

ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ В.С. СОЛОВЬЕВА. В.С. СОЛОВЬЕВ И Ф. ШЕЛЛИНГ

В статье рассматривается формирование философских взглядов самого значительного русского философа – В.С. Соловьева. Выдающийся мыслитель разработал глубокое и оригинальное учение о всеединстве, идею которого он воспринял из разных источников. В статье показывается влияние на В.С. Соловьева идей П.Д. Юркевича и Ф. Шеллинга. Обращение к философии В.С. Соловьева необходимо для каждого поколения россиян, так как она питает всю русскую философскую традицию сегодня так же, как и сто лет назад.

1. Формирование философских взглядов В.С. Соловьева

Софиология русских мыслителей – одна из тем, всегда привлекавших внимание исследователей истории русской философии. Очень непростая, требующая пояснений тема Софии Премудрости Божией не является совершенно оригинальной для русской мысли, если учесть, что ее прообразы можно найти в античном стоицизме и неоплатонизме, в философии гностицизма, каббале, у теософов Беме и Сведенборга, в немецком идеализме и романтизме. Известны также и древнерусские софийные представления.

В XIX веке софиологическая проблематика наиболее ярко представлена трудами В.С. Соловьева. Некоторые исследователи его творчества (Мочульский, Стремоухов) даже считают софиологическую доктрину центром и источником философии В.С. Соловьева. Другие же (С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский) полагают, что хотя софиологической идее должно отводиться вторичное место при установлении корней философии В.С. Соловьева, тем не менее она интересна в связи с исследованиями учения о «всеединстве». Понять же идею «всеединства» именно в ее развитии возможно только если «...принять во внимание ее *софиологический аспект* – здесь лежит, на наш взгляд, ключ к этой диалектике» [4, с. 790].

По мнению В.В. Зеньковского, «ядро» всякой софиологии образуется тремя темами, внутренне соединенными между собой: «А) тема натурфилософии, понимания мира как «живого целого» (то, что ныне называется «биоцентрическим» пониманием мира) и связанного с этим вопроса о «душе мира» и о независимой от времени идеальной «основе» мира, В) тема антропологии,

связывающая человека и тайну его духа с природой и с Абсолютом, и С) наконец, тема о «божественной» стороне в мире, связывающей идеальную сферу в *мире* с тем, что находится «по ту сторону бытия», по выражению Плотина» [4, с. 791].

Учение о Софии В.С. Соловьев рассматривает в таких своих работах, как «Sophie» (1876), «Чтения о Богочеловечестве» (1878-1879), «Россия и Вселенская церковь» (1889), «Смысл любви» (1892-1894), статья о Тютчеве, статья об Алексее Константиновиче Толстом.

Религиозная метафизика всегда занимала значительное место в русской философии. Славянофилы, П.Я. Чаадаев, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский и множество других мыслителей, среди которых особое место занимает В.С. Соловьев, оказавший огромное влияние на последующее развитие русской философии. «Влияние это, – пишет В.В. Сербиненко, – трудно переоценить, вне его непредставима не только последующая метафизика всеединства, но и весь русский религиозно-философский ренессанс, поэзия «серебряного века»... Уже вскоре после кончины мыслителя его имя становится символом духовных исканий эпохи...» [9, с. 9].

В детстве под влиянием своего деда Владимир Соловьев читал жития святых, и это способствовало развитию его религиозного чувства. На этой основе сформировалось у него мистическое отношение ко всему окружающему. У него были видения религиозного плана, и религиозная экзальтация окрашила его главное видение, оказавшее большое влияние на всю его философскую концепцию [7, с. 111]. Об этом видении, перевер-

нувшем его детскую душу, он будет писать в стихотворении «Три свидания» (1898) уже на закате своей жизни:

Алтарь открыт... Но где ж священник, дьякон?
И где толпа молящихся людей?
Страстей поток, – бесследно вдруг иссяк он.
Лазурь кругом, лазурь в душе моей.
Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылась в туман. [2, с. 71]

Некоторое время в юности В.С. Соловьев увлекается материалистическими учениями. Он поступает в 1869 году (ему в это время 16 лет) в Московский университет на историко-филологический факультет, следуя пожеланию своего отца, знаменитого историка С.М. Соловьева. Но на первом же курсе Владимир Соловьев переходит на естественнонаучный (физико-математический) факультет. Его серьезно интересовали философские аспекты естествознания, о чем он пишет в наброске своей автобиографии: «В естественных науках, которым я думал себя посвятить, меня интересовали не специальные подробности, а общие результаты, философская сторона естествознания. Поэтому я серьезно занялся только двумя естественными науками: морфологией растений и сравнительной анатомией» [12, с. 46]. Однако физика и математика не привлекали молодого В.С. Соловьева, и он в 1872 г., как он сам пишет, «...вышел из физико-математического факультета и поступил вольным слушателем на историко-филологический факультет (того же университета)» [12, с. 47].

