

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ И СОФИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

В статье рассматриваются главные аспекты метафизики всеединства В.С. Соловьева. Зрелые представления о богочеловечестве и Софии выдающийся русский мыслитель разработал в своих основополагающих трудах «Чтения о Богочеловечестве» и «Россия и Вселенская Церковь». В статье показывается эволюция учения В.С. Соловьева о Софии, нашедшая отражение в этих трудах.

1. Учение В.С. Соловьева о богочеловечестве и Софии – центральное звено метафизики всеединства

Для В.С. Соловьева сущность христианства коренится в понимании Христа как жизни и Истины. Эту мысль русский философ разворачивает в соответствии со следующей логикой: 1) он показывает (особенно в работах «Чтения о Богочеловечестве» и «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891)), что христианство на протяжении его истории было существенно догматизировано; 2) он полагает, что надо вернуться к подлинному образу христианства, его подлинным целям и задачам. В этом плане он пишет следующее: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» [7, с. 64]. К.В. Мочульский по поводу этой мысли В.С. Соловьева пишет: «В этой сжатой формуле – вершина всего богословского творчества Соловьева» [4, с. 644].

Автор учения о всеединстве полагает, что христианство есть учение и о Боге (Христе), и о человеке, поэтому у него Бог содержит в себе мир и человека изначально. Человек тоже содержит в себе Бога. Исходя из этого, русский философ представляет религиозный вариант развития как совершенствования человечества через ряд ступеней с целью восхождения к стадии слияния человека с Христом, к стадии Богочеловечества. Этот оптимизм В.С. Соловьева не наблюда-

ется только в последней его работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899), в которой его охватывает разочарование и пессимизм при анализе социально-исторических процессов.

«Чтения о Богочеловечестве»

В «Чтениях о Богочеловечестве» еще нет этого пессимизма. Здесь автор данной работы всецело убежден в той цели, к которой идет человек и человечество, – цели преобразования земного мира на началах Божественной справедливости и разумности, на началах Божественного идеала, который олицетворяют Логос и София. Он пишет: «Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно сущего» [7, с. 170]. В этой работе мы находим дальнейшее развитие софиологии В.С. Соловьева после его работ «София» и «Философские начала цельного знания».

В.С. Соловьев понимает онтологический статус Софии иначе, чем Ф. Шеллинг. У русского мыслителя «другое» Бога – это не пустое пространство, не три потенции, а Его Вечноженственное, или София. В.С. Соловьев рассматривает диалектику единого и множественного, и его особенно занимает проблема, как собирается множественное в определенное единство, каково это объединяющее начало. Он показывает, что началом единства может быть только существо универсальное и в то же время индивидуальное. Таким существом является Христос, который является в Божественном организме единящим началом, единством производящим. Но в Божественном организме есть и второе существо, приводящее все к единству. Это единство произведенное, или София. То есть если Логос (Христос) – это абсолютно суще-

ствующее, то София – это содержание или идея абсолютного [10, с. 122-123].

О соотношении Логоса и Софии В.С. Соловьев пишет следующим образом: «И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе, – есть и Логос, и София» [7, с. 164-165]. Божественное начало, «абсолютное» представляет собой высшее единство и сущность мира. Оно является и единством идей. Это единство олицетворяется Христом. Согласно В.С. Соловьеву, вместе с Христом Божественное единство олицетворяет и София, которая едина с Христом (Логосом) в Боге. Но вместе с тем она и отлична от Него, так как является Его идеей, образом, телом и она проявляет себя как связующее звено между Божественной реальностью и тварным миром. София есть идея мира, проект всего тварного, то есть мировая душа. В ней заключена и общая Божественная идея мира, и все конкретные идеи тварных вещей. Божественной идеей мира она связана с Богом, а как совокупность конкретных идей она связана со всем тварным миром.

