement to the intrinsically contradictory Logos, were given great importance in Solovyov's philosophy. The paper concludes that it was Solovyov, who, having identified Sophia with humanity as a whole, created the presuppositions for a detailed study of the structure of Sophia's unity. This study ends with a discussion of the validity of the convergence of a non-hierarchical Sophianic unity with the deconstructive strategies of modern philosophy, the aim of which is the elimination of binary oppositions and hierarchies from the gender context.

*Key words:* Wisdom of God, the Eternal Femininity, Sophianic unity, metaphysics, hierarchy, binary opposition, difference, Other

**DOI:** 10.17588/2076-9210.2021.4.054-069

### **Введение**

Известно, что среди тех авторов, на которых в своих работах ссылался Вл.С. Соловьев, присутствует и итальянский поэт Данте Алигьери (1265–1321). Более того, судя по тому, что Соловьев говорил о Данте, в его отношении к поэту обнаруживается некоторое избирательное средство, свидетельствующее о

близости ряда их мировоззренческих установок. Именно Данте был одним из тех, кто на излете средневековья привлек внимание к мифологеме Вечной Женственности<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что Данте не пользовался этим термином, точно так же, впрочем, как и термином «София», содержательно его творчество не только внесло существенный вклад в понимание Софии, но и во многом предопределило особенности ее осмысления в качестве Премудрости Божией в более поздних системах мысли. Данте подчеркнул те черты, которые присущи ей именно в качестве Вечной Женственности связаны, прежде всего, со способностью особым образом разрешать противоречия и сводить множественность к единству, которое не является жесткой иерархией.

Данте превосходил также придание мифологеме Софии тех смыслов, которые будут определять ее понимание формирующейся культурой модерна, не только усилившего тенденцию сведения множества к единству, но и делающего это иначе, чем средневековая культура. Поэтому Соловьев, подчеркнув в понимании Софии изначально присущие ей женские черты и сделав ее средоточием своей философской системы, должен был в первую очередь указать на эти смыслы именно у Данте. При этом он увидел в поэте мыслителя, который внес вклад в понимание Софии не столько в качестве философского понятия или оторванного от земной жизни мистического символа, сколько в качестве идеала общечеловеческого единства.

### **Священное Писание и светская поэзия**

Хотя главным произведением Данте является, несомненно, «Божественная комедия», его философская позиция идеями, изложенными в этом произведении, не исчерпывается. «Божественная комедия» подобна, скорее, той целевой причине, учет и понимание которой раскрывает смысл всех его ранних сочинений и выраженного в них мировоззрения. Но и эти ранние сочинения высвечивают те стороны «Божественной комедии», которые без связи с ними остаются не слишком понятными. В то же время нельзя не согласиться с пространственным суждением, согласно которому Данте сознательно выразил свое мировоззрение недостаточно определенно<sup>3</sup>.

Для доказательства наличия скрытых смыслов в творчестве Данте обычно указывают на следующие строки в «Божественной комедии»: «О вы, разумные, взгляните сами, / И всякий наставленья да поймет, / Сокрытое под странными стихами!» [3, с. 44]. Очевидно, однако, что этих строк недостаточно для убедительной аргументации. Тем не менее они позволили в свое время выдвинуть

---

<sup>2</sup> См. об этом: Pelikan J. *Eternal Feminines. Three Theological Allegories in Dante's "Paradiso"*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 1990 [1].

<sup>3</sup> О проблемах и трудностях понимания идей Данте и подходах к их исследованию см.: Scott J.A. *Understanding Dante*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004 [2].

нуть предположение об эзотеризме Данте, с уточнениями и дополнениями принимаемое некоторыми исследователями вплоть до настоящего времени. Такое понимание подкреплялось особым истолкованием и, соответственно, использованием аллегории и символа, которые у Данте играют отнюдь не вспомогательную роль.

Первоначально Данте следовал принципам томизма, которых он не мог не придерживаться, поскольку опирался на философию Аристотеля и, в особенности, на ее переосмысление у Фомы Аквинского<sup>4</sup>, то есть в общем случае на перипатетический интеллектуализм. Поэтому он должен был бы делать различие между Священным Писанием и светской поэзией. Данте, в «Пире» следуя Фоме, пишет о том, что тексты могут толковаться в четырех смыслах. Во-первых, это буквальный смысл («басни поэтов»). Во-вторых, это аллегорический смысл. В-третьих, это моральный смысл, наставляющий, как поступать. Наконец, в-четвертых, это так называемый анагогический (мистический, символический, духовный) смысл, или сверхсмысл, выражающий «вещи наивысшие»<sup>5</sup>. Это означает, что, согласно Данте, за событиями, о которых говорится в Священном Писании, следует признавать духовный смысл, потому что описываются не только факты, но и знаки.

