

## МИФОРЕЛИГИОЗНЫЕ АРХЕТИПЫ РУССКОЙ СОФИОЛОГИИ

*Исходным мотивом статьи является смещение исследовательских интересов философского сообщества в направлении так называемой гендерной проблематики и попыток создания "женской теологии", осмысления "женской стороны" творения. Не считая такую переакцентацию в осмыслении Божества принципиально невозможной, мы в своей статье представляем как некорректный опыт русских религиозных философов XIX – XX вв., создававших учение о Софии, как женской ипостаси Божественного фона.*

*Исследование, результаты которого представлены в статье, обнаружило вполне определенную предпосылочность софиологических построений русских мыслителей. Вынося за скобки инокультурные влияния на русских софиологов, мы обнаруживаем самобытно-славянские культурно-исторические архетипы сакрализации женского начала в древнерусском и средневековом сознании.*

*В статье исследуется проблема преемственности учения о Софии как с мифологическим натурализмом русского язычества, так и с русской народной религией, воспитывающими культ святой Параскевы-Пятницы, религию Богоматери, почитание образа Девы Марии и т.п. Онтологическое всеединство мифорелигиозного сознания стало той архетипической интенцией, которая побуждала русских мыслителей видеть в Софии посредника между двумя мирами: сакральным и профанным. Учение о Софии оказалось, таким образом, философской транспозицией языческо-христианского симбиоза, попыткой связать два мировоззрения. Русским православным богословием была отмечена неортодоксальность софиологии, ее несовместимость с религиозной картой мира.*

Середина и конец XX в. ознаменовались смещением исследовательских интересов философского сообщества в направлении так называемой гендерной проблематики. Как отмечает в этой связи известный западный философ

М. Френч, “в последние десятилетия нынешнего века раздались призывы к созданию “женской теологии”. Возникают попытки отойти от “мужского” образа Бога... и осмыслить Божество так, чтобы одновременно стало возможным постичь “женскую” сторону творения в ее своеобразии на Божественном фоне... Важную роль в стремлении понять суть женского аспекта бытия играет образ *Софии*, который на протяжении столетий пользовался особым почитанием в Русской православной церкви” [1, с. 80].

Родоначальником *софиологического направления* в русской философской мысли явился Вл.С. Соловьев. “Это Великое, царственное Существо, – писал он, – само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и соединяющаяся с Ним все, что есть. ... Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа... *в целостности почувствованный, но вовсе не осознанный нашими предками* (курсив наш. – В.М.), благочестивыми строителями софийских храмов” [2, с. 577]. Свое развитие софиология В. Соловьева получила в трудах Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова.

Преимственность учения о Софии с тенденциями сакрализации женского начала, сложившимися в древнерусском и средневековом сознании, проступает в эксплицитной форме. Только отчасти можно согласиться с А.В. Карташевым в его характеристике соловьевской, а вслед за ним и всей русской софиологии. Отметив соблазн, то есть опасность “всеединства”, снимающего противоположность двух миров религиозной картины мира посредством связи относительного и Абсолютного, он не усматривает в этой идее русского мыслителя, а также в его софиологии самобытность истоков. Помимо “всеединства”, “другой крылатый конь, даже не рациональный только, но и мистический, на котором Соловьев перелетает через страшный зев пропасти между Богом и миром – это издавна заброшенная и полузабытая София. Повторяя тысячелетнедревние попытки и эллинской философии, и библейского хохмизма, и раввинской каббалы, и бурной гностической фантастики как-то иллюзорно заполнить пропасть между Творцом и тварями, Соловьев избирает для этого ... образ Софии и этим по инерции заражает наших религиозно философствующих мыслителей и поэтов” [3, с. 114]. Однако русская софиология имела и национальный источник в русском язычестве, в русской народной религии, воспитывавших культ святой Параскевы-Пятницы, религию Богоматери, почитание образа Девы Марии и т.п.

