

УДК 1(091)

ББК 87(3)

МИФОЛОГЕМА СОФИИ В КОНТЕКСТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА*

С.В. Кузнецова

Аннотация. В статье рассматривается мифологема Софии (Божественной Премудрости) в контексте отечественной философии всеединства. Автор проводит сравнительный анализ понятия София в учениях В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, отмечая общее и особенное в ее трактовке русскими мыслителями. Представлены различные подходы к определению Софии, исследовано ее соотношение с понятием мировой души. Подчеркивается, что русские философы использовали мифологему Софии для выражения принципа всеединства, соотношения единого и многого, идеального и реального, актуального и потенциального. По мнению автора, введение мифологемы Софии в решение онтологических вопросов, позволило отечественным философам уйти от абстрактных трактовок бытия.

Ключевые слова: мифологема Софии, душа мира, всеединство, всеединое сущее, абсолютное.

THE MYTHOLOGEME OF SOPHIA IN THE CONTEXT OF THE NATIONAL PHILOSOPHY OF UNITY

S.V. Kuznetsova

Abstract. The article deals with the mythologeme of Sophia (Divine Wisdom) in the context of the national philosophy of all-unity. The author gives comparative analysis of the concept of Sophia in the teachings of V. Solovyev, E.N. Trubetskoy, S.N. Bulgakov, noting the general and special in its interpretation by Russian thinkers. The article presents different approaches to the definition of Sophia, and studies its relationship with the concept of the world soul. It is emphasized that Russian philosophers used the mythologeme of Sophia to express the principle of all-unity, the unity of the all and many, ideal and real, actual and potential. The author believes that the introduction of the mythologeme of Sophia in the solution of ontological questions, allowed national philosophers to move away from abstract interpretations of the existence.

Keywords: mythologeme of Sophia, soul of the world, all-unity, all-unity-essence, absolute.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Русская философская мысль XIX – первой четверти XX века в философско-историческом и антропологическом аспектах», № 15-03-00761.

В отечественной метафизике всеединства мифологема Софии (Божественной Премудрости) является центральным понятием, раскрывающим онтологический принцип единства множества. Вопросы онтологии, гносеологии, антропологии, истории в трудах отечественных философов всеединства рассматриваются в тесной связи с их софиологическими построениями.

Вслед за Соловьевым, которого профессор П.П. Кудрявцев не без основания назвал вождем и вдохновителем русских софийцев [1, с. 73], к мифологеме Софии обращались многие отечественные философы (Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин). Каждый из русских мыслителей вкладывал в мифологему Софии свой (порой весьма противоречивый) внутренний смысл. По замечанию И.И. Семаевой, развитие софиологической тематики русскими философами было столь своеобразно, что позволяет говорить как о софиологии персоналий (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков), так и об оригинальных и самостоятельных ее версиях [2, с. 45].

Нередко София рассматривалась как посредница между Богом и миром: то она приближалась к понятию мировой души или отождествлялась с ней, то сливалась с Логосом (Вечным Словом). Однако, как отмечают современные исследователи, для многих вопрос о Софии остается неясным и по сей день [3, с. 69].

В сущности, идея Софии не является порождением собственно русской философской мысли. Истоки ее уходят в глубину веков – текстам Ветхого и Нового Заветов, философии неоплатонизма и гностицизма, немецкой

мистике XVI–XVII столетий. Богословы выделяют в истории софиологии следующие этапы: софиологические построения дохристианских мыслителей (мистические движения в эллинизме); софиологические построения гностиков; христианскую софиологию [4, с. 145]. В этой связи возникает вопрос: считать ли Софию строго богословским термином? Положительный ответ на него, как не без основания заметил С.С. Аверинцев, закрывает всякую «софиологическую» проблематику. Следуя Библии (1 Кор. 1:24), София есть лишь имя, титул Христа и, по утверждению С.С. Аверинцева, переходит исключительно в ведение христологии [5, с. 255]. Поэтому актуален вопрос не только о дефиниции Софии русскими мыслителями, но и необходимости ее «вписывания» в их метафизические построения.