Иными словами, события, описанные в Священном Писании, никогда не могут быть поняты только буквально. Поэтому Данте, следуя Фоме, должен был бы исходить из того, что лишь в священных книгах события и факты имеют тот второй смысл, который им придал Бог, воздействуя на тварный мир, в том числе и на авторов этих книг, которые не вполне осознавали, что они писали. Однако духовным является тот единственный смысл, который событиям и фактам приписала традиция истолкования Священного Писания. Напротив, хотя факты, описываемые в светской поэзии с помощью риторических фигур и аллегорий, имеют множество смыслов, они в свете такого понимания не являются духовными и могут быть, согласно Фоме, лишь разновидностями буквального смысла.

Данте отвергает такое противопоставление Священного писания и светской поэзии. В сущности, он подчеркивает, что поэзия имеет множество смыслов, отказываясь, однако, в противовес позиции Фомы считать их всего лишь разновидностями буквального смысла. Если в «Пире» Данте еще колебался, оценивая возможность применения четырех видов истолкования к поэзии, то позднее его позиция становится однозначной. Главный его тезис, выражающий новое понимание сущности поэзии и притязаний поэтического языка на роль средства выражения философского содержания, заключается в убеждении, что поэзию следует читать так же, как и Священное Писание.

<sup>4</sup> См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43 / пер. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев: Эльга; Ника-центр; М.: Элькор-МК, 2002. С. 18 [4].

<sup>5</sup> См.: Данте Алигьери. Пир // Данте Алигьери. Малые произведения. М.: Наука, 1967. С. 135–137 [5].

В итоге, поскольку светская поэзия приобретает у Данте тот же статус, что и Священное Писание, поэт должен рассматриваться как пишущий под водительством духа. В письме к Кан Гранде делла Скала Данте пишет, что его главное произведение «... может быть многосмысленным, то есть имеющим несколько смыслов, ибо одно дело – смысл, который несет буква, другой – смысл, который несут вещи, обозначенные буквой» [6, с. 387]. Затем Данте, повторяя пример из «Пира», совершенно спокойно иллюстрирует и объясняет аллегорический характер своего главного произведения с помощью ветхозаветного повествования об Исходе. Приравнивая друг другу аллегории поэзии и Откровения, Данте уничтожает некогда проведенную Фомой Аквинским границу между ними<sup>6</sup>.

Поскольку, согласно Данте, поэт, так же как авторы Священного Писания, пишет под водительством духа, он не вполне осознает то, что он пишет. Вследствие этого поэт приобретает черты пророка, что предполагает иное, отличное от средневекового понимание аллегории и символа. В результате именно символ, выражая множество смыслов, которые не являются разновидностями буквального смысла, выходит на первый план. В свете такого понимания содержание, скрывающееся за символом в поэтических произведениях, невыразимо и тем более не может быть сформулировано с помощью понятий, что означает отход от перипатетического интеллектуализма.

Вопрос лишь в том, какой именно дух руководит поэтом в моменты его творчества. Если за авторством Священного Писания стоит Дух Божий, то это не обязательно должно быть так же применительно к поэзии. Поэтому для Данте необходимо было, прежде всего, понять, под действием какого вдохновения и под чьим водительством он создает свои стихи, что придало важность образу проводника в его главном произведении<sup>7</sup>. Именно в этом контексте Данте обратился к интуитивному представлению о женском начале в качестве руководящего принципа, который олицетворяет Беатриче.

### **Вечная Женственность как образец единства**

В концепции Данте должно было неизбежно появиться то женское начало, которое позднее будет обозначено как Вечная Женственность, то есть, в самом общем смысле, дух любви, противопоставляемый духу строгой рациональности и расчетливости, разделяющему людей. Интерес Данте к объединяющей силе любви вполне закономерен, учитывая то, что он жил в переходный период, характерным проявлением которого всегда является раскол общества и возникновение антагонистических противоречий. Речь идет не только о противостоянии

---

<sup>6</sup> См. об этом подробнее: Eco U. *The Limits of Interpretation*. Bloomington, IN; Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1990. P. 16–17 [7].

<sup>7</sup> См. об этом: Гвардини Р. «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи / пер. с нем. и предисл. А.В. Перцева. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 323–398 [8].

нового и старого, но и о попытках их объединения, приводящих к появлению таких проектов общественного устройства и культуры, которые, сочетая то, что не может быть объединено, неизбежно являются синкретическими.

Следует напомнить, что Данте был вовлечен в противостояние, которое во Флоренции выражалось в известной борьбе между гвельфами и гибеллинами. Первые считали, что превосходством должна обладать папская власть. Вторые, напротив, стояли за превосходство императорской власти над папской. Победили, как известно, гвельфы, но дух движения гибеллинов («гибеллизм») некоторое время сохранялся.