Восточные отцы церкви своим интересом к онтологии не оппонировали мифологическому натурализму. Православное богословие вместе с архетипом натурализма во многом унаследовало духовную ориентацию на внешний человеку фактор. Это привело, в свою очередь, к поиску натуралистических опосредований Творца с тварным миром. П.Н. Милюков увидел в этом “специфические черты, отличающие русское светское богословие”, одна из которых: «потребность – уже наметившаяся у Хомякова и даже академических богословов – слить небесное, отвлеченное, с – жизненным, земным. У Соловьева эта черта сводится к исканию посредничества между Богом и миром – среднего пути между дуализмом и пантеизмом, трансцендентальностью и имманентностью и, в результате, к особенному развитию учения о “Софии” и “Богочеловечестве”» [4, с. 184-185].

Человеческая персона обретала при этом некую значимость как одна из онтологических единиц всечеловеческой целостности. *Человек представлялся нерасчлененной целостностью всех своих духовных сил, средоточием творческих усилий Бога.* “Сознание не может быть ни безразличным, ни единоличным, – писал Е.Н. Трубецкой, – оно соборно” [5, с. 221]. Отсюда следовало представление русских мыслителей об истине, которая не может быть сугубо

интеллектуальным продуктом, результатом рационализированных интенций разума. Познание истины "отсеченным разумом" считалось ее искажением, так как истина, обладая цельностью, предполагает ее постижение целостным человеком, которому и присуща не только мысль, но и чувственное восприятие.

Следование онтологической интенции вело православное миропонимание к истолкованию истины как "события бытия", в котором возможно лишь экзистенциально пребывать. Иначе говоря, онтологизм древнеславянской мифологии, ориентировавший духовный интерес наших предков на устройство в мире (посредством упорядочивания транзитивных отношений со вселенной), транслировался не только в православную космологию, но и в трактовку истины как сущего всеединого русским религиозно-философским сознанием.

Для православного "апофатического сознания" (а чаще – "апофатического бессознательного") истина не является знанием совпадением понятия и предмета, и основной вопрос звучит как вопрос онтологический: важно не то, что ты можешь **помыслить** и **сказать**, а важно то, кто ты **есть**" [6, с. 182]. Как известно, *путь познания истины, понятийного оформления веры, возможности ее "уразумения" вслед за "уверованием" был свойственен западной патристике. Победа антифилософской "партии" в Византии обусловила в конечном счете "путь бытия в Истине"*. Приоритет "онтологии Истины" перед ее гносеологическими концептуализациями был воспринят русской православной мыслью в неортодоксальном для нее учении русских религиозных философов о Софии – рационализированном архетипе народной религии. "Богородица идет впереди Троицы и почти отождествляется с Троицей, – считал Н.А. Бердяев. – Народ более чувствовал близость Богородицы-заступницы, чем Христа" [7, с. 48].

Одна из сквозных тем софиологии связана с антроподицеей, то есть защитой и оправданием человека. Тезис о *гносеологическом* тождестве бытия и мышления неприемлем для русских философов. Целостное, всеединое бытие для своей объективной оценки требует не рафинированной мысли, а непосредственной "ощутимости", "переживания". Однако, объективируя предмет для человека, сами переживания, как, впрочем, "... и все... восприятия **красок** вселенной объемлются абсолютным сознанием и содержатся в нем в контексте всеединой Истины" [5, с. 125].

Несмотря на персоналистическую терминологию, на тезис о духовном созерцании или видении истины, присутствию в ней "образов, звуков и красок", человек не рассматривается в перспективе личностного измерения. Натуралистический принцип древнеславянского мировосприятия, трансформированный православной апофатикой, обуславливал внесубъектный характер антроподицеи. Человек должен обрести "онтологическое достоинство" не на путях метафизического самопознания. Напротив, он должен ощущать себя как одно из бесчисленных звеньев онтологизированного абсолютного сознания, которое является вместе с тем всеединой истиной, то есть истиной всего.

Как и вся русская религиозно-философская мысль XIX – XX вв., софиология пронизана онтологическими интуициями. Ее умозрительные конструкции всегда соотносятся с экзистенциалами чувственного бытия. Исследуя философские традиции России, Е.Б. Рашковский на примере трудов Вл. Соловьева выявляет ее существенные особенности. По его мнению, для Вл. Соловьева всегда принципиально важно то, что "вечно недосказанные, лишь приблизительно схватываемые в опыте философских символизаций онтологические структуры все же суть структуры не отрешенные, не занебесные. Воспринимаемые прежде всего интуитивно, они невыразимо присутствуют среди разнобоя и сумятицы повседневной жизни" [8, с. 96].