В «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьев рассматривает Софию как идеальное человечество и отождествляет ее с душой мира, которая, характеризует сущность второго (становящегося) абсолютного. С одной стороны, София – это образ идеального человечества, и, как всякий идеал, должен быть реализован только в будущем. С другой стороны, тождество Софии с душой мира допускает процесс Ее (Софии – С.К.) изменения и становления во времени. Исходя из соотношения двух абсолютных, второе абсолютное включается Соловьевым как *иное* в Абсолютное первое (Всеединое). В таком случае необходимо предположить, что процессу развития подвержено и само Всеединое Сущее, однако это противоречит его сущности как Абсолютного.

В.С. Соловьев наделял мировую душу свободой воли, результатом кото-

рой и явилось отпадение мира от божества и распад на множество элементов. Из тождества Софии и мировой души следует, что она может отделяться от Творца, нарушая тем самым Его целостность и полноту, что, безусловно, противоречит христианскому учению о Боге. Здесь явно можно уловить гностические мотивы в построениях философа. У гностиков София являет собой самый младший эон божественной плеромы (целостности) и, отделяясь от нее, проходит процесс развития с последующим в нее возвращением.

Так что же все-таки представляет собой София? Если она является идеальным первообразом человечества, то не может выражать его земной сущности. Если софийность мира есть цель его развития, то Премудрость не может быть душой несовершенного мира. Если София-Мудрость есть качество Бога, то она не может ни отделяться, ни отпадать от него. У В.С. Соловьева, с точки зрения А.Ф. Лосева, можно выделить не менее десяти аспектов Софии, что указывает на ее своеобразную полифоничность в учении философа. В.С. Соловьев шел от Абсолютного, Божественного аспекта трактовки Софии к национальному русскому. В русской традиции под именем Софии понимается социальное воплощение Божества во Вселенской Церкви [6, с. 250].

Что же являют собой эти аспекты Софии, не противоречат ли они друг другу? Если вычленим каждый из них в отдельности и рассматривать как эклектическое соединение элементов вне целого, а также исследовать вне контекста учения о Всеедином Сущем, то полного восприятия Софии мы не получим. Но ведь можно рассматривать Софию как единую

во множестве, являющуюся в реальности в своем бесконечном многообразии. Поэтому с философской точки зрения, противоречия в аспектах Софии – нет, и она наилучшим образом выражает сущность соловьевского принципа всеединства. По сути, Соловьев намеренно отходил от чисто религиозного понимания Софии, успешно вписав мифологему в философское учение о Всеедином Сущем.

Е.Н. Трубецкой, следуя христианскому пониманию Софии, выступил с критикой софиологии С.В. Соловьева. София в учении Трубецкого трактуется как мир вечных идей или первообразов, которые были положены Богом в основу творения. Заметим, что аналогия этих первообразов с миром идей (эйдосов) Платона здесь не допустима. Взгляды Трубецкого близки ветхозаветному пониманию Софии. На различия греческой и библейской традиции указывал С.С. Аверинцев, подчеркивая, что понятие Софии (Мудрости) в истории греческой мысли оставалось лишь понятием, лишенным личностных моментов. Напротив, в библейской традиции Премудрость с необходимостью имеет личностный, «ипостасный облик». Так, в книге Притчей Соломоновых Божественная Премудрость говорит: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони», «от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» (Притч. VIII, 22).

В библейских текстах София выступает как личность, подобно Богу, она неотделима от Него, и потому, так же, как и Творец, являет собой первообраз для всего материального. Поэтому Трубецкой мыслил Софию не только как неотделимую от Бога силу, но и как неотъемлемое от Него качество.