В этом отношении показательно, что после своей победы гвельфы очень быстро разделились, заново воспроизводя свое противостояние с гибеллинами, хотя и в ослабленном виде. На этот раз противостояли друг другу близкие к гибеллинам белые гвельфы, бывшие сторонниками сочетания императорской и папской власти, хотя и с осторожной оговоркой о верховенстве папы (к ним принадлежал Данте), и черные гвельфы, поддерживавшие идею о том, что папская власть должна быть единственной. В итоге победили черные гвельфы, и Данте, как их противник, был изгнан из Флоренции и до самой смерти жил в изгнании.

При этом особое значение имеет то, что в вопросе о единстве, обеспечиваемом властью, Данте, относивший себя к белым гвельфам, поддерживал именно компромиссную концепцию с ее неизбежным синкретизмом. Именно синкретическое единство потребовало обращения не к логике, основанной на принудительном отождествлении нетождественного в абстрактном мышлении, а к чувству – любви, отказывающейся от жесткой иерархичности межчеловеческих отношений и тем самым размывающей имперский идеал.

Данте связывает такое понимание любви с женщиной или, более абстрактно, с женственностью в качестве некоторого принципа, задающего способ объединения разнородного. Более того, культ женственности у Данте не только не скрывается, но помещается на первый план всякий раз, когда о нем заходит речь. Он предвосхищает тенденции, проявившие себя в ренессансном гуманизме и обнаруживающие явные черты сочетания разнородных культурных форм и типов. Поэтому в своей книге о монархии Данте, вопреки ожиданиям, отнюдь не отстаивал какой-то конкретный тип монархического правления и тем более не требовал установления абсолютной вселенской монархии в качестве жесткого централизма.

Данте интересуется принципом особого типа единства власти в качестве условия возможности общественного единства, которое обеспечивало бы мир и благоденствие. Именно в этом контексте он вводит понятие «человечество», причем построенное по принципу Церкви в качестве универсальной общины верующих. В то же время, доказывая необходимость монархического правления, Данте пишет, что «между любыми двумя правителями, из которых один вовсе не подчинен другому, может вспыхнуть раздор. <...> И так как один не ведает другого, так как один другому не подчиняется (ведь равный не подвластен равному), должен быть кто-то третий, с более широкими полномочиями,

главенствующий над обоими в пределах своего права. И он или будет монархом, или нет» [9, с. 312].

Далее доказывается, что монарх, естественно, может быть только один и, более того, человеческий род, живя под властью монарха, находится в наилучшем состоянии, которая зависит от единства воли. Однако вместо того, чтобы в книге о вселенской светской монархии («единоначалии») отстаивать право именно на такую власть, Данте, обращаясь к вопросу о взаимоотношениях власти папы и императора, священства и империи, не выбирает одного носителя власти из двух.

Более того, Данте прикладывает много сил для доказательства того, что монарх получает власть не опосредованно от папы, а непосредственно от Бога, и говорит о необходимости единства двух независимых правителей. Поэтому необходимо «... двоякое руководство в соответствии с двоякою целью, а именно, со стороны верховного первосвященника, который, в соответствии с откровением, вел бы род человеческий к жизни вечной, и со стороны императора, который, в соответствии с наставлениями философскими, направлял бы род человеческий к земному счастью» [9, с. 361].

С одной стороны, формально эта независимость двух правителей друг от друга нужна Данте для того, чтобы можно было считать, что император получает свою власть не от папы, а непосредственно от Бога. С другой стороны, в плане практической политики оба правителя не только необходимы, но и должны быть едины. Их сосуществование должно сделать распад прежнего (средневекового) единства управляемым и не допустить приобретения частями распадающегося единства полной независимости. В противном случае власть в каждой из них могла бы быть централизована, и в каждой из них мог бы появиться свой государь. В целом, такое единство двух носителей верховной власти, на котором настаивает Данте, означало бы появление некоего особого, стоящего над политикой объединяющего центра.

Двойная власть позволила бы обеспечивать многообразие частей нового единства и, таким образом, относительную политическую автономию каждой из них. Они не были бы жестко подчинены некоему центру в качестве всего лишь одной из имманентных политических сил и, соответственно, не имели бы причин участвовать в борьбе за право стать таким центром. Это означает, что наличие двух правителей в описанном контексте не может строиться на основе закона исключенного третьего, и здесь требуется иной, бесконфликтный тип единства.

Вследствие этого Данте подозревали даже в приверженности аверроизму с его теорией двойственной истины<sup>8</sup>, согласно которой каждая из двух истин не зависит от другой, так же, как каждый из правителей, совершенно не зависит от другого. Современные исследователи, характеризуя эту особенность позиции Данте как «дуализм» или даже «плюрализм», выдвигают также гипотезу о вли-

---

<sup>8</sup> См.: Жильсон Э. Данте и философия / пер. с фр. Г.И. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 258–260 [10].

