

ИЗ ФОНДОВ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ

Монина, Наталья Петровна

1. Идея Софии в русской поэзии

1.1. Российская государственная библиотека

Монина, Наталья Петровна

Идея Софии в русской поэзии [Электронный ресурс]: Философско-культурологический анализ : Дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 .—М. : РГБ, 2005 (Из фондов Российской Государственной Библиотеки)

Философия -- Метафизика. Онтология --
Философия религии. Рациональная теология.
Философия -- Метафизика. Онтология --
Философская антропология (философия
человека). Теория и история культуры

Полный текст:

<http://diss.rsl.ru/diss/05/0662/050662024.pdf>

Текст воспроизводится по экземпляру,
находящемуся в фонде РГБ:

Монина, Наталья Петровна

Идея Софии в русской поэзии

Барнаул 2004

Российская государственная Библиотека, 2005
эод (электронный текст).

61.05-9/571

Алтайский государственный университет
Специализированный диссертационный Совет по философским наукам
(Д 212.005.07)

На правах рукописи

Монина Наталья Петровна

**ИДЕЯ СОФИИ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ:
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

(24.00.01 – Теория и история культуры)

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
д. ф.н., профессор
Шишин Михаил Юрьевич



Барнаул - 2004

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. София и софийность как одно из оснований русской культуры.....	10
§ 1. Софиология в России в конце XIX - начале XX в.в.....	10
§ 2. Современные софиологические исследования.....	38
Глава II. Идея Софии в русской поэзии конца XIX – первой половины XX в.в.	
.....	54
§1. Специфика поэтико-художественного воплощения идеи Софии.....	54
§ 2. Мирообъемлющий и миротворящий образ Софии в поэзии.....	61
В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина.....	61
§3. Аспекты софийности в поэзии Н.С. Гумилева, С.А. Есенина и А.А. Блока.....	71
§4. Проявление софийных элементов в творчестве А.А. Ахматовой и Д.Л. Андреева.....	100
Заключение	115
Библиография	123

Введение

Актуальность темы исследования.

Начало XX и начало XXI века во многом созвучны в русской истории. Сегодня, как и век назад, Россия стоит на перепутье, в поисках очередной национальной идеи, новых идеалов, ибо старые, коммунистические, попраны, а новые, по преимуществу, западные, плохо соотносятся с русской ментальностью. Поэтому ответ на традиционный русский вопрос: «Что делать?» закономерно искать в творчестве отечественных авторов, и в первую очередь, философов рубежа XIX- XX в.в., наследие которых далеко не в полной мере востребовано современниками. Кроме всего прочего, Россия начала XX века – страна, совершившая огромный скачок от старой, традиционной России к России новой, советской. А в истории, как и в природе, если и бывают скачки и перерывы, то они не отменяют прошлого, и чем резче и сильнее эти скачки, тем яснее вырисовывается позже возврат жизни к прошлому. Именно поэтому современная философско-культурологическая мысль во многом вернулась к проблемам начала XX века: проблема свободы и вседозволенности, культуры и цивилизации, проблема взаимодействия России и всего остального мира, проблема зла, насилия и гуманизма и т.д. Многие исследователи отмечают, что сегодня в нашей стране идет процесс национальной самоидентификации. В понимании этого термина нам наиболее близка точка зрения А.В. Иванова, который считает, что национальная самоидентификация это «существование у индивида эталонно-идеальных представлений о своей культурно-национальной принадлежности, с которыми он соотносит свое реальное повседневное поведение» (Иванов, 1993, с. 56).

Как известно, каждая эпоха характеризуется своим типом мироотношения. XX век строился на атеистической ментальности, в которой человек воспринимался как конечное существо, живущее здесь и сейчас, для него существовал только этот, земной мир, земная реальность. А

это не могло не повлиять на отношение человека к миру, да и к самому себе. Человек подменил собой Бога. Следствием этого становится духовная деградация человека и общества. Попытка переделать мир обернулась серьезными проблемами, а потому в сознании человека XXI века ощущается потребность в новом осмыслиении утраченных ценностей. Они, заново осмысленные сквозь призму трагического опыта XX века, призваны лечь в основание нового духовного возрождения России. Сегодня, в условиях социального, экономического кризиса, глобального переосмысливания истории страны, утраты государством ведущего геополитического положения в мире потребность в глубинной и обстоятельной рефлексии над фундаментальными основаниями и целями национально-культурного бытия приобретает для личности и для всего общества остройший, жизненноважный характер.

В центре внимания данной работы находится идея Софии. Следует заметить, что София – одно из основных понятий русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков. Известно, что религия играла ведущую роль при формировании всего комплекса русской культуры, и конфессиональный признак в России был всегда выше, нежели признак национальный. Еще Н.Я. Данилевский подчеркивал, что «религия составляла самое существенное, господствующее (почти исключительно) содержание древней русской жизни, и в настоящее время в ней же заключается преобладающий интерес простых русских людей» (Данилевский, с. 480). И сегодня, формируя культурное пространство, важно осознать духовные истоки русской культуры, понять и принять традицию и научиться жить в соответствии с ней.

Итак, основной задачей, стоящей перед культурой России сегодня, является новое осмысливание традиционных духовных ценностей, в том числе софийных истоков культуры. Один из путей осознания этого – анализ разных сфер русской культуры и, прежде всего, ее наивысших достижений, к которым по праву относится русская поэзия конца XIX - первой половины

XX веков. Этому периоду, особенно «серебряному веку» русской поэзии посвящена обширная критическая и аналитическая литература. Детально проанализированы собственно литературоведческие особенности поэзии этого периода; в то же время, на наш взгляд, анализ ее мировоззренческих основ пока недостаточен. Но понять специфику и дух поэзии без понимания ее глубинных оснований, миропредставлений авторов, а также без анализа истоков и корней этих представлений, вряд ли возможно.

Поскольку же, как уже сказано, для русской философской мысли этого периода идея Софии была одной из центральных, то закономерно поставить задачу выявления софийных мотивов в русской поэзии конца XIX – первой половины XX веков.

Степень разработанности проблемы.

Философская разработка идеи Софии проводилась в трудах представителей русской религиозной философии: В.С. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского и др.