«София, таким образом, – пишет П.П. Гайденко, – предстает у Соловьева как центральный персонаж тео-космического процесса. Природа ее глубоко двойственна. С одной стороны, она есть вечно-женственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, идеальное человечество, истинная причина творения и его цель.... С другой стороны, София есть единящее начало тварного мира, выступая как живая душа всех единичных тварных существ, или как «первообразное человечество»» [1, с. 57]. «Согласно Соловьеву, – пишет М. Френч, – вселенная – это явленное зеркало творческого замысла Бога, в которое Бог, можно сказать, зрительно вводит (*hineinsieht*) Свои видения и идеи, т. е. весь свой творческий план или же Софию. Само пространство творения мыслится Соловьевым как «другое единство»,

которое Бог отделяет от себя в качестве своего «Вечноженственного»» [10, с. 123]. Таким образом, В.С. Соловьев понимает Софию как Вечноженственное Бога, поэтому он полагает, что для Бога Его другое (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности. На этой основе чистое небытие превращается в «другое» Бога, являющееся, с одной стороны, образом или потенцией всего богатства тварного мира, а с другой стороны, индивидуальным существом, обнимающим собой весь мир, то есть Софией.

Мистический опыт В.С. Соловьева подсказывал ему, что Божественное всеединство существует как индивидуальное существо, с которым можно встретиться, что с ним, по его словам, и происходило. М. Френч пишет: «...Соловьев *знает*, что София – это личностное женское существо, что она – это не только идеальный образ тварности и вселенной, не одна лишь сила, реализующая этот образ, но что возможна встреча с ней лицом к лицу – как с неким Ты, от которого можно получить совет и наставление» [10, с. 125].

Бог, согласно В.С. Соловьеву, содержит в себе два начала: Свое и женское, то есть «другое» Бога (образ мира), побуждающее Его к акту творения мира. Этим «другим» Бога является София, воспринявшая Божественную сущность и стремящаяся реализовать Божественное совершенство в мире, которое она производит во всей полноте существующего многообразия тварных вещей, но прежде всего в человеке, душа которого стремится слиться с мировой душой, а через нее – с Богом. Как живое существо София сливается со Вселенной, выражая собой будущее совершенство, к которому устремляется все существующее. М. Френч резюмирует: «Итак, Соловьев различает три различных аспекта Софии. Она – это:

- 1) другое Божественное единство, Вечноженственное в Боге;
- 2) совершенный план творения, идеально сконструированное творение;
- 3) не идея, но некое живое, реально существующее духовное существо» [10, с. 126-127].

А.Ф. Лосев отмечает, что «...понятие Софии Вл. Соловьев позаимствовал из кабалистической литературы, изучать которую

он и направился в Британский музей» [3, с. 48]. Сам В.С. Соловьев несколько иначе объясняет этот момент: «Говорить о Софии как существенном элементе божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. Мысль о Софии всегда была в христианстве, более того – она была еще до христианства. В Ветхом Завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии. Эта книга не каноническая, но, как известно, и в канонической книге «Притчей Соломона» мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма)... В Новом Завете также встречается этот термин в прямом уже отношении ко Христу (у ап. Павла)» [7, с. 165]. В.С. Соловьев представляет Бога как цельное существо, как организм, который несет в Себе «...свою особенную вечную природу, свой особенный вечный мир» [7, с. 165]. Это означает, что нельзя вводить в Бога природу.

Полнота Божественного содержания, по Соловьеву, проявляется следующим образом: «...абсолютное осуществляет благо через истину в красоте» [7, с. 159]. В полной мере такое понимание Бога представлено в христианстве, то есть в Боге-Троице. В.С. Соловьев исходит из установки, согласно которой вечный божественный мир, то есть мир идей, абсолютно понятен и логически необходим, он не является загадкой для «умозрительного разума». Другое дело – окружающая нас природа, действительный вещественный мир. Это, в понимании В.С. Соловьева, настоящая загадка, которую необходимо решить. Для этого русский мыслитель намечает путь логического выведения «...природного мира явлений из мира божественной сущности», «условного из безусловного» [7, с. 169-170]. Такое выведение возможно, поскольку есть связующее звено между обеими сферами, таким связующим звеном между божественным и природным мирами, согласно В.С. Соловьеву, является человек. «Человек, – пишет он, – совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущнос-

тью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество» [7, с. 170]. К.В. Мочульский по этому поводу замечает: «Соловьев гениально почувствовал неразрывную связь теологии с антропологией» [4, с. 650].

В.С. Соловьев видит в Боге двоякое единство: единство производящее – Слово, Логос, Христос – и единство произведенное – София, которая есть «...начало человечества, есть идеальный или нормальный человек» [7, с. 171]. Христос тоже причастен человеческому началу, Он – Бог и человек и, согласно Священному Писанию, второй Адам. Именно Христос олицетворяет образ идеального человека, поэтому «...София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе» [7, с. 171].