На филологическом факультете философию читал П.Д. Юркевич. Были и другие преподаватели, но ни один профессор Московского университета не мог увлечь и вдохновить ищущий молодой ум. «Исключение необходимо сделать для П.Д. Юркевича, в котором Соловьев нашел подлинного учителя, единомышленника и руководителя, которому был многим обязан как в своей философии, так и в университетских делах» [12, с. 49]. Теперь его привлекают идеи таких мыслителей, как Б. Спиноза, Дж.С. Милль, А.

Шопенгауэр, Э. Гартман, позднее Ф. Шеллинг, Г. Гегель, под влиянием трудов которых русский философ сформировался как выдающийся мыслитель.

Своим учителем В.С. Соловьев называет Памфила Даниловича Юркевича (1827-1874), который привил молодому философу любовь к религиозной философии и к метафизике. В.В. Сербиненко пишет: «В какой бы роли на протяжении жизни ни выступал Соловьев – публициста, поэта, богослова, ученого, он всегда оставался прежде всего философом, метафизиком. И пробуждению в нем этого метафизического дара в немалой степени способствовал именно Юркевич. Он «заметил» Соловьева и поддержал его. Уже отзыв Юркевича на юношескую работу Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве» свидетельствует, что учитель видел в своем ученике не только основательного и талантливого исследователя древнейших форм религиозного сознания, но и уже достаточно оригинального мыслителя» [9, с. 10].

Юркевич много сделал для того, чтобы в жесткой полемике с материализмом и односторонним рационализмом отстоять приоритет в философии метафизических вопросов и религиозные ценности. Это был высокоэрудированный философ. По свидетельству Г.Г. Шпета, именно Юркевичу в 1861 году предложили возглавить кафедру философии в Московском университете, так как он в это время был единственным «...достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной заграничной командировки университетскую кафедру» [14, с. 48]. Юркевич очень рано умер, и В.С. Соловьев следовал всю жизнь духовному завещанию Юркевича. Главной своей задачей он считал защиту и развитие метафизики. После смерти учителя он занял его место на кафедре философии Московского университета и всегда говорил о том, что он следует тому направлению в философии, которое задал Юркевич, то есть В.С. Соловьев считал себя преемником Юркевича.

В 1873 году В.С. Соловьев подает прошение об увольнении его из числа студентов и в июне сдает экзамены на степень кандидата историко-филологического факультета.

Осенью того же года новоиспеченный кандидат университета поступает вольнослушателем в Московскую духовную академию, где у него пробуждается интерес к учению о Софии. П.А. Флоренский об этом пишет следующим образом: «Владимир Соловьев был близок с Д.Ф. Голубинским, сыном знаменитого протоиерея-философа Ф.А. Голубинского. Последний же, как выясняется, глубоко выносил в себе идею *Софии*, которая перешла от него к Бухареву. Д.Ф. Голубинский, чтитель памяти и идейных заветов отца своего, вероятно, сообщил ее и Соловьеву. Нужно думать, что именно из академии, по-видимому, вынес эту идею Соловьев, так как после академии он специально посвящает себя поискам литературы в этом направлении (путешествие за границу)» [12, с. 69].

Однако С.П. Заикин предлагает свою версию того, где и как В.С. Соловьев воспринял идею Софии. Он полагает, что сам переезд В.С. Соловьева в Московскую духовную академию в Сергиевом Посаде был результатом уже сложившихся интересов. Заикин отмечает, что об этом свидетельствуют письма В.С. Соловьева кузине, а также содержание работы В.С. Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве», в которой идея софийности уже представлена, а работа в общих чертах сложилась летом 1873 года до его переезда в Сергиев Посад [3, с. 14].