Среди современных авторов, исследующих становление и развитие софиологии, можно назвать Н.К. Бонецкую, А.В. Иванова, А.П. Козырева, А.Ф. Управителева, С.С. Хоружего и др. В данных работах анализируются глубинные истоки категории Софии вообще и в русской культуре в частности, выявляются ее основные характеристики и оцениваются ее различные аспекты (онтологический, гносеологический, эстетический, эсхатологический и т.д.)

Культурологическо-литературоведческий анализ творчества поэтов представлен в работах А.П. Авраменко, М.М. Бахтина, П.В. Басинского, М.Л. Гаспарова, Л.Я. Гинзбурга, П.П. Громова, И. Делич, В.М. Жирмунского, З.Г. Минца, С.Р. Федякина осмысливают весь ход истории

русской литературы, выявляют традиционные и новаторские черты, специфику и характерные особенности.

Наиболее близки к теме нашего исследования труды авторов, в которых поэтика не только древней русской литературы, но и авторов XIX - XX веков рассматриваются в контексте именно православной культуры. К данной группе можно отнести работы В.А. Воропаева, С.А. Гончарова, И.А. Есаулова, В.Н. Захарова, М.В. Лосской-Семон, А.М. Любомудрова, В.С. Непомнящего, Л.А. Пермяковой и др.

Кроме того, можно выделить и работы авторов, занимающихся изучением творчества отдельных поэтов: В.Я. Виленкина, И. Гурвич, Л.К. Долгополова, А.С. Карпова, А.С. Куняева, С.С. Лесневского, Д.Е. Максимова, А.М. Марченко, В.Н. Орлова, К.Г. Петросова, Ю. Л. Прокушева, О.П. Смола и др.

В то же время надо отметить, что исследования, касающиеся проявления идеи Софии в русской поэзии, практически не проводились (за исключением, пожалуй, анализа поэтического творчества В.С. Соловьева, где можно отметить работы А.В. Лосева и З.Г. Минца), что обусловило цель и задачи нашего исследования.

Объектом исследования является русская поэзия конца XIX – первой половины XX века.

Предметом исследования является идея Софии в русской поэзии указанного периода.

Целью диссертационного исследования является философско-культурологический анализ мировоззренческого и художественного отражения идеи Софии в русской поэзии конца XIX – первой половины XX века.

В соответствии с целью решаются следующие **задачи**:

1. Выделение основных концепций Софии в русской религиозной философии рубежа XIX- XX веков и их влияния на русскую поэзию.

2. Выявление аспектов идеи Софии, проявляющихся в русской поэзии конца XIX – первой половины XX века.
3. Анализ специфики поэтико-художественного воплощения идеи Софии.
4. Выделение различных уровней освоения софийной проблематики в творчестве русских поэтов.

Методологические основы исследования:

Методологическими основами исследования являются труды русских религиозных философов-софиологов. Методологически и теоретически значимыми для исследования были также идеи русской метафизики всеединства. В диссертационном исследовании наряду с общефилософскими методами анализа, синтеза, обобщения, восхождения от абстрактного к конкретному применялись сравнительно-исторический и интерпретативный методы, элементы культурологического, искусствоведческого и семиотического анализа.

Новизна исследования:

1. Выявлены онтолого-космологический, этико-эстетический и антропологический аспекты Софии, единые для всех софиологических концепций и рельефно проявляющиеся в русской поэзии конца XIX – первой половины XX веков.
2. Обосновано, что идея Софии выступила одной из мировоззренческих основ творчества ряда ведущих представителей русской поэзии конца XIX – первой половины XX веков.
3. Выделено три уровня глубины проникновения в идею Софии и полноты ее выражения в творческом наследии русских поэтов конца XIX – первой половины XX веков.
4. Выявлена специфика поэтико-художественного воплощения идеи Софии.

Положения, выносимые на защиту:

1. Русская софиология явилась естественным итогом философского самосознания русского народа, где идея особой роли женского начала пронизывает и мифологию, и религиозный опыт, и художественное творчество.

2. На рубеже XIX – XX веков идея Софии оказала прямое или косвенное влияние на формирование мировоззрения ряда ведущих русских поэтов. В творчестве В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина, Н.С. Гумилева, С.А. Есенина, А.А. Блока, Д.Л. Андреева, А.А. Ахматовой идея Софии проявляется в трех основных аспектах: онтолого-космологическом, этико-эстетическом и антропологическом.

3. Специфика поэтико-художественного воплощения идеи Софии состоит в том, что ее аспекты воспринимаются и осмысливаются поэтом в глубоко личностной форме. Идея Софии делается частью внутреннего мира автора, непосредственно влияет на его отношение к жизни и на мировосприятие в целом.

4. В наследии поэтов, творчески воплощающих тему Софии, можно выделить три уровня ее освоения:

-в единстве философского и поэтического творчества при наличии трех аспектов, выделенных выше (В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин);

-только в поэтическом творчестве при наличии трех аспектов (Н.С. Гумилев, А.А. Блок, С.А. Есенин);

-через поэтическое воплощение некоторых аспектов идеи Софии (А.А. Ахматова, Д.Л. Андреев);

Апробация полученных результатов:

Результаты диссертационного исследования содержатся в статьях, опубликованных в научных сборниках и журналах, а также отражены в

докладах и сообщениях, прочитанных на научно-практической конференции «Духовные истоки русской культуры» (Рубцовск, 2002г., 2003г.), «Наука – городу Рубцовску» (Рубцовск 2003).

Результаты исследования также были использованы при разработке авторских курсов «Теория культуры» и «История и культура России».

Глава 1. София и софийность как одно из оснований русской культуры

§ 1. Софиология в России в конце XIX – начале XX в.в.

Идейными истоками отечественных учений о Софии являются два источника. Первый из них – «Тимей» древнегреческого мыслителя Платона, сутью которого является теория Мировой Души, которая одновременно есть начало мироздания и посредник между Демиургом и миром. Второй – Книга Притчей Соломоновых. «В ней София понимается как предвечный замысел Бога о мире, предшествующий его физическому сотворению; но, одновременно, и как некое специфическое субстанциональное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов» (Иванов, 2000, с. 134). Позже на русскую софиологию оказали влияние учение Николая Кузанского, Ф. Шеллинга, гностическая традиция. Но русская софиология «явление глубоко самобытное и оригинальное, – выражающее, быть может, самые сокровенные идеалы и чаяния отечественного национального характера» (там же, с. 135), ведь помимо западных и восточных влияний идея Софии издревле присутствовала и в русской культуре. Причем, ни в какой иной культуре она не представлена так широко и разнообразно.