янии на него исламской философии в целом. Не исключая такой возможности, заметим, однако, что этот вывод является, помимо прочего, указанием на необычность позиции Данте с точки зрения европейской традиции.

Одновременно это указание на невозможность не замечать качественного своеобразия предлагаемого типа социально-политического единства. Это, разумеется, дуализм, но особого типа – не исключение всего отличного, а синкретическое единство. Очевидно, последний тип дуализма не соответствует идеалу универсализма ни европейского средневековья, ни европейского модерна с его тенденцией к установлению резких дихотомических различий<sup>9</sup>.

Между тем, согласно Данте, «монарх – это не “империалист”»: он действует не для того, чтобы возвеличить свой народ или нацию за счет других. <... > Если вселенский монарх не представляет интересы отдельного народа, отдельной нации или отдельного континента, то он не может представлять и какую-либо отдельную религию. Поскольку монархия является вселенской, она с необходимостью должна быть не сектантской и нейтральной в религиозном отношении» [14, с. 27–28]. Но это означает также, что замысел Данте в структурном отношении представляет собой переходную форму.

Вселенская монархия Данте в качестве особого типа империи занимает промежуточное положение между средневековой раздробленностью и внутренне противоречивой совокупностью национальных государств эпохи модерна. В ней должна быть сохранена по образцу средневековья относительная независимость составных частей имперского единства по отношению к его центру. Это делает неизбежным появление если не понятия, то интуиции Вечной Женственности и, соответственно, Софии как Премудрости Божией, в своей любви выходящей за пределы четких различий и жесткой иерархичности. Поэтому, очевидно, неслучайно, что при переходе Данте в Рай – совершенное состояние человечества – Вергилия в качестве проводника сменяет женщина – Беатриче.

### София рядом с Логосом

Для понимания актуальности концепции софийного единства на излете европейского Средневековья следует учитывать, что у Данте она выступает отнюдь не в качестве альтернативы Логосу, но в качестве его дополнения. Это предполагает, соответственно, не окончательное разрешение или уничтожение социально-политических различий, а изменение степени их «контрастности», их сглаживание. Иначе говоря, представление о Софии оказывается востребованным в качестве попытки ответа на необходимость обеспечения непротиворечивого, ненасильственного и, тем самым, бесконфликтного социально-политического единства.

---

<sup>9</sup> См. об этом подробнее: Ferrante J.M. *The Political Vision of the Divine Comedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984 [11]; Scott J.A. *Dante's Political Purgatory*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1996 [12]; Davis C.T. *Dante and the Empire // The Cambridge Companion to Dante*. 2nd ed. / ed. by R. Jacoff. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007. P. 257–269 [13].

В качестве Вечной Женственности София, олицетворяемая Беатриче, была актуальна для Данте, но в этом же качестве София была интересна и для Соловьёва. Нельзя, однако, не согласиться с С.Н. Булгаковым, указывавшим, что «Беатриче (как и Лаура) есть определенная земная женщина, отошедшая из этого мира и раскрывшая верующей любви ее небесное содержание. Эта любовь – софийна в высочайшей степени, Беатриче есть для Данте воплощение или лик Софии и, однако, все же не есть София. Она имеет определенную земную биографию, которая продолжается в небесах» [15, с. 70].

Понятие Софии в работах Соловьёва отличается большим смысловым разнообразием и даже противоречивостью. Как замечает А.Ф. Лосев, для Соловьёва «... божество есть не только индивидуальность, но и социальная структура»<sup>10</sup>. Характерно, что в связи с одной из своих немногочисленных ссылок на Данте, сам Соловьёв писал: «Те, кому приходилось спускаться в ад или подниматься на небеса, как, напр., Дант и Сведенборг, и там не нашли одинокой личности, а видели только общественные группы и круги» [17, с. 283]<sup>11</sup>.

Более того, согласно Соловьёву, «во всяком организме мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении. В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово, или Логос. Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии» [19, с. 108].

Соловьёв считал, что «... Богу как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность – множественность субстанциальных идей, т. е. потенций, или сил, с определенным особенным содержанием»<sup>12</sup>. Соответственно, согласно Соловьёву, «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе»<sup>13</sup>. Если традиционно София могла отождествляться с Церковью, то Соловьёв отождествляет ее также с идеальным, совершенным человечеством. Но тогда справедливо суждение А.Ф. Лосева, согласно которому учение о Софии было у Соловьёва «... только конкретным и интимно-сердечным выражением его учения о всеединстве ...»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 223 [16].

<sup>11</sup> Проследивание связи темы Софии у Соловьёва с задачей построения вселенской монархии у Данте определяет подход к детальному сравнительному анализу их взглядов в монографии: Hellemann W.E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2010 [18].

<sup>12</sup> См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 110 [19].

<sup>13</sup> Там же. С. 113–114.

<sup>14</sup> См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. С. 230.