Согласно Библии, Премудрость принадлежит Богу от века, следовательно, не может отпадать или отделяться от Него. А.Ф. Лосев прав, утверждая, что Трубецкой ограничивается лишь одним толкованием Софии как Божественной Премудрости, что фактически делает ее только одним из атрибутов или качеств Божества.

В отличие от Соловьева, Трубецкой не отождествлял Софию с душой мира. Божественная Премудрость в его учении не являет собой самостоятельную божественную ипостась, она составляет с Творцом органическое единство, обладая поэтому, как и Он, субстанциальной природой. В данном контексте Софию следует понимать не как умопостигаемую логическую категорию, не как «чистую», лишённую какой-либо определенности абстракцию, а как сверхвременную реальность в Боге.

Согласно библейским текстам, Бог творит мир Премудростью Своей, правомерно ли в таком случае говорить о том, что София выражает сущность земного мира, включая и человечество? Утвердительный ответ на данный вопрос, по мнению Трубецкого, с одной стороны, лишает мировой процесс своего смысла, а с другой, признав Софию сущностью становящейся временной действительности, мы а priori наделяем ее всеми атрибутами последней: хаосом, раздробленностью, злом, несовершенством и т.п. Вместе с тем, эти атрибуты не согласуются с божественным статусом Софии. Вывод философа однозначен: не София, а мировая душа являет собой подлинную сущность мира. Вот почему он категорически возражал против абсолютного тождества Софии и мировой души. Именно поэтому Тру-

бецкой, оставаясь в рамках библейской дефиниции Софии, не принял ее отождествления с душой мира в софиологии Соловьева.

Анализ Е.Н. Трубецким соловьевский Софии, как отмечал А.Ф. Лосев, страдает односторонностью [7, с. 569-570]. Критика Трубецким соловьевского учения о Софии вполне объяснима, так как он четко различал понятия Софии и души мира, определяя последнюю как «другую», отличную от Бога реальность. Ему претили те гностические «нотки», которые можно встретить в учении о Софии у Соловьева. Действительно, Трубецкой был критически настроен к гностическому пониманию Софии, как падшей души мира, поскольку оно находилось в противоречии, прежде всего, с библейским учением о Божественной Премудрости.

Характеризуя мировую душу, Трубецкой отмечал, что она двойственна по своей природе и в силу этого может быть устремлена как к Богу, так и к дьяволу, как к добру, так и к злу. Здесь напрашивается, пусть и не прямая, но аналогия с трактовкой души мира у Плотина, который так же указывал на ее двойственность: одна ее часть устремлена к уму, а другая к природе. Весьма интересен в этой связи переход русского философа к теме теодицеии.

Поскольку с христианской точки зрения Бог не может быть источником зла, то правомерно допустить грехопадение именно мировой души. В таком случае, мы получаем весьма логичное объяснение источника всеобщности греха и смерти в раздробленном мире.

Вместе с тем, двойственность, как полагал Трубецкой, не определяет

окончательно сущности мировой души. В своем умопостижимом характере она является, в свою очередь, субъектом двояких возможностей – положительных и отрицательных, преодоление последних и будет означать исполнение задачи вселенной. Суть же первых заключается в том, что мир должен стать «богорождающей» средой. Отсюда явление в мире Богоматери, по убеждению философа, свидетельствует о назначении мира: именно в Богоматери он усматривает положительную потенцию души мира. Причем, русский философ подчеркивал, что подвиг Богоматери не был результатом «божественного фатума» – в его основе лежало свободное самоопределение.