Образ Софии «проглядывает» через почитание древними славянами Матери-Земли, воплощающей женское начало Космоса. Неслучайно первоначальным представлениям о святом на Руси, (связанных со словом svet-, содержащем натуралистические представления о плодоносной силе, способной увеличивать и животворить природную производительность) соответствовала земля, именно она наделялась славянами качеством святости. Земля в славянской мифологии – женское существо, родительница, Мать

сыра-земля, «хлебородица», каждый родившийся на земле человек обязан своим рождением не только родителям, но и праматери-земле. Она исполнена благодатной силой животворения, целительства, дароношения. «Признак силы переплетается в славянском понятии святости земли с признаком чистоты. Согласно славянским воззрениям, святая мать-земля чиста, непорочна, безущербна – эти признаки она незыблемо хранит сама и переносит на своих чад» (История религии, т. 1, с. 245). Отсюда – представления об очищающей силе исповеди земле. Тогда становятся понятными и сцены из русских былин, сказок, когда богатырь, ослабев, припадает к земле, дабы набраться от нее сил. Одновременно Мать-земля обладала и целительной силой, пример тому – множество обрядов лечебной магии славян, связанных с употреблением земли. Таким образом, в мифологии восточных славян образ земли оформляется через признаки материнства, родственной близости, защиты, целительства, животворения, чистоты, безущербности, красоты и сострадания. В целом следует заметить, что образ Матери-земли присутствует во многих культурах, но, пожалуй, только в русской культуре он занимает особое место. Славянская земля – всегда только Мать и никогда – возлюбленная женщина, в этом ее чистота и непорочность. В современных реконструкциях славянская Мать-земля ставится в близкую связь с образами языческих богинь, отражающих различные аспекты материинского культа (Лада, Лель, Дива, рожаницы и др.), но чаще всего – с богиней Мокошью. В самом имени этой богини присутствует значение мокроты, сырости, что служит для лингвистов основанием к отождествлению Мокоши с обожествленной землей как матерью сырой-землей. Позже, в период христианизации хтонический образ Матери-земли связывался с образом Богородицы. По мнению Иванова А.В. культ Земли-кормилицы и Матери Божьей «находят свое естественное библейское основание в учении о Софии как о предвечном замысле и, одновременно, живой душе тварного мира, полной красоты, премудрости и

совершенства. Богоматерь Мария есть как бы полнота Софии в земном творении...» (Иванов, 2000, с. 130-131).

Таким образом, идея Софии изначально оказалась очень близка русскому сознанию. Древняя, а затем и средневековая Русь жила целостной духовной жизнью, не расчлененной на отдельные составляющие, а потому образ Софии ярко проявлялся в различных сферах культуры: в живописи, в зодчестве, в литературе. Стоят посвященные св. Софии величественные кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска. Два храма во имя св. Софии сохранились в Москве. Кажется небезосновательным, что именно Софии посвящены одни из первых храмов на Руси, поскольку ее образ, искони присутствующий в славянской культуре, получает «второе рождение» после христианизации страны. Мы можем говорить о том, что в культуре Древней Руси видны два потока: языческий и византийский, христианский. Первый является тенденции к конкретности, материальности, сакрализации природных явлений, второй – открывает бытие духовной сферы, воспринимая ее прежде всего эстетически, усматривая в ней высшую красоту. Но древнего русича привлекала не сама по себе высшая красота, а ее выраженность в чувственно воспринимаемых предметах и явлениях, то есть абстрактная, не облеченная в материальные формы духовность трудно усваивалась. Возможно, поэтому София столь часто становилась основной идеей различных произведений искусства, являясь как бы посредницей, одухотворенным образом, воплощением идеального в материальном. София предстает и в роли особого иконографического образа во фресковой живописи и иконописи. П.А. Флоренский, например, выделял три типа Софийных икон: София Новгородская (XI век) – тип Ангела, София Ярославская (XVI-XVIII в.в.) – тип Церкви и София Киевская (X век) – тип Богородицы). Икона Софии существует во многих вариантах, что по мнению П.А. Флоренского, доказывает то, что Софийная иконопись – это подлинное религиозное творчество, исходящее из души народа. София является

центральным или одним из главных образов и целого круга литературных произведений, ей посвящены возвышенные песнопения и проникновенные молитвы. Но, в каких бы воплощениях образ Софии ни являлся – храма, иконы, литературного образа, – он неизменно сияет отблеском высшей духовной красоты. В.В. Зеньковский, оценивая культуру Древней Руси, назвал ее культурой мистического реализма. В искусстве мистического реализма все вещественное, материальное служит лишь средством для выражения высшей истины и высшей красоты. Оно не только отражает действительность, но и видит за реальностью сверхреальность. То есть в мистическом реализме воплотилось представление о двух взаимосвязанных порядках бытия, о взаимодействии материального и духовного, земного и божественного.

Все это дало право П.А. Флоренскому говорить: «Мы – народ софийный, мы подданные Софии и должны быть рыцарски верными своей царице. Это – залог нашего существования, ибо «Россия» и «Русское» без Софии – *contradicto*» (цит. по Иванов, 1995, с. 27). Таким образом, идея Софии имеет глубочайшие корни в мировоззрении русского народа. София как бы олицетворяет женское начало и вселенскую мудрость, и в определенной степени ее субстанциализирует. Образ Софии окрыляет весь дух русской культуры.

Но особое значение идея Софии приобретает в русской культуре рубежа XIX - XX веков. Причины обращения к идее Софии именно в этот период времени достаточно многочисленны. Но понять их невозможно без осмыслиния исторической обстановки, царившей в России на рубеже веков. Конец XIX века ознаменовался для большей части российской интеллигенции новыми духовными исканиями. На это были свои причины. В это время явственно обозначилось неудовлетворение глобальным сциентизмом. «Те направления, которые пытались устраниТЬ философию или же заменить ее

построениями, основанными исключительно на данных опыта, утратили свое руководящее значение» (Новикова, с. 263).