Бог существует субстанциально (скрыто), но проявляет Себя и действует в мире, воспринимающем божественное действие. При этом Он обнаруживает себя через Логос. Центром мира и окружением Бога, по В.С. Соловьеву, является человечество. «Всякая действительность предполагает действие, действие же предполагает реальный предмет действия – субъекта, воспринимающего это действие; следовательно, и действительность Бога, основанная на действии Божиим, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека, и притом *вечно*, так как действие Божие есть *вечно*» [7, с. 172].

Человек вечно есть в Логосе, но это не природный, не эмпирический человек, не физический организм, а идеальный человек. Этим идеальным человеком являются, согласно В.С. Соловьеву, «все человеческие элементы» как единое целое, как «...универсальный и индивидуальный организм... организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира» [7, с. 177]. Этим организмом является София как вечное богочеловечество. В этом смысле русский философ говорит о вечности каждого отдельного человека и вечности всего человечества в Софии. Он пишет: «Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физической

смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно лишь признав, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, – только явление, – признав, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений» [7, с. 178]. В этом рассуждении В.С. Соловьев показал человеческое бессмертие.

Е.Н. Трубецкой считает, что учение о богочеловечестве является центральным и главным во всем учении В.С. Соловьева. Богочеловечество у Соловьева – это адекватное выражение абсолютного первоначала в мире. Задача для русского мыслителя состояла в том, чтобы вывести мир из абсолютного, связать материальный мир с абсолютной идеей [9, с. 325]. Такое выведение было возможно только благодаря человеку, связывающему собой, своим существованием и своим сознанием оба мира. В отношении природного мира человек несет идею всеединства. «В человеке мировая душа находит себя саму, осуществляется как синтез всеобщего и частного» [9, с. 326]. Человек безусловен и вечен не только в Боге, как часть божественного мира, но и в своем сознании, так как он несет идею всеединства. Этот образ всеединства есть высшее выражение мировой души. Благодаря этому человек утверждает себя как единое во всем.

Как выразитель «второго абсолютного», то есть мировой души, человек несет в себе те же противоположности, что и она. С одной стороны, человек – конечное отдельное существо мира, но, как носитель идеи, он – носитель всеединства. Это и делает его посредником между двумя мирами. По своему происхождению человек – природное существо, но он перерастает природу и в сознании своем воспринимает божественную идею и способен реализовать ее в мире, что делает его устройщиком вселенной. «Изначала эта роль, – пишет Е. Трубецкой, – принадлежит мировой душе, но в человеке она впервые получает возможность фактического осуще-

ствления в порядке природы: на этом основании Соловьев называет человечество «центром мира» и «окружностью Божества». Самая мировая душа для него – не более и не менее, как «вечное человечество» [9, с.328].

Все сказанное выше объясняет, почему в мировом процессе центральное место занимают отношения Бога и человека. Бог наполняет мир Собою. «Мировой процесс может иметь смысл лишь постольку, поскольку он осуществляет и воплощает Божественное во всем. Но мир не может прийти к Богу помимо единственного посредника между здешним и безусловным. Только человек – образ Божий – может уготовить в нем среду для боговоплощения» [9, с. 329]. Боговоплощение происходит как вочеловечение Бога. Соединение Божества и человека, действительность Абсолютного и есть Богочеловечество. Отсюда у В.С. Соловьева проистекает идея о двух неразрывно связанных и друг друга обуславливающих абсолютных, которым присуще собственное существование, о чем говорилось выше.

Бог является в мир как действующая творческая сила, сообщающая мировой душе полноту бытия, порождая идею, образ Божества. Мировой процесс проходит в несколько стадий постепенного соединения земного с Божественным: сначала идет космический процесс, завершающийся появлением природного человека, затем начинается исторический процесс, завершающийся появлением человека духовного. К Богочеловеку шла вся история человечества.