Согласно христианскому учению, Богоматерь – символ материнского начала, через которое все человечество и тварь рождается и одухотворяется в Боге. Именно поэтому выражением души мира является, по мнению Трубецкого, не София (как отмечал Соловьев), а Богоматерь. «...Божественная Мудрость, – писал философ, – не может быть душою развивающейся, становящейся и до совершения своего отдельной от Бога, вселенной. Наоборот, религиозная идея Богоматери имеет к этой вселенной несравненно более непосредственное отношение: она есть высшее откровение того, чем должна быть мировая душа» [8, с. 276]. В слове Богородица, как подчеркивал русский мыслитель, заключена идея, смысл и всеобщее назначение вселенной. Бог, как Безусловное, должен наполнить все собою – в этом выражается конечная цель всего мирового процесса развития. Человечество, по его словам, есть становящаяся Богоматерия, следова-

тельно, именно Матерь Божья является выразительницей истинного существа человечества, «носителем идеи его родовой идеи». Богоматерь, по утверждению философа, есть начало, имманентное всему богочеловеческому генезису. Что же касается Софии, то она, напротив, начало трансцендентное, за пределами миру.

Отметим, что, София в понимании Трубецкого, не тождественна не только душе мира, но и Богоматери. Однако в Православном богослужении София сливается с Богоматерью, на что философ также обращал внимание. Действительно, еще в XII веке чтение из 8-9-й глав Притч было литургически связано с Богородичными праздниками как на Востоке, так и на Западе.

Однако философ указывал, что, с одной стороны, София, как предвечный творческий замысел Божий о мире, трансцендентна миру во времени и поэтому не только от него отлична, но и прямо ему противоположна. С другой стороны, в вечности эта грань между Божественной Премудростью и миром снята. «В вечном покое Божества, – указывал русский мыслитель, – творческий замысел Софии до конца раскрыт и осуществлен» [9, с. 124]. Исполнением этого замысла должно стать всеобщее «обожение» твари, а высшим выражением – человеческое естество Христа – Богоматерь и собранное в единую вселенскую церковь человечество.

София, таким образом, в учении Трубецкого не выражает сущности мировой души, она есть лишь только должное, заданное. Поэтому душа мира и должна соединиться с Софией, осуществить ее в себе. Иными словами, взаимоотношения Боже-

ственной Премудрости и души мира выражены связью потенциальности и актуальности, а не сущности и явления. По аналогии Трубецкой раскрывает связь между Софией и человеком. Божественная Премудрость по отношению к человеку есть лишь должное, но не сущее. София заключает в себе вечную идею человека, однако, она не является ни вечным человеком, ни вечным человечеством. У каждого человека в отдельности, так и у человечества в целом есть своя особая идея в Божественной Премудрости. В противном случае, если ее нет, то «...суетно все наше существование, тщетна самая наша вера в жизнь» [8, т. I, с. 359].

Поскольку София есть для человека (человечества) лишь первообраз, идеал, который необходимо осуществить в будущем, то быть его сущностью она не может. Именно за отождествление идеи человека и человечества с их сущностью Трубецкой подверг критике учение о Софии Соловьева. Главный аргумент Трубецкого заключался в том, что, признав соотношение Софии и человечества как отношения сущности и явления, мы устанавливаем абсолютную зависимость человечества от Бога, лишая его самостоятельности и свободы. Божественная сущность Софии не может быть одновременно и сущностью мира. София есть от века реальная сущность в Боге, в то время как для земного человечества она есть лишь идеал. Софийным человечество должно стать в процессе исторического развития, поэтому ни о каком тождестве его и Софии в рамках земной реальности не может быть и речи.

Сравнивая учения о Софии В.С. Соловьева и Е.Н. Трубецкого, можно за-

метить, что у первого Она многоаспектна, полифонична и не поддается четкой дефиниции. А.Ф. Лосев усматривал за этой «разноречивостью» софийных аспектов у В.С. Соловьева пафос его универсализма [6, с. 252]. Е.Н. Трубецкой, напротив, считал, что учение В.С. Соловьева о Софии из-за своей внутренней противоречивости не согласуется с христианскими положениями о Божественной Премудрости. Е.Н. Трубецкой приемлет для себя лишь те положения соловьевского учения о Софии, которые не идут вразрез с христианским трактовками. По этому поводу отечественный богослов и философ В.В. Зеньковский заметил, что Е.Н. Трубецкой, хотя и принял проблему Софии, тем не менее, отверг софиологию В.С. Соловьева и О.С. Булгакова за пантеистическое смещение Абсолюта и сущности мира [4, т. II, ч. 2, с. 11].