О том, что в основании философских построений Вл. Соловьева лежат атрибутивные для человекобытия экзистенциальные императивы, свидетельствует и его перефразировка известного тезиса Р. Декарта. В транскрипции русского мыслителя он звучит так: “Я стыжусь, следовательно, я существую”. Максима практического разума не носит здесь интеллектуального характера [8, с. 84]. *Историко-философски*, она соответствует своему античному оригиналу: чувственно опосредованное “пристальное всматривание”. А вот *культурно-исторически* и *архетипически* данная максима мыслится предопределенной существованием трансиндивидуального “Мы”.

Итак, лишь онтологически цельный чувственный человек в совокупности всех своих духовных сил способен органично вписаться в целостное мироздание и адекватно постигать его. Человеческая, субъективная мысль, “отсеченный интеллект” не могут быть тождественны бытию. *Из принципа онтологизма органично вытекает идея всеединства*. Данные постулаты мышления, транслируемые из архетипов древнеславянского мифологического сознания, провоцировали русскую религиозную философию XIX – XX вв. к созданию учений, не столько обосновывающих ортодоксальное православное богословие, сколько подрывающих монотеистическую религиозную догматику. Одним из таких симбиозных учений и была софиология.

Так, известный русский философ дореволюционного и советского времени А.Ф. Лосев, исследуя творческий путь Вл.С. Соловьева, отмечает, что последний не проводит принципиального водораздела между монотеизмом и политеизмом, указывая тем самым, по нашему мнению, на мифологические архетипы его мировоззрения. В частности, А.Ф. Лосев пишет, что у Вл. Соловьева “... всеединство, взятое как таковое, говорит только о цельности всего существующего, но ничего не говорит о различии бога и мира. С таким всеединством согласятся и все античные неоплатоники, которые были язычниками и пантеистами” [9, с. 10]. В этой связи учение о Софии также несет на себе отпечаток онтологической цельности мира и свидетельствует в представлении русских софиологов о его всеединстве. У Вл.С. Соловьева “нет резкого разделения между естественным и сверхестественным, как в католической церкви, в томизме” [10, с. 46].

Следовательно, тематическая специфика русской религиозно-философской мысли XIX – XX вв. оказывается имманентной мировоззренческой транспозицией архетипов древнеславянской мифологии. Всеединство мира в последней понималось как онтологическое родство всего со всем, представленность всего во всем. “А это значит, – по мысли А.Ф. Лосева, – что все существующее есть не больше как живой орган всего общего” [9, с. 13]. Так понимаемый универсум оказывался самовозникающим и самостоятельным. Он не нуждался в безучастном (деистичном) демиурге, в трансцендентных пропастях бытия, трагически развоенного на сакральный и профанный “миры”. Архетипы цельного бытия и его всеединства, лежащие в основании русской религиозной философии (и софиологии в том числе), оказывались несопряженными с основными постулатами религиозной картины мира.

Религиозное сознание осуществляет разводку двух миров, и это удвоение органично данному типу мировоззрения. Искания же русских мыслителей в контексте идей всеединства, Богочеловечества, софийности, космизма оказывались проявлением амбивалентной модели истории русской культуры. Несмотря на то, что историк русской философии С.А. Левицкий утверждал, что “учение Флоренского о св. Софии, хотя и следует традициям Соловьева, но глубоко оригинально и более “православно”, чем у Вл. Соловьева, в построениях которого чувствуется сильный пантеистический элемент” [11, с. 382], этого элемента не

удалось элиминировать ни о. П. Флоренскому, для которого София есть “живая связь между Богом и миром” и “четвертый ипостасный элемент”, ни софиологии о. С. Булгакова.