Для русского самосознания характерно обращение к духовным истокам именно в сложные и рубежные периоды. Вспомним Россию рубежа веков. «Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась трагедия», - писала З.Гиппиус» (там же, с. 272). Тревожное, предреволюционное время рождало болезненное и обостренное чувство приближения гибели старой России. Общее мироощущение было трагическим, наполненным смутными ожиданиями грядущих катастроф. И ностальгия по прежней, тесно связанной с природой традиции заставляет вернуться В.С. Соловьева, П. А. Флоренского, С.Н. Булгакова и других философов-космистов к концепции единства Добра, Красоты и Истины в Софии, к гармоничному единению с природой, с Матерью-Землей. Не это ли нужно человеку в период, когда все то, что казалось вечным и незыблемым, становится вдруг подвижным, когда теряется точка отсчета, в период, когда «Бог умер».

Представители русской культуры осознали необходимость поиска собственных путей осмыслиения христианства, ибо общество объективно нуждалось в моральной революции, в новом развитии нравственного сознания народа, особенно в атмосфере надвигающейся революционной грозы. Задачей метафизики стало объединение христианской идеи и философии. София Вл. Соловьева как посредник между Богом и человеком, как «Мировая душа», синтез Добра, Красоты, Мудрости стала основой «свободной теософии». Последователи В.С. Соловьева – С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Н. и Е.Н. Трубецкие пытаются создать целостное религиозное мировоззрение, осмысляя историю как процесс сотрудничества человека с Богом, как боготворчество. Мир должен быть преобразован, но не кошмаром насилия, а подлинностью христианского учения. А без обращения к идее

Софии нерешенными оставались проблемы построения целостного религиозно-философского мировоззрения, поскольку «во-первых, систематическое мышление всегда искало посредствующее звено между вечным, единым бытием Бога и тварно-временным, материально множественным миром. Во-вторых, ... религиозному сознанию рубежа XIX - XX в.в. необходимо было... философски оправдать материальные начала бытия. В-третьих, русской философии... нужно было преодолеть односторонний рационализм и наукоцентризм за счет признания фундаментальной роли религиозного опыта и интуитивных форм постижения бытия. В-четвертых, ... следовало понять человека как соборное и созидающее существо во Вселенной. В-пятых, ...важно было очертить историософские перспективы человека...» (Иванов, 2000, с. 132).

Идея Софии в разных преломлениях присутствовала в различных сферах русской культуры рубежа XIX - XX веков: и в музыке (творчество А.Н. Скрябина, С.В. Рахманинова), и в живописи (творчество М.В. Нестерова, Н.К. Рериха), и в науке (научный космизм В.И. Вернадского, П.Д. Успенского, К.Э. Циолковского), и, несомненно, в литературе (этому посвящена вторая глава).

Наиболее систематическую и многоаспектную разработку идея Софии обрела в трудах русских мыслителей Серебряного века – В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Н. и Е.Н. Трубецких, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского и др. В основе их учений лежит идея софийного Космоса, идея единства Макрокосма и Микрокосма – Вселенной и Человека. Единящей основой выступает София.

Творчество Вл. Соловьева стало отправной точкой для софиологических умозаключений русских философов рубежа веков.

В онтологово-космологическом аспекте София - истинная причина творения, его цель и начало. Философа волнует проблема происхождения мира. Следует заметить, что понятие Софии в работах В.С. Соловьева четко

не определено. По его мнению, основой всей твари является Божество, которое имеет все от себя. Мировая душа же обладает всем, но получает это не от себя, а от Божества, а, следовательно, она отделена от Бога и утверждает себя вне Бога, а потому становится натурой. На данном этапе София тождественна Душе мира. В книге «Россия и Вселенская Церковь» он пишет о том, что Бог любит хаос в его небытии, а, следовательно, дает свободу хаосу и выводит его из небытия. Носительницей хаотической силы является Душа мира, а, следовательно, ни о какой тождественности Софии и Души мира речи не идет, теперь Душа мира объявляется им «антитипом Божественной Премудрости». София же, считает философ, есть истинная причина творения, его цель и начало, в котором Бог создает небо и землю. Следует заметить, что природа Софии двойственна. С одной стороны, она принадлежит к сфере божественного бытия (и в данном случае является вечноженственным началом в Боге, телом Христовым, идеальным человечеством, истинной причиной творения и т.д.), а с другой, она имеет в себе и тварное, и божественное бытие (т.е., представляет собой единящее начало тварного мира, живую душу всех тварных существ, посредника между Богом и миром). Таким образом, мы можем говорить о двойственной природе Софии: София Божественная и София тварная. Тварная София в качестве свободного существа может выбирать направления: либо она определяется Логосом, несет в себе божественное начало и единит все сущее (светлый лик Софии по терминологии С. Булгакова), либо она имеет свою собственную волю, а, следовательно, обладает всем не от Бога, а от себя, и утверждается вне божественного начала, как бы отпадает от Бога, и в данном случае, приобретает демонические черты (темный лик Софии). В таком состоянии София представляет собой источник зла и хаоса. В философии В.С. Соловьева София представлена и в образе Прекрасной Дамы, Вечной Возлюбленной, а отсюда уже и представления о Софии как о воплощенной красоте.

Понятие Софии от Соловьева переходит к другим русским софиологам. Так, С. Булгаков, восприняв от него идею философии всеединства, развивает учение о Софии Премудрости Божией как предвечно сущей в божественном замысле Мировой Душе, женственной по своему существу, вместившей Божественную любовь и излучающей ее в мир. София Булгакова, впрочем, как и Соловьева, занимает место между Творцом (Абсолютом) и тварью, сама, при этом, не являясь ни тем, ни другим. София – божественная идея. Любое явление имеет свою идею, которая есть в тоже время его основание, норма, энтелехия. И София в целом – это энтелехия мира, мировая душа, *natura naturans* по отношению к *natura naturata*. София – предмет любви Божией. «София не только любима, но и любит ответной любовью... София только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной любви она в себе зачинает все. В этом смысле она женственна, восприемлюща, она есть «Вечная Женственность» (Булгаков, 1994, с. 333). Философ задается вопросом о метафизической сущности Вечной Женственности: «Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена... София, хотя не есть Абсолютное, или Бог, но имеет то, что имеет непосредственно от Бога, т.е. абсолютным образом...ей нельзя приписывать даже предиката бытия, ...хотя она есть непосредственная основа тварного мира...Занимая место между Богом и миром, ...не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз» (там же, с. 188). Иными словами, София находится между Богом и миром, при этом, как замечает один из исследователей творчества Булгакова Л.А. Зандер, в словосочетании «Бог и мир» логическое ударение падает на союз «и». «Он не просто соединяет два существующих независимо друг от друга понятия, но знаменует собою их необходимую и внутреннюю связь, их единство и неразделенность» (Новикова, с. 310). Бог наделяет мир его творческим началом, которое и является сферой Софии, а она, в свою очередь, обладая двойственной природой: небесно- земной и божественно- тварной, позволяет совершить