В то же время Соловьев подчеркивает, что «... Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. <...> Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос и София» [19, с. 108]. Таким образом, отношения Логоса и Софии, будучи отношениями мужского и женского начал, не предполагают, согласно пониманию Соловьева, субординации. Поэтому их единство в Христе не иерархично и, следовательно, не принудительно, как не иерархично и не принудительно всякое единство в любви.

Несмотря на то, что Соловьев отходит от отождествления Софии с мировой душой, это не делает его софиологию в целом более стройной и понятной, равно как и не проясняет особенности отношений Логоса и Софии. Можно, однако, предположить, что трудности понимания этих отношений в качестве такого единства мужского и женского начал, которое должно соответствовать принципам всеединства, продолжали беспокоить Соловьева настолько сильно, что именно эти трудности заставили его обратиться к рассмотрению смысла любви в качестве особой проблемы.

Соловьев исходит из того, что союз мужчины и женщины должен строиться на основе любви, которая, однако, в его понимании имеет своей целью производство не потомства, а некоего «высшего единства» в качестве «идеальной личности». Человек как таковой не существует, будучи представлен мужчиной или женщиной. Поэтому «... создать истинного человека как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную разнь и распадение, – это и есть собственная ближайшая задача любви» [20, с. 513].

Соответственно, должны быть ложные, несвободные формы единства людей, по своим принципам противоположные всеединству и, следовательно, не являющиеся софийными. Соловьев перечисляет их, и, как нетрудно догадаться, это союзы патриархальные, деспотические, односторонне-индивидуалистические, т.е. соответствующие Логосу, монистические и маскулинные. В то же время попытки развить эти идеи и сделать их более понятными, предпринятые другими мыслителями, приводят к серьезным трудностям<sup>15</sup>. Однако эти трудности, как часто бывает, высвечивают в первую очередь темные места соловьевской концепции. Поэтому ее внутренние противоречия следует считать не столько следствием ее изъянов, сколько указанием на сложность первоначальных интуиций и контекстов.

П.А. Флоренский в своем труде «Столп и утверждение истины», многозначительно предваряет текст главы о Софии рисунком с подписью «Вся соединаю». При этом он выделяет много аспектов Софии, каждый из которых подчеркивает именно единство. Софию Флоренский считает идеальной осно-

<sup>15</sup> См.: Лосский В.Н. Спор о Софии // Лосский В.Н. Боговидение / пер. с фр. В.А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 10–108 [21].

вой мира и называет, в частности, «пре-мирным ипостасным собранием божественных перво-образов сущего»<sup>16</sup>.

Такое понимание получит дальнейшее развитие у С.Н. Булгакова. Он пишет, что «София же только *приемлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприимлюща, она есть “Вечная Женственность”» [23, с. 194].

### Софийное единство вместо бинарных оппозиций

Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что концепция всеединства находится в негативной зависимости от того типа объединения, который связывается с метафизикой и соответствующей ей логикой. Она выступает как критика и той и другой, будучи одновременно от них зависимой. Если исходить из этой негативной зависимости, то выясняется, что концепция софийного единства как всеединства выходит за рамки отечественной философии, обнаруживая много общих черт с тем направлением мысли, которое обычно характеризуется как критика метафизики. Кроме того, ряд тенденций современной философии оказывается тесно связанным с теми аспектами представления о Вечной Женственности, которые не привлекали к себе внимания в рамках различных вариантов софиологии и, более того, на их фоне оставались почти незаметными.

Эти связи могли впервые проявиться лишь после возникновения новых социальных и культурных тенденций, относимых к постмодерну. Что касается рассматриваемой проблематики, то речь идет об общем движении, целью которого является критика концепций тождества и иерархии как признаков так называемой «метафизики присутствия». При этом на первый план выходит концепция различия, которое должно быть понято как не только не зависящее от тождества, но и предшествующее ему<sup>17</sup>.

Хотя в этом движении можно выделить различные течения, их объединяет общий дух и одна общая для них всех главная проблема. Она тесно связана с межчеловеческими и межкультурными взаимодействиями и обычно формулируется как проблема Другого. Различные аспекты этой проблемы затрагиваются в философии постмодернизма, философии феминизма, в постколониальных исследованиях, следующих стратегии деконструктивизма. В общем плане все эти аспекты объединяются под рубрикой «философия различия», которая, как считается, должна противостоять предшествующей философии, которая истол-

<sup>16</sup> См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (I). М.: Правда, 1990. XVI. С. 348 [22].

<sup>17</sup> См.: Vattimo G. The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger / Trans. by C. Blamires with the assistance of T. Harrison. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993 [24]; Barker C. Cultural Studies: Theory and Practice. London; Thousand Oaks, CA; New Delhi: SAGE Publications, 2003. P. 221–223 [25].