Православная идеология не смогла искоренить древнеславянский архетип почитания женского божества, но в ней этот трансформированный мифологический символ не приобрел ипостасного значения, на которое он претендует в софиологических конструкциях русских мыслителей. Христианизация Руси связана, по мнению А.З. Замалева, с таким новшеством для православия, как “переакцентация религиозного почитания с византийского культа Христа на культ Богородицы, что объясняется преобладанием женских божеств в славянском пантеоне” [12, с. 20]. *Русская религиозная философия XIX – XX вв., опираясь на архетип онтологического всеединства мира и древнее почитание женского начала, пыталась пере(об)основать православное вероучение.* Однако, по свидетельству Н.А. Бердяева, не один только “Вл. Соловьев никогда не понимал христианства как исключительно религию личного спасения, а всегда понимал его как религию преображения мира, религию социальную и космическую” [10, с. 46]. В учении о Софии русских мыслителей как раз и проявилась несовместимость мифологического натурализма и христианского сознания, поляризующего два бытия. Софиология неортодоксальна для христианской догматики и демонстрирует собой симбиозную архетипически заданную мифорелигиозную конструкцию. Протоиерей Г. Флоровский, описывая новгородскую икону св. Софии, отмечает ее чрезмерно произвольную символическую композицию, с чем связывает распад иконного письма начиная с середины XVI в. “Икона, – по его мнению, – становится слишком литературной, начинает изображать не столько лики, сколько идеи” [13, с. 470].

Е.Н. Трубецкой в поисках разрешения данной мировоззренческой антиномии прибегает к телеологическому толкованию всеединства, напоминающему аристотелевское учение о потенциальном и актуальном бытии. “Всеединство есть и в то же время не есть в этом мире, – обосновывает принципы своей софиологии Е.Н. Трубецкой, – если бы его просто не было, то не было бы вовсе материального мира, ибо не было бы никакого единства, связующего вещество...” [5, с. 127]. Однако это онтологическое всеединство удовлетворяло бы только мышление филомифоса, то есть любителя мифа. Религиозное представление о двоемирии требует от философа оставить рассуждения об актуальном, уже свершившемся, едином бытии и напомнить о его несовершенстве. “Но с другой стороны, – продолжает русский софиолог, – всеединство здесь **только в стремлении** вещества; и поскольку оно – недостигнутый конец этого стремления, – совершенного всеединства еще нет в мире. Так в движении материи **невидима** и вместе с тем **видима** та присносущая сила всеединства, которая превращает хаос в космос” [5, с. 127]. Таким образом, русский религиозный философ дифференцирует единое бытие мифа, пытаясь представить этот онтологический натурализм как незавершенную реализацию его совершенного прообраза, находящегося в абсолютном и всеедином сознании. Это сверхреальное можно интерпретировать в поле платоновского мира идей, задающих модели вещей чувственного мира. Всеединство мира при этом не нарушается и не требует для своего становления и стремления к совершенству некоего внемирного или надмирного демиурга. Постулаты Е.Н. Трубецкого, на основе которых он строит свою софиологию, ведут, в сущности, не к христианскому монотеизму, но к пантеизму, к некоей телеологической онтологии. Параллельно исканиям русской религиозной философии шли, согласно исследованиям Ю.М. Лотмана, “неомифологические” поиски в искусстве, первоначальной философской основой которых был тот же феномен “пантеизма” [14, с. 740].

Отрицая полноту всеединства в этом мире, русский мыслитель предваряет его совершенной идеей всеединства, которая у него оказывается законом, общей формой стремления мира. Подобно перводвигателю-богу Аристотеля, неподвижному и бестелесному, являющемуся целью мира, "... вечный покой Всеединства является источником всей энергии этого движения. Он есть то, чем, и то, к чему все движется" [5, с. 127]. Оставляя, по-видимому, область мифологической онтологии, Е.Н. Трубецкой тем не менее везде придерживается онтологического принципа. Его антроподицея и софиология несут на себе отпечаток вещественности, телесности, требуемых цельным всеединством. Не божественной благодати ожидает человек, человек "... носитель мысли вселенской, всеединой по форме, ибо всякий акт его сознания есть отнесение создаваемого к всеединой истине, объемлющей все" [5, с. 135]. И хотя мыслитель делает оговорку о потенциальном всеединстве человеческого сознания, архетип онтологической целостности не позволяет соотносить его с надмирной областью. "Поскольку же оно, — пишет о человеческом сознании Е.Н. Трубецкой, — познает и вмещает в себе истину, оно становится всеединством в действительности. Так осуществляется в человеке образ и подобие того всеединого сознания, которое держит в себе все и есть истина всего" [5, с. 135]. Таким образом, человек оказывается актуализированным, осуществленным здесь, в этом мире.