Как существо двойственное, содержа в себе и божественное начало и тварное бытие, София, согласно Соловьеву, не определяется ни одним из этих начал и поэтому пребывает свободной, а в качестве свободного существа София отпадает от Бога и утверждает себя за пределами божественного начала. В этом качестве София становится началом зла в мире, в котором отныне наблюдается противоборство множества отдельных эгоистических существ. Это состояние зла должно смениться возвращением отпавшей мировой души в состояние божественного всеединства, по направлению к которому и совершается все мировое разви-

тие. В таком понимании Софии есть определенная проблема, о которой пишет П.П. Гайденко: «Соловьев, однако, не мог не сознавать, что соединяя в Софии божественное и тварное начала, он вынужден, сам того не желая, признать, что в возникновении мира зла и хаоса в определенном смысле повинен сам Бог, во всяком случае, этот падший мир обязан своим появлением разладу в самом Божественном начале» [1, с. 58].

Эту проблему В.С. Соловьев решает в работе «Россия и Вселенская Церковь».

2. Развитие идеи Софии в работе В.С. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь»

Чтобы устранить вышеназванную проблему, В.С. Соловьев в работе «Россия и Вселенская Церковь» иначе объясняет сущность Софии и пути перехода к духовному человечеству. София здесь выступает как Премудрость, как единая божественная субстанция Бога-Троицы. София не есть душа мира, а является устроительницей (художницей) и хранительницей мира. Бог изначально все имеет в Себе в единстве, но в потенции божественная сущность содержит множественность вещей мира. Хаосу мира Бог противопоставляет идею единства. «Каждому проявлению восставшего хаоса Божество должно быть в силах противопоставить не только акт *мощи*, подавляющий противный акт, не только разумное основание или *идею*, уличающую его во лжи и отлучающую его от истинного бытия, но еще и *благость*, его проникающую, внутренне его изменяющую и свободно приводящую его к единству» [5, с. 261].

Эти три момента, направленные против хаоса, и являются проявлениями единой субстанции или Премудрости. По-другому эти три момента В.С. Соловьев называет могуществом, справедливостью и милосердием; или еще реальностью, идеей и жизнью. Но суть остается той же, все это проявление Божественной субстанции. Так В.С. Соловьев переходит к душе мира.

Бог подавляет силу хаоса, озаряет его тьму, проникает бездну. В *могуществе* и *истине* «Бог есть все», в *благости* и любви Он желает, чтобы «все было Богом» [5, с. 262-263], чтобы природа отделилась как «дру-

гое», но вернулась к Нему в виде человека на основе вечного божественного единства. «Внебожественная» природа, или хаос, характеризуется стремлением к раздроблению тела вселенной. И в этом своем качестве природа противостоит миру божественному.

Так и мировая душа является противоположностью (антитипом) существенной Премудрости Божией (Софии). «Эта душа мира, – пишет В.С. Соловьев, – есть тварь и первая из всех тварей, *materia prima* и истинный *substratum* нашего сотворенного мира» [5, с. 266]. Это ложный образ мира, который несет в себе душа мира, как субъект, ставший на ложную точку зрения. Она тоже существует в Боге, но как ложная картина истины, которой предстоит измениться и усовершенствоваться до своего подлинного прообраза – Софии. «В своем качестве чистой и неопределенной мощи, – пишет В.С. Соловьев, – душа мира имеет двойной и изменчивый характер (*αριστος δυος*): она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на ложную точку зрения хаотического и анархического существования, но она может также низвергнуть себя перед богом, свободно привязаться к Божественному Слову, привести все создание к совершенному единству и отождествиться с вечной Премудростью» [5, с. 267].

Внутреннее желание души мира – это желание единства. Свое прошлое она вспоминает как первоначальную поглощенность Вечным Отцом, настоящее характеризуется отделением от Бога, а будущее ожидается как воссоединение с Богом.

Существенная Премудрость Божия, как субстанция Бога, есть актуальное всеединство абсолютного существа и составляет одновременно причину творения и его цель. Это своеобразная энтелехия (хотя этого аристотелевского понятия В.С. Соловьев здесь не употребляет), которая влечет мир к будущему совершенству. Вначале творения Она есть идея мирового единства, в конце времен – это Царствие Божие, единство Бога и всего сотворенного. Душа мира для Софии выступает субстратом реализации Ее замысла. «Χοχμᾶ, Σοφία, Божественная Премудрость, не душа, но ангел-хранитель мира, покры-

вающий своими крылами все создания, дабы мало-помалу вознести их к истинному бытию, как птица собирает птенцов своих под крылья свои» [5, с. 271].