В Московской духовной академии осенью 1873 года В.С. Соловьев завершил работу над своим первым философским сочинением под названием «Мифологический процесс в древнем язычестве». Там же были написаны и две первые главы его магистерской диссертации, которые тоже были напечатаны в начале 1874 года. Работа «Мифологический процесс в древнем язычестве» и две первые главы «Кризиса западной философии», а также перевод В.С. Соловьевым работы И. Канта «Пролегомены» были высоко оценены Юркевичем, который понял, что перед ним блестящий молодой философ, а это «...дало возможность П.Д. Юркевичу внести 18 марта 1874 г. в Московский историко-филологический факультет предложение об оставлении Соловьева при университете и командировании его за границу» [12,

с. 71]. В.С. Соловьев начал подготовку к защите магистерской диссертации и 24 ноября 1874 г. с блеском защитил ее в Петербургском университете.

Молодой философ в отношении к материализму был критичен так же, как и его учитель, но он полагал, что в отношении материализма его учитель проделал необходимую критическую работу, поэтому еще более критичен он был к позитивизму. Уже в первой своей значительной философской работе – магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874) – В.С. Соловьев указывает на ограниченность позитивизма, научного и философского рационализма, который иссушает душу человека, и говорит о необходимости христианской веры, на основе которой только и может возродиться человечество. В.С. Соловьев, характеризуя суть позитивизма, в своей диссертации сразу же показывает его антиметафизическую направленность. Он пишет: «Основной принцип, сущность позитивизма состоит в том, что, кроме наблюдаемых явлений как внешних фактов, для нас ничего не существует, так что относительное познание этих явлений составляет единственное действительное содержание человеческого сознания; все же остальное для позитивизма совершенно чуждо и недоступно... Поэтому он в религии должен видеть только мифологические объяснения внешних явлений, а в метафизике – их абстрактные объяснения» [11, 2, с. 137].

Русский философ считал причиной появления и широкого распространения позитивизма весь ход развития западноевропейской философской мысли под знаком рационализма от Аристотеля до Гегеля. Поэтому появление позитивизма стало неизбежным. Позднее В.С. Соловьев давал в целом положительную характеристику философии О. Конта, но он никогда не мог согласиться с игнорированием в русле позитивизма метафизических, духовно-нравственных и ценностных вопросов. В.В. Сербиненко по этому поводу пишет: «В. Соловьев, так же как русские религиозные мыслители до него – славянофилы А. Хомяков и И. Киреевский, – усматривал главную причину (позитивизма. – Т.П.)

в европейском философском рационализме. В диссертации он критически анализировал различные варианты и этапы последнего: от Аристотеля и схоластов до Гегеля. Как и славянофилы, Соловьев высоко оценивал путь, пройденный западной философской мыслью, но так же, как и они, считал, что лежащее в ее основе «раздвоение между личным мышлением» философов и «общенародную верою» должно быть преодолено» [10, с. 119].

Метафизические вопросы раскрывают полноту мира и жизни, и игнорирование этих вопросов есть замыкание познающего субъекта в себе самом и уход от жизни в абстракции. Философия А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, согласно В.С. Соловьеву, была попыткой преодоления рационалистического тупика, в котором оказалась западноевропейская философия. Но и они не смогли предложить выхода из тупика, так как их философия была замкнута в пределах познающего сознания, закрыв тем самым себе выход к миру. В.С. Соловьев отмечает, что Декарт, Кант и Конт понимают мир как явление, данное нашему сознанию, а Шопенгауэр рассматривает мир как представление, что то же самое. Все эти мыслители рассматривали мир как внешний опыт. «Но с другой стороны, – пишет В.С. Соловьев, – столь же несомненно, что мир вообще не есть только мое представление, а имеет самобытную сущность независимо от моего сознания. Но в непосредственном внешнем опыте эта сущность не дается, ее нужно *найти*, и это изыскание есть дело метафизики вообще» [11, 2, с. 50].

В этот период он остро осознает, что современное ему состояние общества говорит об отчуждении разума от христианства по причине того, что оно до сих пор было облечено в несоответствующую ему форму, и настало время возродить подлинное христианство. В одном из своих писем он пишет: «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную, безусловно, форму... Представь себе, что некоторая, хотя бы небольшая часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования, –

долго ли устоят неправда и зло в мире! Но до этого практического осуществления христианства в жизни пока еще далеко. Теперь нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением. Это мое настоящее дело» [8, с. 88]. Такова постановка вопроса о своем предназначении у молодого философа, то есть он осознает, что должен посвятить себя поиску и выражению христианской (ее он понимал как общечеловеческую) истины.