Укоренившиеся в славянском сознании бытийственные интуиции натуралистического всеединства затрудняли становление дифференцированного монотеистического религиозного сознания. Софиологическая концепция соответствовала культурно-историческому строю славянского этноса, была его духовно-практической кристаллизацией. Самобытную архетипическую предзаданность идеи софийности мироздания осознал уже Вл.С. Соловьев: *"И не от греков приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия... разумелась или как обций 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"* [2, с. 577].

Как и Вл. Соловьев, соединительным звеном между предвечным творческим замыслом Божества и пребывающим во времени человечеством считает образ Софии Е.Н. Трубецкой [5, с.119]. *Свое учение о Софии он развертывает в исследовании ее смысла, как он может быть интерпретирован в русской православной иконе, богослужении, церковных песнопениях и праздниках. Эти источники его софиологии сами архетипически небезосновны. Они несут на себе отпечаток сложного взаимопереплетения менявшихся в культурном мире мировоззренческих эталонов, создавая проблемное поле для последующих интерпретаций. В связи с неоднозначностью источников софиологической темы Е.Н. Трубецкой выявляет их разночтение по поводу места, роли, значения и, следовательно, смысла образа Софии в православной картине мира. П.Н. Милюков по этому поводу замечает: "Откровенная христианская религия при таком понимании входила в ряд человеческих, "естественных" религий, — и сторонники официального богословия обвиняли в этом Трубецкого"* [4, с. 187].

В русской православной иконографии София изображается и понимается как начало, иерархически подчиненное Христу и отличное от его человеческого естества и от Богоматери [5, с. 119]. Напротив, в других иконах София, не утрачивая этих отличий, изображается таким образом, что понять этот образ можно как начало, иерархически более высокое в отношении первых двух. Можно предположить, что древнерусские иконы с превосходством образа Софии несли на себе

архетипический отпечаток древнеславянского почитания женского божества, покровительствовавшего основе жизнедеятельности предка – земледелию. *Представляется также, что русское этническое сознание, не утратившее онтологических интуиций всеединства, создавало в первые века принятия христианства синкретичный образ персон божественной иерархии.*

Если в иконописи граница между ними подчеркивается изобразительными средствами, то “в нашем богослужении образ Софии как бы отождествляется то с Христом, то с Богородицею, то с Церковью. Отличие тут то утверждается, то как бы утрачивается: церковные песнопения говорят о девственной душе Богородицы, как о Церкви и о Софии, а чествование Софии приурочивается то к праздникам Рождества или Успения Богородицы, то к празднику Рождества Христова” [5, с. 119]. Тем не менее для православной идеологии, для христианства вообще с его ортодоксально четким учением о мире софиологические искания, почти натуралистической связи естественного и сверхъестественного миров были неприемлемой ревизией вероучения. Так же, как не могло найти позитивного резонанса в религиозной догматике и нарушение структуры триипостасного единства. Христианская Троица не допускала философски реформаторского расширения, что является еще одним подтверждением внехристианских архетипических оснований учения о Софии.

Бытийственная интуиция древнего женского божества, трансформированная в один из образов христианской божественной иерархии, не утрачивает у Е.Н. Трубецкого ни своей мифологической телесности, ни наглядности. Согласно же христианскому мировидению статус Софии требовалось возвысить над тварным миром и представить ее трансцендентной этому миру во времени, отличным и даже противоположным ему. Однако *онтология всеединства предполагает отсутствие грани между Софией и миром.* Предназначение Софии, согласно Е.Н. Трубецкому, заключается в “обожении твари” [5, с.120]. Религиозное мировоззрение требует отличать творческое дело Софии от ожидающего ниспослания благодати человечества. Архетип же онтологической со-бытийности навеивает симбиозный образ Богочеловечества, в котором сочетаются творческое дело Софии и созидательный труд человечества.

Е.Н. Трубецкой не раз обращается к изображению Софии в древнерусской иконописи, в котором она предстает на темно-синем фоне ночного звездного неба. “Оно и понятно, – трактует этот образ русский мыслитель, – София и есть то, что отделяет свет от тьмы, день от ночи” [5, с. 122]. Но это отделение, по нашему мнению, следует толковать как происходящее в этом мире, и тем самым Софии здесь не придается статус сверхъестественной, сверхчувственной персоны. Кроме того, на примере иконописи Трубецкой отмечает креативную роль Софии, почти тождественную творческим свершениям Христа. В символическом пространстве иконы образ Софии оказывается связующим между темнотой ночи и светом Христа. Эти три момента, обособленные и несовместимые в “нашей жизни”, Трубецкой, следуя принципу всеединства, понимает “как **вечно со-существующие** и как составляющие неразрывное гармоническое целое” [5, с. 124].