В сфере Божественного Слова и Святого Духа существенная Премудрость предстает как «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи» [5, с. 273]. Она проявляется в Иисусе Христе и получает вселенское распространение в виде Церкви. Е.Н. Трубецкой в связи с этим пишет: «София есть осуществленное всеединство, т. е. единство вечного Божественного космоса. Такое же место принадлежит человеку в становящемся мире: в нем и чрез него все созданное должно прийти к единству с Божеством: ясно, что человек, достигший совершенства, тем самым становится адекватным выражением Софии» [9, с. 348].

Что же касается души мира, то это образ единения в природном мире, но не имеющий божественной сущности, отпавший от Бога, и душе мира необходимо свободно принять Божественное Слово, чтобы вернуться к единству с Ним и вечной Его Премудростью (первообразом Софии).

Вселенская Церковь – это идеальное человеческое общество, являющееся воплощением Софии, где Богу-Отцу соответствует папа римский, Богу-Сыну – христианский царь, а Святому Духу – пророк. Говоря о Востоке и Западе, В.С. Соловьев иначе, чем раньше, понимает их сущность: святое божественное начало олицетворяет Рим (папа), а Восток (царь и пророк) – это дух пророчества. Для установления Вселенской Церкви католицизму необходимо усвоить пророческий дух Востока и откровение Софии.

3. В.С. Соловьев о древнерусских религиозных представлениях о Софии

В.С. Соловьев обращался к идее Софии и в своих размышлениях об обществе. Общество для В.С. Соловьева есть «собираемый организм», причем для него это не абстракция, а живая реальность. Сложность общества не мешает ему, согласно В.С. Соловьеву, быть индивидуальным существом. Русский мыслитель пишет: «...в этом смысле мы признаем человечество как настоящий

органический субъект исторического развития» [6, 2, с. 145]. При этом общество, человечество является более высокой реальностью, чем индивид, нация, государство. В этом он согласен с мнением О. Конта, о котором пишет следующее: «Он понял – один из первых и один из немногих, – что нация в своей наличной эмпирической действительности есть нечто само по себе условное, что она хотя всегда могущественнее и физически долговечнее отдельного лица, но далеко не всегда достойнее его по внутреннему существу, в смысле духовном» [6, 2, с. 567].

В.С. Соловьев при этом отмечает принципиальную важность того момента, что общество является не просто общим понятием, а живой, целостной реальной совокупностью, суммой человеческих единиц [6, 2, с. 568]. На эту целостность в свое время указал О. Конт, и русский мыслитель видит в этом значительную заслугу французского позитивиста. «Конт – и в этом его большая заслуга и слава – яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал это «другое» – собирательное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально, – указал на человечество как на живое положительное единство, нас обнимающее, на «великое существо» по преимуществу, – le Grand Etre» [6, 2, с. 568]. Le Grand Etre – это, в понимании О. Конта, «великое существо», живое действительное существо. В то время как индивид – это абстракция, и В.С. Соловьев полностью с этим согласен, так как «...единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция... такого человека в действительности не бывает и быть не может. И конечно, Конт прав» [6, 2, с. 568].

Согласно В.С. Соловьеву, «великая заслуга безбожника и нехристия Конта перед современным христианским миром» заключается в том, что он в «Великом Существо» угадал Абсолютное человечество, то есть ту цель, к которой стремится развитие всей вселенной. Это стало той причиной, по которой В.С. Соловьев перешел, по его выражению, от «ранней вражды» к Конту к «вечер-

ней любви» к нему же. Русский философ отмечает и еще один весьма важный для него признак «Великого Существа»: «Великое существо Контовой религии кроме своей полной реальности, могущества и мудрости, делающих его нашим Провидением, имеет еще один постоянный признак: оно есть существо женственное. Это не метафора или олицетворение безличного понятия, как различные добродетели, искусства и науки изображаются в классической мифологии под видом женщин» [6, 2, с. 574]. «Ясно, – продолжает В.С. Соловьев, – что речь идет не о понятии, а о существе совершенно действительном и если не совсем личном, в смысле эмпирической человеческой особы, то еще менее безличном. Чтобы сказать одним словом, это существо – сверхличное, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея» [6, 2, с. 575].