переход от одного к другому. Булгаков идет дальше Соловьева в том плане, что в своей космологии он различает Софию Божественную и Софию тварную. София божественная понимается Булгаковым как природа Божия, раскрывающееся содержание, как грань между Богом и миром («сама есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое» (Булгаков, 1994, с. 188). Она сверхвременна. В Душе мира, а это и есть космический лик Софии, различаются все ее земные ипостаси: Мудрость, Любовь, Красота (позже – Слава). София же тварная осуществляется во времени, она есть становящаяся София. Она, в свою очередь, имеет светлый и темный лик. Светлый лик тварной Софии, лик, обращенный к небу, представляет собой Божественную Софию, открывающуюся в природе, то есть Премудрость Божию, явленную в мире в качестве природной гармонии, способной вернуть к жизни падшего человека, это одновременно и опыт всего человечества. Иными словами, это есть жизнь природы, которая «будучи Славой Божией в творении, сама поет эту Славу Творцу» (Булгаков, 2000, с. 180). Но в процессе падения человека природа получает недолжное бытие. «Будучи внебожественной, как творение, возникшее из небытия, природа предназначена к обожению в человеке и через человека, но когда последний пал, природа оказалась обречена на недолжную самостоятельность внебожественного бытия, она стала безбожным, себедовлеющим миром, «великим паном», имеющим в себе могучую полноту жизни» (там же, с. 180), а, следовательно, падшая София, падший мир отделились от Божественной Софии в образе бытия, но не в основании.

Философия Булгакова - философия богословская, а поэтому София рассматривается через призму христианского мировоззрения, отсюда – особое внимание антропологическому аспекту Софии. В каждой вещи есть две природы, как говорили древние мудрецы, - небесная, где все едино иечно, и земная, где все разрознено и временно. Человек не исключение. Двойная природа его – телесная и душевная, ни у кого не вызывает сомнения. Вспомним С.Н. Булгакова: «Человек есть одновременно и тварь и не-тварь,

абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие» (Булгаков, 1994, с. 433); «... онтологически человек действительно двусоставен, имеет в себе нетварное, божественное начало, дух (душу), и тварное тело, воодушевленное душой, - плоть» (Булгаков, 2000, с. 165). Человек как единый микрокосм, «стяженный мир» подчиняется всеобщим законам бытия, а, следовательно, имеет свой первообраз, первоидею, и, по сути, является воплощением тварной Софии. «Тварный мир, как тварная София, существует соответственно небесному первообразу и есть, поэтому также человеческий мир, центрирующийся около человека и им» (там же, с. 164).

Одной из основных идей творчества Булгакова является идея единения Божества и Человечества во Христе, а далее вообще Бога и мира. «София есть предвечное Человечество, как Первообраз, по образцу которого сотворен человек... Тварный мир имеет свое средоточие в человеке, сотворенном по образу Божественного Логоса. Человек имеет нетварный, от Бога исшедший и Богом призванный к ипостасному бытию дух, и свою природу, которая есть мир, как тварная София в своем душевно-телесном организме» (там же, с. 16). Софийный характер человеческой духовности еще раз доказывает С. Н. Булгаков, говоря о том, что «дух человеческий сотворен не во времени, но в вечности Божией, «прежде времени», именно на самой грани его, хотя он и предназначен для временного бытия, в которое и вступает в урочный срок» (там же, с. 167). Таким образом, философ проводит параллели между человеческой душой, созданной прежде времени, и Софией: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони...» (Библия, Книга притчей Соломоновых, 1968, с. 646). Именно через душу сообщается индивидуальный разум человека со Всеобщим Духом, Земля с Небом.

В трудах С.Н. Булгакова просматривается и этико-эстетический аспект. Мир для него вообще представляет собой арену софийной теургии, где

посредством хозяйства и искусства должен проявиться софийный первообраз. Этот процесс философ называл «ософиение». Суть «ософиения» состоит в способности увидеть и открыть красоту в мире. «София открывается в мире как красота, которая есть ощущимая софийность мира» (Булгаков, 1994, с.356); «...красота есть самодоказательство Софии» (там же, с. 356). Кроме всего прочего, философ говорит и о том, что красота – есть путь к постижению горнего мира: «В красоте природы, как в созданиях искусства, ощущается частичное или предварительное преображение мира, явление его в Софии, и красота эта своим эросом поднимает человека в мир вечных образов идей...» (там же, с. 357). Софиологическая формула о спасении мира красотой находит свое отражение и у С.Н. Булгакова: « В явленной красоте, обличающей бытийную, софийную основу мира, спасается вся тварь» (там же, с. 358). Но поскольку в мире существует тварная София в качестве светлого и темного начала, то, следовательно, и красота не может иметь только положительные характеристики. Философ говорит о том, что в мире прекрасна красота высшая, божественная, но, наряду с ней существует и земная, лживая красота, которая имеет над человеком «роковую, мучительную власть» и именно такая красота царит на земле. Такая красота «бессильная, а потому и призрачная, лживая красота» (там же, с. 418), она обманывает, ибо прикрывает собой плоть и тлен. Неслучайно философ приводит слова Достоевского о том, что красота – страшная сила, поскольку в ней Бог с дьяволом борется. Человеку, как созданию софийному необходима красота, но вся беда в том, что «земная красота загадочная и зловеща, как улыбка Джоконды» (там же, с. 418), а потому «томление по красоте, мука красотой, есть вопль всего мироздания» (там же, с. 418).

Подобное понимание красоты мы находим также в работах Н.О. Лосского, в частности в его труде «Мир как осуществление красоты». Философ сам относит себя к софиологам, ибо он говорит о том, что развивает учение Вл. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова о вселенной как о

едином организме, управляемом Софией, но в духе иерархического персонализма.