От П.Д. Юркевича В.С. Соловьев воспринял интерес и к мистицизму. Учитель поручил ему разобраться в различных мистических учениях, оккультизме и спиритизме, но не ради того, чтобы превратить своего ученика в мистика, а с целью изучения мистического опыта и углубления при его помощи философской метафизики. Первое время В.С. Соловьев испытывал интерес к спиритизму и даже пытался после смерти Юркевича вызвать его дух в ходе спиритического сеанса. Но мистиком и спиритом он не стал, а всегда оставался философом, о чем свидетельствует А.Ф. Лосев [6, с. 604-623].

П.Д. Юркевичу В.С. Соловьев обязан, во-первых, своим пониманием задач философии как «целостного мирозерцания» и «дела человечества» в отличие от частнонаучного знания, во-вторых, пониманием человека как существа метафизического. В философии, согласно Юркевичу и В.С. Соловьеву, происходит встреча веры и знания. Об этом В.С. Соловьев писал в работах «София» и «Теоретическая философия» (1899), а также говорил в лекции «Исторические дела философии» (1880).

В 1875 году талантливый молодой философ отправляется в научную командировку в Англию, где в библиотеке Британского музея изучает труды мистиков Якоба Беме и Сведенборга, а также каббалу. В Лондоне В.С. Соловьев охладел к спиритизму, так как английский спиритизм показался ему вульгарным и шарлатанским [9, с. 12-13]. Здесь его посетило второе видение, под влиянием которого он поехал в Египет. М. Френч пишет: «Соловьев претендует на то, что трижды за свою жизнь он реально встречал это существо – Софию» [13, с. 125]. Первый раз

она явилась девятилетнему В.С. Соловьеву в церкви. Второй раз встреча произошла в библиотеке Британского музея, и он услышал ее голос «В Египте будь!». Этим и объясняется его неожиданный отъезд из Лондона в Египет. И, наконец, в Египте на пути из Каира в Фиваиду случилось третье видение на рассвете после встречи с бедуинами-разбойниками. В «Трех видениях» он рассказывает о нем:

Что есть, что было, что грядет во веки –
Все обнял тут один недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.
Все видел я, и все одно лишь было –
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, –
Передо мной, во мне – одна лишь ты. [2, с. 75]

Свое первое сочинение о Софии В.С. Соловьев начал писать в Лондоне в виде первых набросков и продолжил над ним работу во время египетского путешествия в 1876 году, находясь в Каире, а затем уже в Италии (в Сорренто). Этой работе двадцатитрехлетний философ придавал большое значение и первоначально хотел назвать ее «*Les principes de la religion universelle*» (Начала вселенской религии), затем он остановился на названии «*Sophie*» (София) [12, с. 108]. Начинается это произведение в виде диалога между философом и Софией по проблеме истинной вселенской религии, проблеме абсолюта и бытия, затем В.С. Соловьев переходит к монологу и рассматривает космический и исторический процессы.

Идеи, высказанные в этой работе еще в мистической форме (в виде сочетания каббалы и теософии), В.С. Соловьев в дальнейшем очищает от мистики и развивает на философской основе в работах «Философские начала цельного знания» (1877), «Чтения о богочеловечестве», «*La Russie et l'Eglise universelle*» («Россия и вселенская церковь». Третья часть) и «Смысл любви».

Работу «София» В.С. Соловьев первоначально собирался издать на французском языке, затем намеревался получить за нее докторскую степень, но, поразмыслив, решает представить в качестве докторской диссер-

тации «Философские начала цельного знания», однако, пересмотрев и это свое решение, В.С. Соловьев не заканчивает эту работу и пишет в качестве докторской диссертации более академическую работу «Критика отвлеченных начал» (1880).

«Философские начала цельного знания» остались незаконченными (написано всего пять глав), они связывают «Софию» и «Чтения о богочеловечестве». Этой работе А.Ф. Лосев отводит важное место в философском наследии В.С. Соловьева. «Несмотря на нечеткую терминологию, трактат «Философские начала цельного знания» дает нам ценные сведения о творческой эволюции философского мышления Вл. Соловьева», – пишет Лосев [5, с. 103-104].