Общеизвестно, что религиозная философия служит обоснованию догматических положений. Философия же предполагает акт “мыслительной свободы”, или “свободы сознания” [15, с. 143], который приводит ее к необходимости интеллектуальной экспертизы религиозной картины мира, экспликации ее смысловых и социальных предпосылок. *Налицо “конфликт интерпретаций” и столкновение мировоззренческих герменевтик.* Задачей Софии, согласно концепции Е.Н. Трубецкого, является “пробуждение твари”. Само это “пробуждение” он понимал, во-первых, как натуральное и, во-вторых, как актуальное взаимодействие

с Софией. Таким образом, софийный мир в учении русского софиолога представит отличимым от христианского миропонимания. Для Софии «мир – не пассивная среда, не страдательное орудие откровения, а **вселенское дружество**» [5, с. 133]. Последнее представляется материально и духовно самоорганизующейся системой, индивидуальныи элементы которой не безучастны к человеческому всеединству и не бездеятельны в нем, они разумеют свое предназначение во вселенском собрании и действуют в этом «со-бытии». «Вместить это вселенское откровение может только такое существо, которое не только отражает и преломляет свет, не только к нему влечется, не только ему со-чувствует, но и со-знает» [5, с. 133]. Это «существо», как и сам мир, не является «пассивной средой», «страдательным орудием откровения». Оно в своем «со-чувствии», во-первых, обнаруживает свою телесную природу и, во-вторых, не ограничиваясь «со-знанием», со-действует понимаемому им «вселенскому дружеству».

Русская религиозная философия XIX – XX вв. пронизана антроподицеей. Образ Софии, по-видимому, наиболее аутентичен целям защиты и оправдания человека. Новообращенный в христианство обитатель Киевской Руси не находил своего духовного пристанища в мужской персоне нового мировоззрения. Человечность для него воплощалась в более понятном его эстетическим и нравственным традициям образе Софии, потому что, как справедливо полагал Е.Н. Трубецкой, «...высшее религиозное вдохновение воспринимает ее в виде человеческого женского образа, сидящего на престоле» [5, с. 357]. При этом в софиологии Е.М. Трубецкого происходит совмещение архетипов, сформировавшихся в разных культурах. С одной стороны, в основаниях учения о Софии лежали прафеномены древнеславянского земледельческого быта, отразившегося в создании пантеона божеств с приоритетом женского начала. С другой стороны, свое учение мыслитель обосновывает ссылкой на почитание Софии в Древней Греции. Последний аргумент оказывается некорректным, так как храмы в честь Софии у греков-язычников означали почитание мудрости, а не богини плодородия, домашнего женского ремесла или материнства. Поэтому следует трактовать «от противного», следующий его тезис: «Уже самый факт повсеместного построения храмов святой Софии в Древней Руси тотчас по обращении ее из язычества свидетельствует о том, что мы имеем здесь центральное религиозное представление, которое для русского религиозного сознания представляет исключительную ценность» [5, с. 357]. Для нашего же исследования интерес представляет как раз то, что *религиозное сознание унаследовало архетип почитания женского начала*, который транслировался веками вплоть до актуализации этого образа в индивидуальном религиозно-философском творчестве русских софиологов XIX – XX вв.

От (женского) божества наши предки ожидали чувственной наглядности. Именно так понимаемая «человечность божества – вот что им было дорого в их представлении Софии» [5, с. 375], – верно подметил эту «человекообразную» особенность Софии Е.Н. Трубецкой, придав ей, однако, смысл, уже модернизированный христианской культурой и опускающий ее архетипические прообразы.