Русский мыслитель отмечает, что контовский культ Великого Существа женского рода напоминает средневековый культ Мадонны, что само по себе не очень удивительно, так как О. Конт сформировался в западной культуре. Но удивление нашего мыслителя вызывает сходство идеи О. Конта с некоторыми представлениями древних русичей XI в., о которых французский мыслитель не мог знать. В.С. Соловьев поясняет: «Если бы Конту случилось приехать в старый, заброшенный городок, который некогда был и Новым и Великим, то он мог бы своими глазами увидеть подлинное изображение своего Grand Etre, более точное и более полное, чем все те, которые ему приходилось видеть на Западе» [6, 2, с. 576].

Что же это за изображение, о котором говорит В.С. Соловьев? В силу яркости и целостности этого описания у В.С. Соловьева необходимо привести достаточно большую цитату: «Посреди главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого) мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одеянии, сидящую на престоле. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении, справа Богородица византийского типа, слева – св.

Иоанн Креститель; над сидящею на престоле поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лице нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом книги – Евангелия.

Кого же изображает это главное, срединное и царственное лицо, явно отличное и от Христа, и от Богородицы, и от ангелов? Образ называется образом Софии Премудрости Божией. Но что же это значит? Еще в XIV веке один русский боярин задавал этот вопрос новгородскому архиепископу, но ответа не получил – тот отозвался незнанием. А между тем наши предки поклонялись этому загадочному лицу, как некогда афиняне – «неведомому богу», строили повсюду софийские храмы и соборы, определили празднование и службу, где непонятным образом София Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с нею, ибо ясно, что если бы это был Христос, то не Богородица, а если бы Богородица, то не Христос.

И не от греков приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия, $\eta \Sigma\phi\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, разумелась или как общий отвлеченный атрибут божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия – Логоса. Сама икона новгородской Софии никакого греческого образца не имеет – это дело нашего собственного религиозного творчества. Смысл его был неведом архиереям XIV века, но мы теперь можем его разгадать.

Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета и от родоначальницы Нового, кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину по-

чувствованный и сознанный Конттом, в целостности почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов» [6, 2, с. 576-577].

В дальнейшем софиологию В.С. Соловьева развивали С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и другие русские мыслители. С.П. Заикин по этому поводу пишет следующее: «Ранние работы деятелей русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. свидетельствуют о том, что во Вл. Соловьеве они увидели прежде всего талантливую апологию христианского мирозерцания, предложившего достаточно современную концепцию синтеза всех важнейших начал жизни и знания. Лишь по мере углубления в содержательный строй соловьевской философии им открывалось самое ценное, важное в ней, ее системообразующее основание – идея поступательного преобразования мира, возвращающегося к Богу, – идея, олицетворяемая, или персонафицируемая, Софией, Премудростью Божией» [2, с. 8-9].

Последователи В.С. Соловьева рассматривают проблемы всеединства на почве православия. С.Н. Булгаков в основном разрабатывает богословские вопросы, П.А. Флоренский сосредоточен и на богословских, и на научно-технических, и на философских проблемах, Л.П. Карсавин же остался чисто философским всеединцем. «Добравшись до основополагающей идеи соловьевской философии, они со временем собрались вокруг нее как своего родового ствола, и почти каждый вывел из этого ствола свой, сообразно собственным склонностям, интересам и способностям, побег – богословский (С. Булгаков, П. Флоренский), гносеологический (С. Франк), социально-политический (В. Эрн, В. Свенцицкий)» [2, с. 9].

С.Н. Трубецкой, Л.П. Карсавин и В.Ф. Эрн, продолжая разработку метафизики всеединства, уделяли внимание прежде всего наименее разработанным ее аспектам и категориям, например категории «Логос». Такие же мыслители, как Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, более всего уделяли внимания категории «София».

Список использованной литературы:

1. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия серебряного века / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
2. Заикин С.П. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2000.
4. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: РХГИ, 2000.
5. Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000.
6. Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1-2.
7. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев. – СПб.: Азбука, 2000.
8. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / С.М. Соловьев. – М.: Республика, 1997.
9. Трубецкой Е. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. В 2-х т. Т. 1. – М.: Издание автора, Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1913.
10. Френч М. Лик Софии (глава 4 книги «Премудрость в личности») // Вопросы философии. – 2002. – №1.