В первой главе «Философских начал цельного знания», которая называется «Общеисторическое введение (О законе исторического развития)», В.С. Соловьев осмысливает в философском плане те идеи, которые он уже высказывал во втором диалоге «Софии» («Процесс исторический»). Смысл истории, по В.С. Соловьеву, заключается в развитии человечества на основе христианских начал. Христианская церковь пыталась одухотворить государство на Западе, но компромисса между ними не получилось, что привело к беспрестанной борьбе. Этапы этой борьбы: катаризм (альбигойство), протестантизм, рационализм Просвещения, позитивизм, социализм. Запад пришел, по мнению В.С. Соловьева, к сомнительному результату в виде социального атомизма и позитивизма. Восток же уничтожил самостоятельность человека.

Необходима третья сила, которая проложит путь между Востоком и Западом и соединит божеское и человеческое. Этой силой является русский народ. «Задача России – создание цельного знания, свободной теософии, где рациональное и эмпирическое не упразднены, а подчинены мистическому началу цельного общества или свободной теократии, где церковь не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности» [12, с. 135-136].

Обозначая главную тему философского творчества В.С. Соловьева, Н.О. Лосский пишет, что «...философскую систему Соловьева следует назвать философией вечной женственности» [7, с. 113]. Образ «вечной женственности» сопровождал Соловьева всю жизнь и был запечатлен им в его философии и поэзии, повлияв на творчество поэтов-символистов. «Учение о Софии, «душе мира», «вечной женственности» – существенный элемент его философской системы, но одновременно – важнейшая особенность личного духовного опыта философа, «мистическая» сторона его мировоззрения» [10, с. 121].

О философском развитии В.С. Соловьева, которое проходит в три периода, Н.О. Лосский пишет следующим образом: «...в первый период интересы Соловьева сосредоточиваются главным образом в области теософии, т.е. христианском учении, во второй – в области теократии и, наконец, в третий – в области теургии.

В первый период Соловьев надеялся, что осуществление Софии, мудрости бога в мире, может быть достигнуто посредством христианской теософии, т.е. через познание бога и его отношения к миру. Основные сочинения этого периода: «Чтения о Богочеловечестве» и «Религиозные основы жизни». Во второй период (после 1882 г.) Соловьев возлагал надежды на преобразование человечества посредством теократии, т.е. через создание справедливого государства и справедливого общественного порядка, которые осуществят христианские идеи. Основные работы Соловьева в этот период: «Великий спор и христианская политика», «История и будущность теократии», «La Russie et l'Eglise Universelle» («Россия и Вселенская церковь») и «Национальный вопрос в России». Наконец, в третий период, который начался приблизительно с 1890 г., Соловьев был всецело занят теургией, т.е. мистическим искусством, создающим новую жизнь согласно божественной истине. Основные работы Соловьева этого периода: «Оправдание добра» и «Смысл любви». В последней своей работе «Три разговора» Соловьев покончил с утопическими надеждами на достижение идеалов добра в земной жизни» [7, с. 127-128].

Согласно В.С. Соловьеву, процесс познания истины не может совершаться только в пределах чувственного познания и рационального мышления. Познание должно достраиваться мистическим познанием, в процессе которого познающий субъект сливается с миром и с Богом.

2. Учение об Абсолюте и Софии Ф. Шеллинга

Философское учение В.С. Соловьева разработано на основе учения Ф. Шеллинга. Софиологическое учение в основе своей имеет традиции богословского учения о Святой Троице, в котором (начиная с IV в.) сложились две основные категории: 1) Божественная сущность, усия (oisia) – понятие, вошедшее в христианскую мысль из философии Платона и Аристотеля, и 2) Божественная Ипостась – Личность, Лицо. Тринитарная диалектика заключается в том, что Божественная Троица триипостасна, то есть она имеет три Лица – Бога Отца, Бога Сына и Дух Святой, с одной стороны. Но, с другой стороны, три Лица Бога единосущны (омоусийны). Догмат единосущия Церковь использовала в борьбе с арианской ересью, рассматривавшей Христа только как человека, но не как богочеловека. «Христос, Сын Божий, единосущен Отцу, будучи никем иным, как воплотившимся Логосом, второй Ипостасью Святой Троицы, рожденной в вечности из сущности первой ее Ипостаси – Бога Отца: таков изначальный и фундаментальный смысл догмата единосущия» [1, с. 113].