На новый уровень понимания мифологии Софии вышел С.Н. Булгаков. Начиная с философских аспектов Софии, которые нашли отражение в двух фундаментальных работах С.Н. Булгакова: «Философии хозяйства» (М., 1912) и «Свете Невечернем» (М., 1917), он завершил разработку софийной проблематики целостной богословской системой, посвятив ей трилогию «Агнец Божий» (Париж, 1933), «Утешитель», (Париж, 1936), «Невеста Агнца», (Париж, 1945).

В «Философии хозяйства» Булгаков определяет Софию как душу мира (совокупное человечество, то есть трансцендентальный субъект). При этом историческое человечество (эмпирическое выражение трансцендентального субъекта), а в нем и каждая отдельная личность онтологически причастны Божественной Премудрости.

Вопрос о соотношении Софии и мира С.Н. Булгаков, так же как и Е.Н. Трубецкой, рассматривает через категории актуальности и потенциальности. Мир в своей эмпирической действительности софиен лишь потенциально, актуально же он хаотичен. Противоборство в мире двух сил – хаотической и организующей лишь свидетельствует о том, что ранее существовавшее единство Софии было нарушено. Результатом смещения бытия от своего метафизического центра стала его децентрализованность, становление во времени, противоречивость. Отделение мира эмпирического от софийного С.Н. Булгаков определяет во вневременном состоянии (по аналогии с грехопадением Адама). Почему же мир отпадает от Бога? Философ объяснял это наличием у мира свободы. София, согласно его мнению, с одной стороны, полагает свой центр в Боге, а с другой – она свободна сместить этот центр, свободна обнаружить самость, которая составляет темную основу ее бытия, «ее слепую волю к жизни». Мир, так же как и София, впал в состояние неистинности, следовательно, он должен вернуться к своему исконному единству.

По утверждению С.Н. Булгакова, мир есть София в своей основе, но не есть София в своем состоянии. Следовательно, мир, с одной стороны, не может быть отделен от Софии, а с другой – противопоставлен ей. Будучи энтелехией мира, София есть мировая душа, выступающая организующим и связующим началом мировой множественности. Софийность мира для С.Н. Булгакова имеет различие по своей степени и глубине: высшим аспектом является Церковь, Богородица, Небесный Иерусалим,

Новое Небо и Новая Земля; во внешнем аспекте – софийность – это универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, «живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия» [10, с. 197].

По отношению к множественности мира София есть организм идей, в котором содержатся «идейные семена всех вещей», корень их бытия. Божественная Премудрость, с одной стороны, трансцендентна миру, а с другой – присутствует в нем как его основа. Можно ли тогда говорить об имманентности Ее миру? София, с точки зрения философа, выше времени, она находится вне процесса развития, в то же время, ее нельзя отделять от мира, поскольку он без нее не существует. Мир идей актуально содержится в Софии, он есть не только причина «тварного» мира, но и является его нормой. Мир, по С.Н. Булгакову, есть «засеменная идеями», становящаяся София.

В отношении Софии и мира в учении С.Н. Булгакова нет как дуализма, так и абсолютного тождества, хотя элементы пантеизма в его софиологии, безусловно, присутствуют, на что, кстати, указывали Е.Н. Трубецкой и Н.О. Лосский.

Иное понимание Софии встречаем в работе «Свет Невечерний», где Она определяется как «любовь Любви» и поэтому обладает личностью и ликом, то есть являет собой «субъект», «лицо» или «ипостась». Булгаков, однако, делает оговорку, указывая, что Ее ипостасность отличается от ипостасей Святой Троицы, поскольку она есть «особая, иного порядка, четвертая ипостась». Возможно ли в этой связи утверждать, что божественная триипостасность превращается в чет-

вероипостасность? По мнению Булгакова, – нет, ибо София есть начало новой, «тварной многоипостасности». София, по С.Н. Булгакову, находится вне божественного мира, она не входит в его абсолютную полноту, но в тоже время, она допускается в Бога в силу Его любви. Трактовка Софии Булгаковым также многоаспектна: Она и Вечная Женственность, и идеальный умопостигаемый мир, и особая ипостась, и все и всеединое.