Обосновывая религиозное мировоззрение, Е.Н. Трубецкой вносит в него неортодоксальные образы и мотивы, нарушает единство божественной Троицы, не всегда следует различию Бога и его творений. Так, в его представлении, именно София оказывается медиумом собирания всего человечества и всего мира в одно живое целое. Образ Софии призван актуализировать совершенство мира в его онтологически конкретном всеединстве. «Только представив себе конкретно это живое человеческое существо, сидящее на престоле, – пишет он, – мы проникаем в тот глубокий жизненный смысл, который оно собой олицетворяет»

[5, с. 359]. Отождествление мыслителем “всего человечества” со всем миром в одном живом целом, тезисы о чувственной ощутимости, о жизненном смысле женского начала тяготеют к архаическим пластам славянской истории с ее анимистическими представлениями, принципами общественной солидарности, необходимости сплочения, “со-бытия” в целях выживания. Архетип женственности навеян земледельческим бытом предков, нашедших “естественного” покровителя, олицетворенного женским существом. “Земля, – пишет Г.П. Федотов, – это русская “Вечная Женственность”, не небесный ее образ: мать, а не дева; рождающая, а не девственная и, кроме того, черная; ведь лучшая в России почва – чернозем” [16, с. 25].

Е.Н. Трубецкой связывает представление о Софии с русским православным сознанием, и следует согласиться с ним, отнеся тем самым его религиозно-философскую мысль к разряду адекватных воспроизведений истории славянского сознания. “...Наше православное сознание, – считает русский философ, – всегда видит Софию в **человеческом** образе. **Человечность Премудрости Божией** – вот самое парадоксальное, самое своеобразное, что только есть в идее св. Софии; но вместе с тем это – и самое глубокое в ней, то самое, что сообщает ей центральное значение в православном и, в частности, в русском религиозном понимании” [5, с. 356]. К сожалению, Е.Н. Трубецкой не рефлексировал над архетипическими основаниями своего учения о Софии, которое не занимает центрального места в православной ортодоксии и навеяно мыслителю архетипами языческой культуры славян. Более того, считая, что в учении Вл.С. Соловьева о “Втором Абсолютном”, то есть о Софии, содержится соблазн пантеизма, Е.Н. Трубецкой в дальнейшем осуществляет ревизию учения Соловьева в духе православия, ибо “пантеизм, – подчеркивает С.А. Левицкий, – ограничивает, если не сводит на нет, человеческую свободу и недооценивает мировое зло” [11, с. 224].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. **Френч, М.** Премудрость в личности / М. Френч // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 80-111.
2. **Соловьев, В.С.** Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – 822 с.
3. **Карташев, А.В.** Церковь. История. Россия. Статьи и выступления / А.В. Карташев. – М.: Пробел, 1996. – 303 с.
4. **Милюков, П.Н.** Очерки по истории русской культуры: в 3 т. / П.Н. Милюков. – М.: Прогресс, 1993. – 528 с.
5. **Трубецкой, Е.Н.** Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
6. **Кузнецов, П.В.** Метафизический нарцисс: П.Я. Чаадаев и судьба философии в России / П.В. Кузнецов // Вопросы философии. – 1997. – № 8. – С. 175-190.
7. **Бердяев, Н.А.** Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // О РОССИИ и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Наука; сост. М.А. Маслин. – М., 1990. – С. 43-271.
8. **Рашковский, Е.Б.** Современное мирознание и философская традиция России: о сегодняшнем прочтении трудов Вл. Соловьева / Е.Б. Рашковский // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 92-106.
9. **Лосев, А.Ф.** Творческий путь Владимира Соловьева: вступ. статья / А.Ф. Лосев // В.С. Соловьев: Сочинения: в 2 т. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 3-46.
10. **Бердяев, Н.А.** О русской философии / Н.А. Бердяев. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 240 с.
11. **Левицкий, С.А.** Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1996. – 496 с.

12. **Замалеев, А.Ф.** Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности / А.Ф. Замалеев, Е.А. Овчинникова. – Ленинград: Лениздат, 1991. – 207 с.
13. **Флоровский, Г.П.** Вера и культура / Г.П. Флоровский. – СПб.: РХГИ, 2002. – 862 с.
14. **Лотман, Ю.М.** История и типология русской культуры / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2002. – 768 с.
15. **Гегель, Г.В.Ф.** Лекции по истории философии: в 3 кн. / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 1 кн.
16. **Федотов, Г.П.** Собрание сочинений: в 12 т. / Г.П. Федотов. – М.: Мартис SAM&SAM, 2001. – Т. 10.

Поступила в редакцию 05.12.2006 г.