Прежде всего, следует заметить, что философ, так же как и С.Н. Булгаков, разделяет красоту Божественного мира – Абсолютно совершенную и красоту мира тварного – ущербленную или несовершенную красоту. «Идеальная красота Царства Божия есть ценность жизни, осуществляющей абсолютную полноту бытия» (Лосский, 1998, с. 74); «идеальная, абсолютно совершенная красота существует только в Царстве Божиим, а в нашем психо – материальном царстве возможна лишь ущербленная красота» (там же, с. 280). Полнота бытия по Н.О. Лосскому, есть абсолютное совершенство. Красота наряду с нравственным добром, свободой, любовью, истиной есть необходимый аспект полноты бытия. Высшей ступенью красоты является «всякая личность в Царстве Божиим, сполна реализующая свою индивидуальность в творении абсолютных ценностей» (там же, с. 78). Важнейшей абсолютной ценностью является любовь, любовь к Богу, ко всем существам и ко всем абсолютным ценностям. Каждый член Царства Божия, любящий Бога причастен к всеведению, а, следовательно, обладает мудростью, которая есть один из важнейших проявлений красоты. Философ разделяет точку зрения Гегеля, который считает Истину существенным моментом идеала красоты, т.е., красота есть Истина. Еще одним проявлением красоты является гармония. Н.О. Лосский говорит: «Полнота жизни, богатство и разнообразие ее гармонически согласованного содержания есть существенная черта красоты Царства Божия» (там же, с. 84).

Творцом и носителем полноты бытия может быть только личность. Анализируя творчество Вл. Соловьева, мыслитель приходит к выводу, что «идеал красоты есть чувственно воплощенная жизнь личности, осуществляющей во всей полноте свою индивидуальность; иными словами, идеал красоты есть чувственное воплощение полноты проявлений конкретно-идеального начала; или еще иначе, идеал красоты есть чувственное

воплощение конкретной идеи, осуществление бесконечного в конечном» (там же, с. 95). Таким образом, и здесь можно провести параллели с софиологией, ведь осуществление бесконечного в конечном есть, по сути, тварная, становящаяся во времени, земная София.

В земном, тварном, или, по словам Н.О. Лосского, в «нашем психо-материальном царстве» (там же, с. 162) присутствуют все аспекты красоты мира Божественного, но в менее совершенной форме. Красота, как и София, лишь просвечивает в нашем мире сквозь «ограничения и искажения ее, наполняющую нашу жизнь противоречиями, разладом, раздвоениями. Так, например, здесь нет действительных личностей, только суть потенциальные. А посему, красота этих существ состоит «из чувственно воплощенных положительных сторон жизни вообще» (там же, с. 163). И, тем не менее, «индивидуальность каждого земного человека представляет собою высшую ступень красоты в нашей жизни» (там же, с. 263). Но увидеть эту красоту дано не всем, а лишь тем, кому присуща любовь.

Н.О. Лосский приходит к выводу о том, что красота есть фундированная ценность, т.е. ценность надстроенная, «всякое добро во всех его видах, если оно чувственно воплощено, имеет сверх своей добротности еще и ценность красоты» (там же, с. 276).

В целом, можно выделить триаду: любовь – добро – красота, каждая из составляющих которой, по отдельности не существует. В этом еще одно доказательство наличия у идеи Софии этико-эстетического аспекта.

Другой русский софиолог П.А. Флоренский следует за Соловьевым, однако, как отмечает С.С. Хоружий, в трактовке Софии расходится с ним: в отличие от Соловьева, он строит учение о Софии на материалах православной церковности (иконописи, литургии и т.д.), а явления эмпирической реальности и самую материю мира видит не отъединенным от смысла, а выражющим его, духовно значимыми и ценными. Таким образом, «понимание Флоренским Софии – Премудрости Божией коренилось в

представлении о мире как органическом целом, имеющим основание в пронизанности мира Божиим Замыслом и Силой» (История русской философии, с. 432). Для Флоренского София – объект теологической теории. Недаром В.Зеньковский говорит: «Метафизика Флоренского есть и его богословие – одно от другого неотделимо» (Зеньковский, 1999, т. 2, с. 468). Флоренский, как Соловьев и Булгаков, мечтает о «единстве всей твари в Боге» (Флоренский, 1990, т. 1, с. 65). Софиологическое понимание Космоса ставит его в один ряд с философами-космистами. Именно поэтому основное внимание он уделяет онтолого-космологическому аспекту Софии. По мнению Зеньковского, Флоренский окончательно формирует систему Соловьева. Софиологический путь Флоренского – «восхождение» от твари к Абсолюту. Именно в тварном бытии он находит существенное его единство. Космос воспринимается Флоренским как живое целое, именно такое его восприятие завершается понятием Софии, которая для него – «Великий корень целокупной твари», т.е. «первозданное естество твари», как бы предшествующее миру. Флоренский, вслед за Соловьевым, считает Софию «премирным ипостасным собранием божественных первообразов» (там же, т.1, с. 348). Но он идет дальше, для него тварная София – «ангел-хранитель твари, идеальная Личность мира, четвертый ипостасный элемент, ... входящий в полноту бытия Троичных недр...» (там же, т.1, с. 324). Флоренский строит иерархию различных аспектов Софии: «Если София есть вся тварь, то душа и совесть твари – Человечество. Если София есть все Человечество, то душа и совесть человечества – Церковь – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви – Церковь Святых – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь святых, то душа и совесть Церкви Святых – ходатаица и заступница за тварь перед Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое – Матерь Божия, «миру Очистилище» опять таки есть София по преимуществу» (там же, т. 1, с. 350).

В итоге можно заметить, что у Флоренского София в онтолого-космологическом аспекте есть как бы «коплотнение Божественных энергий, изливающихся в мир. Бог, будучи премирным, путем божественных энергий является в мир и дает твари жизнь, единство, бытие. София есть русло этого энергетического потока» (Управителев, 1997, с. 63). То есть тварный мир обретает сущность, жизнь, мышление, благо от Бога посредством Софии. Тварная София существует как «собрание первообразов сущего», как собрание идей о вещах, как перспектива для твари.

П.Д. Юркевичем была написана работа «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия», оказавшая огромное влияние на формирование взглядов П.А. Флоренского, который наиболее полно из всех религиозных философов конца XIX – начала XX веков проанализировал сердце в софийном аспекте. П.Д. Юркевич выделяет следующие характеристики сердца: «Сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил человека, ... средоточие душевной и духовной жизни человека, ... седалище всех познавательных действий души, ... средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей, ... средоточие нравственной жизни человека» (Юркевич, с. 69-71).