ковывается как «философия тождества»<sup>18</sup>. При этом особое значение способ понимания Другого имеет для осмысления кризиса идентичности<sup>19</sup>.

Неожиданная связь проблематики феминизма с рядом аспектов концепции Софии в общем плане уже обращала на себя внимание исследователей<sup>20</sup>, но она особенно выразительно проявляется именно в актуализации проблемы Другого в качестве реакции на кризис идентичности. Так, в этой связи утверждается, что «наши идеи и идеалы мужественности и женственности сформировались внутри структур доминирования – более высокого и более низкого положения, “норм” и “различия”, “положительного” и “отрицательного”, “основного” и “дополнительного”. Различие между мужским и женским оказывало влияние не как непосредственный описательный принцип классификации, а как выражение ценностей» [30, с. 104].

В этой связи можно констатировать, что философия феминизма, решая свои задачи, одновременно вольно или невольно делает явными и выражает в понятиях некоторые важные интуиции. В отечественной философии они связывались не с самим образом Софии, но, несомненно, с тем, чему концепция софийного единства противостояла. Главное, к чему привлекается внимание, – это включенный в иерархические структуры и вытесняемый Другой, который в феминистской ретроспективе отождествляется с женским началом и в символике культуры, и в самой реальности.

В результате задачей становится утверждение женского начала в противовес мужскому. Однако это не может быть дуализм «мужского типа», построенный в соответствии с законом исключенного третьего и тем самым подавляющий и вытесняющий Другого. Такая стратегия приводит к противопоставлению инклюзивной, включающей логики (называемой также логикой «и/и») логике эксклюзивной, исключающей, бинарной (называемой также логикой «или/или»)<sup>21</sup>. Именно логика «и/и» в феминистском, как, впрочем, и в общем постмодернистском ракурсе рассматривается в качестве альтернативы господству бинарных оппозиций и, вместе с тем, пониманию иерархии в качестве общей модели целостности.

## Заклучение

В концепции Софии предполагается, что в том единстве, к которому метафизические структуры опосредования сводили множественность, добавляют-

---

<sup>18</sup> См.: Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-philosophy*. Translated from French by R. Gangle. London; New York: Continuum, 2010 [26].

<sup>19</sup> См.: Dunn R.G. *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press, 1998 [27]; Hall S. *The Question of Cultural Identity* // Hall S., Held D., and T. McGrew (eds). *Modernity and Its Futures*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992. P. 273–316 [28].

<sup>20</sup> См.: Couliano I.P. *Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism* // Kippenberg H.G. (ed.). *Struggles of Gods*. Berlin; New York; Amsterdam; Mouton, 1984. P. 65–98 [29].

<sup>21</sup> См.: Bannet E.T. *Postcultural Theory: Critical Theory after the Marxist Paradigm*. Basingstoke; London: Macmillan, 1993. P. 88–112 [31].

ся дополнительные структуры, позволяющие размыть четкость различий и, таким образом, ослабить их «контрастность». Соответственно, в качестве теоретической модели сведения множества к единству предлагается не принудительное подведение единичного под всеобщее, а принципиально иное понимание целостности.

Тип единства, противоположный принудительной субординации «имперского» или «патриархального» типа, основывается на тех принципах и идеалах, которые соотносятся с «Вечной Женственностью». При этом в бинарной оппозиции, каковой является традиционно понимаемый гендерный дуализм, она считается подавленной мужским началом и подчиненной ему. Софийное единство, понимаемое как всеединство, должно преодолеть гендерный дуализм, сделав мужское и женское начала равноправными, но не тождественными друг другу.

В результате возникают предпосылки всеединства, с которым связываются надежды на то, что оно будет не принудительным, а свободным, неиерархическим типом упорядочения множества и сведения его к единству. Эта логика привлекает внимание к критике принципа иерархии в современной философии и вытекающими из нее попытками исключения бинарных оппозиций. При этом наиболее близкой к рассматриваемой проблеме представляется критика концепции иерархии в гендерном контексте.

Эта критика исходит из того, что «... иерархическое упорядочение имеет одну общую черту с оппозицией – жесткость, негибкость, объективной целью которой является поддержание порядка. <...> Но отсюда следует, что иерархическое упорядочение влечет за собой некоторое подавление посредством устранения одного из двух членов. <...> Триумфальное явление истины ясно видно в дихотомии мужчина/женщина. Хотя доминирование преобладающего члена «мужчина» содержит в себе обещание независимости, автономия никогда не может быть достигнута. Поскольку побеждающий член никогда не отделяется от подавленного, напряжение между ними сохраняется постоянно, вечно» [32, с. 26].