Фундаментальные вопросы онтологии: что есть единое, соотношение единого и многого, сущности и явления, идеального и реального, актуального и потенциального – с введением в философию русскими мыслителями мифологемы Софии престаали быть вопросами о «чистых» абстракциях. Образ Софии органично вписался в метафизику всеединства, позволяя вывести обсуждение проблем «чистого» бытия на уровень поиска смысла личностного бытия человека и человечества.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кудрявцев, П.П.* Идея Св. Софии в русской литературе четырех последних десятилетий [Текст] / П.П. Кудрявцев // Христианская мысль. – Киев. – 1916. – № 9.
2. *Семаева, И.И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века [Текст] / И.И. Семаева. – М., 1993.
3. *Гаврюшин, Н.К.* По следам рыцарей Софии [Текст] / Н.К. Гаврюшин. – М., 1998.
4. *Зеньковский, В.В.* История русской философии [Текст] / В.В.Зеньковский. – 1991. – Т. II. – Ч. 2.
5. *Аверинцев, С.С.* София – Логос. Словарь. Дух і Літера. [Текст] / С.С.Аверинцев. – Киев, 2001.
6. *Лосев, А.Ф.* Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева [Текст] / А.Ф. Лосев // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. – М., 1990.
7. *Лосев, А.Ф.* Владимир Соловьев и его время [Текст] /А.Ф.Лосев. – М., 1990. – С. 569-570.
8. *Трубецкой, Е.Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева [Текст] / Е.Н.Трубецкой. – М., 1913. – Т. 2.
9. *Трубецкой, Е.Н.* Смысл жизни [Текст] / Е.Н.Трубецкой. – М., 1918.
10. *Булгаков, С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения [Текст] / С.Н. Булгаков. – М., 1994.

REFERENCES

1. Averincev S.S., *Sofiya – Logos. Slovar. Duh i Litera*, Kiev, 2001. (in Russian)
2. Bulgakov S.N., *Svet nevechernij: Sozercaniya i umozreniya*, Moscow, 1994. (in Russian)
3. Gavryushin N.K., *Po sledam rycarej Sofii*, Moscow, 1998. (in Russian)
4. Kudryavcev P.P., *Ideya Sv.Sofii v russkoj literature chetyrekh poslednih desyatiletij, Hristianskaya mysl*, Kiev, 1916, No. 9. (in Russian)
5. Losev A.F., “Filosofsko-poeticheskij simvol Sofii u Vl. Soloveva”, in: Losev A.F., *Strast k dialektike*, Moscow, 1990. (in Russian)
6. Losev A.F., *Vladimir Solovev i ego vremena*, Moscow, 1990, pp. 569-570. (in Russian)
7. Semaeva I.I., *Tradicii isihazma v russkoj religioznoj filosofii pervoj poloviny XX veka*, Moscow, 1993. (in Russian)
8. Trubeckoj E.N., *Mirosozercanie Vl. Soloveva*, Moscow, 1913, Vol. 2. (in Russian)
9. Trubeckoj E.N., *Smysl zhizni*, Moscow, 1918. (in Russian)
10. Zenkovskij V.V., *Istoriya russkoj filosofii*, 1991, Vol. II, Part. 2. (in Russian)

Кузнецова Светлана Вениаминовна, доктор философских наук, профессор, кафедра философии, Московский педагогический государственный университет, structura_mpgu@mail.ru

Kuznetsova S.V., ScD in Philosophy, Professor, Philosophy Department, Moscow State University of Education, structura_mpgu@mail.ru