П.А. Флоренский подтверждает мысль П.Д. Юркевича о том, что душа имеет своим ближайшим органом сердце. П.Д. Юркевич писал: «...в человеческой душе есть нечто первоначальное и простое, есть потаенный сердца человек, есть глубина сердца...» (там же, с. 89); «Очень возможно, что душа как основа известных нам сознательных психических явлений имеет своим ближайшим органом сердце...» (там же, с. 79-80). А поскольку через душу человек может узреть мир горний, Софию Божественную, то и сердце, как центр духовной жизни, способно на это. Подтверждая данную мысль, П.А. Флоренский пишет «Сердце является органом для восприятия горного мира. Посредством сердца созерцается первозданный корень личности, Ангел ее, и через этот корень устанавливается живая связь с Матерью духовной

личности, - с Софией, понимаемой как Ангел-Хранитель всей твари, - всей твари, едино - сущной в любви, получаемой через Софию от Духа» (Флоренский, 1990, т. 1, с. 352).

Один из исследователей Софии А.Ф. Управителев, исследуя творчество П.А. Флоренского, приходит к выводу о том, что «сердце является центром духовным, душевным и телесным. Как центр Антропоса, сердце служит связью между Антропосом и космосом, человеком и Богом. Первая связь осуществляется благодаря тварной и вещественной природе человека, вторая – благодаря присутствию в сердце имманентного Логоса. В сердце происходит превращение души в ум и дух, и, наоборот, интериоризация, внедрение внешнего рассудочного и разумного во внутреннее содержание души» (Управителев, 1997, с. 90). А.В. Иванов замечает, что сердце, сердечное ведение есть «внутренний связующий центр всех познавательных способностей софийного сознания» (Иванов, 1996, с. 17). Именно сердечное ведение дарует человеку подлинную мудрость, которая, в свою очередь, представляет собой истинное знание, но одновременно и праведную личную жизнь в соответствии с ним.

Следовательно, сердце является не просто связующим звеном между человеком и Богом, миром земным и миром небесным, но и органом, с помощью которого человеческая личность может самосовершенствоваться, приближаться к своему небесному идеалу. П.А. Флоренский подчеркивает это: «Очищение сердца дает общение с Богом, а общение с Богом выпрямляет и устрояет всю личность подвижника. Как бы растекаясь по всей личности и проницая ее, свет Божественной любви освящает и границу личности, тело, и отсюда излучается во внешнюю для личности природу. Чрез корни, которыми духовная личность уходит в небеса, благодать освящает и все окружающее подвижника и вливается в недра всей твари» (Флоренский, 1990, т. 1, с. 371). Кроме того, философ говорит и о том, что «София есть «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1, Пет., 3, 4), -

истинное украшение человеческого существа, проникающего сквозь все его поры, сияющее в его взгляде, разливающееся с его улыбкою, ликующее в его сердце радостью неизреченною, отражающееся на каждом его жесте, окружающее человека, в момент духовного подъема, благоуханным облаком и лучезарным нимбом, сотворяющее его «превыше мирского слития», так что, оставаясь в миру, он делается вышемирным» (там же, т. 1, с. 351). Можно отметить, что чем больше в сердце нравственных начал, тем больше возможностей у человека самореализоваться как личность, живущая в гармонии и с собой, и с окружающим миром.

Этико-эстетический аспект Софии также присутствует в творчестве философа. Эстетика П.А. Флоренского есть «первый момент в антроподицее, в «нисхождении Бога к нам» (Управителев, 1997, с. 111). Философ видит земной мир через призму божественного, ему необходимо узреть в данном мире Гармонию, Красоту, Любовь, ибо в противном случае говорить о «нисхождении Бога» не приходится. А посему цель эстетики Флоренского – видение мира как одухотворенного, гармоничного, как становление Божественного. Земной мир имеет право на существование только в том случае, если в нем присутствует красота. В.В. Зеньковский отмечал, что формула о спасении мира через красоту есть формула софиологическая, ибо «красота мира восходит к идеальной основе, к софийной глубине мира» (Зеньковский, 1997, с. 272). Именно поэтому П.А. Флоренский пытается увидеть софийную основу мира, красоту.

Определимся с понятием красоты в философии П.А. Флоренского. Здесь нужно заметить, что красоты как единичного явления, как явления ни с чем не связанного, у мыслителя не существует, она обязательно восполняется Любовью, Истиной, Светом, Добром, Гармонией. Красота ради Красоты не есть Красота. «Истина, Добро и Красота - эта метафизическая триада есть не три начала, а одно. Это одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая... Явленная истина есть любовь.

Осуществленная любовь есть красота» (Флоренский, 1990, т. 1, с. 75). Человеку изначально Богом дана любовь, предметно проявляющаяся как красота, а потому вся духовная жизнь есть красота. «Красота, как некое явление или выявление того, что делается объективным, существенно связана со светом, ибо все являемое, является именно светом» (там же, т. 1, с. 98). Мыслитель доказывает это, приводя большое количество примеров отождествления божественного начала и света: «Любовью озари, молюся, видите тя слово Божие... Спаси мя Твоим осиянием... Небо есмь един, с тобою Христе мой, светом трисолнечным, просвещющим мир... Христе, свет истинный, просвещай и освещай всякого человека!...Свете тихий святыя славы, бессмертного Отца, небеснаго, святаго блаженнаго, Иисусе Христе» (там же, т. 1, с. 96-97). София в мире просвечивает как Красота, как свет, вернее от свет идеальной красоты Божественной Софии. «Красота – свет, свет – красота. Абсолютный же свет есть абсолютно-прекрасное, - сама Любовь в ее законченности» (там же, т. 1, с. 97).

Большое внимание П.А. Флоренский уделяет рассмотрению иконографического изображения Софии и здесь, несомненно, присутствует эстетический аспект. Философ характеризует цветовую символику софийных икон, особое внимание уделяя голубому окружению Софии. Голубой цвет, по его мнению, символ горнего мира, небесного характера Софии: «голубой... означает божественную премудрость, обнаруженную посредством жизни, духа или дыхания Божия; он есть символ духа истины...» (там же, т.1, с. 555-556); «голубой цвет – символ того, что противоположно блудодейству и отпадению от Бога, - символ духовной чистоты и целомудрия» (там же, т.1, с. 553); «голубое окружение Софии означает воздух, небо и горний мир» (там же, т.1, с. 565).

Софиологические мотивы заметны также в творчестве князей С.Н. и Е.Н. Трубецких.