Именно в противовес бинарной логике метафизики была создана модель софийного единства, однако, несмотря на некоторое сходство с современной критикой бинаризма в гендерном контексте, она исходит из других предпосылок и преследует другие цели. И у Данте, и у Соловьева она стала основой определенных социально-политических проектов<sup>22</sup>, ориентированных на построение такого гармоничного общества, которое должно, тем не менее, сохранять свои внутренние различия и быть способным к усложнению своей структуры. Можно спорить об обоснованности, реалистичности, или утопичности этих проектов, но невозможно отрицать их продолжающееся, хотя и преимущественно косвенное влияние на философскую мысль.

<sup>22</sup> См.: Прибыткова Е.А. Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьев // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 4–23 [33].

## Список литературы

1. Pelikan J. *Eternal Feminines. Three Theological Allegories in Dante's "Paradiso"*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 1990. XVI, 144 p.
2. Scott J.A. *Understanding Dante*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004. XXXI, 466 p.
3. Данте Алигьери. *Божественная комедия* / пер. М. Лозинского. М.: Наука, 1967. 628 с.
4. Фома Аквинский. *Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43* / пер. С.И. Еремеева, А.А. Юдина. Киев: Эльга; Ника-центр; М.: Элькор-МК, 2002. 560 с.
5. Данте Алигьери. *Пир* // Данте Алигьери. *Малые произведения*. М.: Наука, 1967. С. 112–269.
6. Данте Алигьери. *Письмо к Кан Гранде делла Скала* // Данте Алигьери. *Малые произведения*. М.: Наука, 1967. С. 384–394.
7. Eco U. *The Limits of Interpretation*. Bloomington, IN; Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1990. VI, 296 p.
8. Гвардини Р. «Божественная комедия» Данте: Ее основные религиозные и философские идеи / пер. с нем. и предисл. А.В. Перцева. СПб.: Владимир Даль, 2020. 498 с.
9. Данте Алигьери. *Монархия* // Данте Алигьери. *Малые произведения*. М.: Наука, 1967. С. 305–362.
10. Жильсон Э. *Данте и философия* / пер. с фр. Г.И. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 384 с.
11. Ferrante J.M. *The Political Vision of the Divine Comedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. IX, 393 p.
12. Scott J.A. *Dante's Political Purgatory*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1996. IX, 295 p.
13. Davis C.T. *Dante and the Empire* // *The Cambridge Companion to Dante*. 2nd ed., ed. by R. Jacoff. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007. P. 257–269.
14. Stone G.V. *Dante's Pluralism and the Islamic Philosophy of Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 326 p.
15. Булгаков С.Н. *Владимир Соловьев и Анна Шмидт* // Булгаков С.Н. *Тихие думы* / сост. подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; послесл. К.М. Долгова. М.: Республика, 1996. С. 51–82.
16. Лосев А.Ф. *Владимир Соловьев и его время* / предисл. А.А. Тахо-Годи. 2-е изд., исправл. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.
17. Соловьев В.С. *Оправдание добра* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 1* / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
18. Helleman W.E. *Solovyov's Sophia as a Nineteenth Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2010. XVIII. 403 p.
19. Соловьев В.С. *Чтения о Богочеловечестве* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2*. М.: Правда, 1989. С. 3–172.
20. Соловьев В.С. *Смысл любви* // Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т. Т. 2* / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
21. Лосский В.Н. *Спор о Софии* // Лосский В.Н. *Боговидение* / пер. с фр. В.А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 10–108.
22. Флоренский П.А. *Столп и утверждение истины (I)*. М.: Правда, 1990. XVI. 490 с.
23. Булгаков С.Н. *Свет невечерний: Созерцания и умозрения* // *Первообраз и образ: сочинения в 2 т. Т. 1* / подгот. текста, вступ. статья И.Б. Роднянской, коммент. В.В. Сапова, И.Б. Роднянской. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС»; М.: Искусство, 1999. 416 с.
24. Vattimo G. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Trans. by C. Blamires with the assistance of T. Harrison. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993. VIII. 192 p.
25. Barker C. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London, Thousand Oaks, CA; New Delhi: SAGE Publications, 2003. XXIV. 484 p.

26. Laruelle F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-philosophy*. Translated from French by R. Gangle. London; New York: Continuum, 2010. XXII. 228 p.
27. Dunn R.G. *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press, 1998. X. 291 p.
28. Hall S. The Question of Cultural Identity // Hall S., Held D., and T. McGrew (eds). *Modernity and Its Futures*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992. P. 273–316.
29. Couliano I.P. *Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism* // Kippenberg H.G. (ed.). *Struggles of Gods*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton, 1984. P. 65–98.
30. Lloyd G. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. London: Routledge, 1993. XXII. 147 p.
31. Bannet E.T. *Postcultural Theory: Critical Theory after the Marxist Paradigm*. Basingstoke; London: Macmillan, 1993. XII. 226 p.
32. Prokhovnik R. *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*. London; New York: Routledge, 1999. X. 197 p.
33. Прибыткова Е.А. Христианство и империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 1(21). С. 4–23.