Раннехристианская и средневековая мысль не отделяли Божественную сущность от Ипостасей и говорили о полноте Божественного бытия, но в эпоху Возрождения мистик Я. Беме внес в этот вопрос новое толкование Божественной сущности. Идеи Беме оказали сильное влияние на В.С. Соловьева и прямо, и через Шеллинга. Согласно Беме, наряду с Божественной Троицей существует также и Божественное существо, Божественная сущность. То есть Божественная сущность (усия) у Беме приобрела самостоятельное существование. Эта самостоятельная реальность выступает как самостоятельное, четвертое начало,

наряду с тремя Ипостасями [1, с. 114]. Вокруг этой онтологической самостоятельности устроена вся метафизика Софии и само имя Софии, согласно Н.К. Бонецкой, возникло из библейских книг и учения гностиков. В первом случае имеются в виду книги царя Соломона, где фигурирует Премудрость Божия, принимающая участие в сотворении мира. Во втором случае имеется в виду учение Валентина (гностика II в.) о сотворении мира Божественной Плиромой (Полнотой), в процессе которого от Бога Отца отпадает София-Хохма, которая пожелала постичь самостоятельно величие Бога. Отпав, она порождает дочь – Софию-Ахамот, находящуюся между Богом и материей и создающую весь тварный мир. После падения Софии и ее связи с материальным миром начинается ее возвращение в Плирому. Согласно Н.К. Бонецкой, этот древний гностический миф присутствует в построениях всех русских софиологов [1, с. 114]. «Именно с таким двойным происхождением софиологических систем, – пишет Н.К. Бонецкая, – связано присутствие в них двух начал – метафизического и мифологического. С одной стороны, существует в его многочисленных разновидностях гностический опыт, – будь то созерцание Якобом Беме «сердца природы» или «три встречи» Владимира Соловьева с «подругой вечной». Такой опыт интерпретируется самим визионером то ли как инспирация Божественной Софии, то ли как живое общение с ней; для внешнего же наблюдателя здесь налицо проявление мифологического сознания: визионер, верящий в реальность своего контакта с Софией, живет представлениями гностического мифа. С другой же стороны, существует традиционное учение о Боге, стоящее, как на двух китах, на категориях «сущности» и «Ипостаси» [1, 114].

Бонецкая отмечает, что хотя В.С. Соловьев и говорит о Софии на двух языках – метафизическом и мифологическом, он все же четко разделяет эти два плана в своих произведениях: в своей поэзии он поэтикомифологическими средствами воспеваает лик Софии, в философских же трудах Со-

фия предстает как метафизическое начало [1, с. 115].

Ф. Шеллинг полагал, что если мир не является эманацией богатства Божественной сущности, а является результатом творения, то между Богом и миром необходимо должно быть определенное промежуточное звено. Без этого промежуточного звена все, что приписывается Богу, необходимо было бы приписать и миру. В мире было бы только необходимое положительное начало добра, не было бы свободы, а была бы только необходимость. Но это не так, мир существенно отличается от Бога. Поэтому Шеллинг полагает, что «...Свое непостижимое прабытие Бог Сам от Себя «отстранил», «от-творил» (*hinwengschffen*). В этом акте освобождения Себя от непостижимого прабытия или исключительно необходимого существования Бог оказывается господином над собственным бытием, – обнаруживает Себя в качестве Сверхсущего (*das Uberseiende*)» [13, с. 118]. В результате этого возникает «...бытие, которое уже не есть Бог, поскольку Бог его от Себя «от-творил»... или устранился из него» [13, с. 118]. Благодаря этому становится возможным творение как таковое, так как оно может совершаться внутри этого пустого бытия, пустого пространства.

Все описанное, то есть идея отступления Божества в свою сущность до акта творения и освобождение пространства для творения, создание пустого бытия, – это мистерия «цимцума», разработанная в XVI в. мистиком каббалы Исааком Лурия [13, с. 118].

Согласно М. Френчу, принимающему эту идею, идея цимцума использовалась русскими софиологами (В.С. Соловьевым, П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым), которые исследовали вопрос о том, обладает ли София Божественной сущностью или она есть творение Бога, первое его творение. Все они различали два образа Софии – *Sophia divina* (Божественная София) и *Sophia creata* (Тварная София). М. Френч пишет: «В то время как Флоренский понимает оба образа Софии в качестве форм тварности, для Владимира Соловьева *Sophia divina*, как Вечноженственное в Боге,

сама оказывается Божественным существом. На этом основывается Сергей Булгаков, который смотрит на Sophia divina как на Божественную «субстанцию» или усию, которая ипостазуруется в трех Божественных Ипостасях или Лицах, а потому не может отождествляться ни с одним из трех Божественных Лиц. Согласно Булгакову, она задает «объем», т.е. то, что объединяет все три Божественные Лица: общее у них то, что они суть Бог. Поэтому в восточной традиции она символизируется окружностью, в которую вписан равносторонний треугольник – символ тринитарного Бога. Напротив, Sophia creata соединяет в себе аспекты возникновения и тварного становления» [13, с. 118-119].