## References

### (Sources)

#### *Collected Works*

1. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 3–172.
2. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [The Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–580.
3. Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi* [The Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 493–547.

#### *Individual Works*

4. Dante, Alig'eri. *Bozhestvennaya komediya* [The Divine Comedy]. Moscow: Nauka, 1967. 628 p.
5. Dante, Alig'eri. *Monarkhiya* [The Monarchy], in Dante, Alig'eri. *Malye proizvedeniya* [Minor Works]. Moscow: Nauka, 1967, pp. 305–362.
6. Dante, Alig'eri. *Pir* [The Banquet], in Dante, Alig'eri. *Malye proizvedeniya* [Minor Works]. Moscow: Nauka, 1967, pp. 112–269.
7. Dante, Alig'eri. *Pis'mo k Kan Grande della Skala* [The Letter to Can Grande della Scala], in Dante, Alig'eri. *Malye proizvedeniya* [Minor Works]. Moscow: Nauka, 1967, pp. 384–394.

### (Articles from Scientific Journals)

8. Pribytkova, E.A. *Khristianstvo i imperiya: Foma Akvinskiy, Dante, Vl. Solov'ev* [Christianity and Empire: Thomas Aquinas, Dante, Vl. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 1(21), pp. 4–23.

### (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

9. Couliano, I.P. *Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism*, in Kippenberg, H.G. (ed.). *Struggles of Gods*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton, 1984, pp. 65–98.
10. Davis, C.T. *Dante and the Empire*, in *The Cambridge Companion to Dante*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007, pp. 257–269.

## (Monographs)

11. Bannet, E.T. *Postcultural Theory: Critical Theory after the Marxist Paradigm*. Basingstoke; London: Macmillan, 1993. XII, 226 p.
12. Barker, C. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London; Thousand Oaks, CA; New Delhi: SAGE Publications, 2003. XXIV, 484 p.
13. Bulgakov, S.N. Svet nevecherniy: Sozetsaniya i umozreniya [The Unfading Light: Contemplations and Speculations], in Bulgakov, S.N. *Pervoobraz i obraz: sochineniya v 2 t., t. 1* [Preimage and Image: Works in 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: OOO "INAPRESS"; Moscow: Iskusstvo, 1999. 416 p.
14. Bulgakov, S.N. Vladimir Solov'ev i Anna Shmidt [Vladimir Soloviyov and Anna Schmidt], in Bulgakov, S.N. *Tikhie dumy* [Quiet Meditations]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 51–82.
15. Dunn, R.G. *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis, MN; London: University of Minnesota Press, 1998. X, 291 p.
16. Eco, U. *The Limits of Interpretation*. Bloomington, IN and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1990. VI, 296 p.
17. Ferrante, J.M. *The Political Vision of the Divine Comedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. IX, 393 p.
18. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhenie istiny (I)* [The Pillar and Ground of Truth (I)]. Moscow: Pravda, 1990. XVI, 490 p.
19. Foma Akvinskiy. *Summa teologii. Ch. 1. Voprosy 1–43* [Synopsis of Theology. Part 1. Questions 1–43]. Kiev: El'ga; Nika-Tsent; Moscow: El'kor-MK, 2002. 560 p.
20. Guardini, R. *«Bozhestvennaya komediya» Dante: Ee osnovnye religioznye i filosofskie idei* [Dante's "Divine Comedy": Its Main Religious and Philosophical Ideas]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2020. 498 p.
21. Hall, S. *The Question of Cultural Identity. Modernity and Its Futures*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992, pp. 273–316.
22. Helleman, W.E. *Solovyov's Sophia as a Nineteenth Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2010. XVIII, 403 p.
23. Laruelle, F. *Philosophies of Difference: A Critical Introduction to Non-philosophy*. Translated from French by R. Gangle. London; New York: Continuum, 2010. XXII, 228 p.
24. Lloyd, G. *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. London: Routledge, 1993. XXII, 147 p.
25. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Times]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 617 p.
26. Losskiy, V.N. *Spor o Sofii* [The Controversy about Sophia], in Losskiy, V.N. *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow: AST, 2006, pp. 10–108.
27. Pelikan, J. *Eternal Feminines. Three Theological Allegories in Dante's "Paradiso"*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 1990. XVI, 144 p.
28. Prokhovnik, R. *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*. London; New York: Routledge, 1999. X, 197 p.
29. Scott, J.A. *Dante's Political Purgatory*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1996. IX, 295 p.
30. Scott, J.A. *Understanding Dante*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004. XXXI, 466 p.
31. Stone, G.B. *Dante's Pluralism and the Islamic Philosophy of Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2006. 326 p.
32. Vattimo, G. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1993. VIII, 192 p.
33. Zhil'son, E. *Dante i filosofiya* [Dante and Philosophy]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2010. 384 p.