Если же вернуться к Шеллингу, на идеи которого опирается В.С. Соловьев, то дальнейший анализ подхода к Софии, согласно М. Френчу, у него состоит в следующем. По Шеллингу, вселенная (universum) возникает в результате превращения единого Абсолютного духа в три потенции:

- 1) слепо существующее (способность бытия) – материя творения,
- 2) предназначенное быть – сила превращения,
- 3) обязанное быть – цель трансформации.

М. Френч пишет: «Согласно Шеллингу, космогония... является и теогонией, причем Божество, в его не подпавшем притворству, действительном образе, остается вне процесса и, будучи для космического процесса исходной точкой, выступает перед ним в качестве сияющего идеала» [13, с. 119]. Что же представляет собой София в этом процессе? Шеллинг опирается на книгу Притчей Соломона: «Господь (йод-хе-вав-хе) имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда полагал основания земли (при возникновении вселенной), я, Его дитя, Его питомица, была при Нем, веселясь

на земном кругу Его пред лицом Его во все время. Но основная радость моя была с сынами человеческими» [13, с. 120].

Эту цитату Шеллинг понимает следующим образом: София – это идея тварного мира, которая пришла Яхве еще до творения мира, то есть это видение мира. Пребывая в Боге, София не была Богом. Поэтому София находится между Богом и творением. Как Божие предвидение мира София и есть Премудрость. Поскольку Божественное единство проявляется в трех потенциях (о чем говорилось выше), то София занимает свое место среди них, она есть «слепо существующее», она является «материей творения» [13, с. 120]. Однако София представляет собой не только Божественный образ мира, предшествующий миру, но и конечную цель, то есть то Божественное состояние мира, когда он реализован и завершен. Поэтому София составляет сущность и двух других потенций – «предназначенного к бытию» и «обязанного быть» [13, с. 120-121].

Итак, Шеллинг показывает, что вначале София является Внутрибожественной сущностью, затем она объективируется вне Бога и, наконец, в завершении космического процесса она становится субъективной действительностью, воплощаясь в человеческом «Я». М. Френч пишет: «Достигнув цели развития, она оказывается пришедшим к самому себе человеческим разумом, – согласно Шеллингу, в этом состоит ее собственное предназначение. Другими словами: *человеческий разум, который в полной мере пришел к своей собственной сущности, пройдя и осуществив все возможные ступени развития, положенные ему Божественным Промыслом, есть София*» [13, с. 121]. Человек и его разум в данном контексте рассматриваются Шеллингом как непадшие, девственные. Однако на самом деле человек совершил падение и не смог стать сотворцом Бога и определять сущность вещей. Человек оказался подчиненным первой потенции («слепо существующему», материи творения) и более не мог постигать сущность вещей, а впал в формализм и абстракции, полагает Шеллинг.

В.С. Соловьев несколько отходит от того варианта онтологического статуса Софии, который представлен у Шеллинга.

Представления русского мыслителя по этому вопросу станут предметом рассмотрения в следующей статье.

Список использованной литературы:

1. Боневская Н.К. София: метафизика и мифология // Вопросы философии. – 2002. – №1.
2. Вл. Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: РХГИ, 2000.
3. Заикин С.П. Становление идеи Софии в творчестве Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000.
4. Зеньковский В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
5. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1983.
6. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. – М.: Молодая гвардия, 2000.
7. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – М.: Высшая школа, 1991.
8. Письма В.С. Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. В 4-х т. СПб., 1911. Т. 3.
9. Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX век) / В.В. Сербиненко. – М.: Издательство РОУ, 1996.
10. Сербиненко В.В. История русской философии XI-XIX вв.: курс лекций / В.В. Сербиненко. – М.: Издательство РОУ, 1993.
11. Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1-2.
12. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / С.М. Соловьев. – М.: Республика, 1997.
13. Френч М. Лик Софии (глава 4 книги «Премудрость в личности») // Вопросы философии. – 2002. – №1.
14. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Ч. I. // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Издательство «Правда», 1989.

Статья рекомендована к публикации 10.03.08