С.Н. Трубецкой развивал характерное для него учение о соборности сознания, о соборной природе сознания, о «вселенском сознании», которое он именует «универсальным субъектом», «мировым субъектом» или «мировой душой». Универсальный субъект отделен у философа от понятия Абсолюта или Бога для того, чтобы избежать пантеизма. С.Н. Трубецкой утверждает: «...Я признаю мир одушевленным. И одним из решительных доказательств в пользу такого предположения представляется мне открытие Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытие ... доказывает существование универсальной, мирообъемлющей чувственности. Если субъектом такой чувственности не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютного бытия: это – космическое Существо, или мир в своей психической основе – то, что Платон называл Мировою Душою» (История русской философии, с. 355). Таким образом, можно утверждать, что София, в понимании С. Трубецкого, – универсальный, чувствующий субъект, психическая основа мира. Еще теснее С.Н. Трубецкого с Соловьевым связывает следующее дополнение к понятию Софии: «София вселенская есть совокупность творческих первообразов или идей» (Зеньковский, 1999, т. 2, с. 388).

Концепция Софии Е.Н. Трубецкого как единства божественных идей приобретает несколько иной характер, нежели у Соловьева. Для Соловьева сущностью индивидуума является его идея, Е.Н. Трубецкой приходит к выводу о том, что, будучи реальным принципом в Боге, извечно для земного человечества и всех «божьих агнцов», София есть не сущность, а только идеальный образ, норма. Таким образом, София – это первообраз, божественное предназначение, положенное в основу мира. Философ говорит о том, что наш мир –«не ставшее, а становящееся сущее, причастное

Божественной Премудрости – Софии, миру идеальных первообразов; он един с последним в потенции, но до свершения времен с ним разделен» (История русской философии, с. 490). Мир имеет в Софии свое начало, он действительно связан с Софией, а сама София действенна в мире. Е.Н. Трубецкой расходится с С.Н. Булгаковым, для которого понимание Софии возможно как некоей субстанции или субъекта, для Е.Н. Трубецкого же, София – неотделимая от Христа Божья мудрость и сила.

Е. Трубецкой, как и Флоренский, большое внимание уделяет художественному образу Софии, а точнее цветовой гамме. Исследуя иконописные образы Святой Софии, он выделяет одну общую черту: София сидит на престоле, на фоне темно-синего ночного, звездного неба, а ее лик, руки, крылья, иногда одеяния окрашены ярким пурпуром, напоминающим пламень. Е. Трубецкой пришел к выводу, что «... Премудрость – именно тот предвечный замысел Божий о творении, коим вся тварь небесная и земная вызываются к бытию из небытия, из мрака ночного. Вот почему София изображается на ночном фоне. Но именно этот ночной фон и делает совершенно необходимым блистание небесного пурпурда в «Софии». Таким образом, пурпур Божьей зари, зачинающейся среди мрака, небытия, это – восход вечного солнца над тварью. София – то самое, что предшествует всем дням творения» (Трубецкой, 1993, с. 229-230).

Большое внимание в своих работах Е.Н. Трубецкой уделяет свету, который есть одно из проявлений этико-эстетического аспекта идеи Софии. Он, по его мнению, есть «совершенное средство для выражения духовного смысла и силы жизни» (цит. по Лосский, 2000, с. 185). Он предсказывает симфонию света в будущем и преображает телесную жизнь. «Наступит день, и истинный источник жизни облечет себя в солнце. Тогда наше отношение к солнцу из внешнего станет внутренним, а сама жизнь будет повсюду солнечной и уподобится одеянию Христа» (там же, с. 185).

Но следует заметить, что, принимая проблему Софии, Е.Н. Трубецкой критически относился к софиологии Вл. Соловьева, усматривая в ней элементы пантеизма. Так, в частности, философ говорил о том, что В.Соловьевым неправильно решена проблема Абсолютного или Всеединого. По Соловьеву, Софии оказывается присуще и все зло, царящее в мире, Е.Н. Трубецкой полагает, что наша действительность неотъемлемо содержитя не в абсолютном бытии, а в абсолютном сознании, которое «по существу универсально, и, следовательно, вне его не может существовать ничего из того, что есть, стало быть, - ничего конечного, временного» (Трубецкой, 1995, т. 1, с. 262).

Философия С.Л. Франка (в той ее части, что касается Всеединства) по мнению В.В. Зеньковского, представляет собой типичную софиологическую конструкцию; сочетающую натурфилософскую, антропологическую тему с «божественной стороной в мире». Бог, по Франку, является абсолютным первооснованием или первоначалом, всеединством, вне которого ничего не мыслимо. Инаковость мира проистекает из Бога и в Боге же обоснована. Для Франка «исконное единство» бытия неоделимо от всеединства, поэтому он отвергает возможность построения понятия «мировой души», как основы единства в бытии. По мнению Зеньковского, дальше это отражается в творчестве Булгакова и Флоренского. Сам Франк термин София не употребляет, но в своих философских исследованиях он близок к работам русских софиологов. Его сближает идея единства космоса и некоей трансрациональности в нем, внутренней связанности, тайны человека с космосом.

Л.П. Карсавин, как и Соловьев, восславил Софию не только в философской прозе, но и в стихах. Он строит систему, в которой человек и космос, смыкаясь в единство, единятся в «вечном». В.Зеньковский пишет, что все умозаключения Л.П. Карсавина вписываются в софиологическую систему, но это лишь софиология «данного нам тварного бытия»

(Зеньковский, 1999, т. 2, с. 449). В своем антропо-космическом учении Л.П. Карсавин говорит о невозможности изолированного постижения Макрокосма без одновременного познания Микрокосма – другой неотъемлемой части объективного всеединства, и наоборот: «Мир становится мною, поскольку я становлюсь им» (Карсавин, 1993, с. 474). Воссоздавая величественную картину Софийного Космоса, Карсавин писал:

Ты все один: что будет, и что было
И есть, и то, что может быть. Тебе
Сияет все, как на небе светило,
И движется, покорствуя судьбе...

Ты беспределен: нет небытия (цит. по Демин, Русский, с. 13)

Эти слова могли бы стать девизом всех философов-космистов.

Таким образом, из этого краткого обзора, мы видим, что, несмотря на различные интерпретации понятия Софии русскими философами (анализ которых не входит в нашу задачу), тем не менее, можно выделить несколько общих ее аспектов. Выделим из них те, которые будут важны для нас при последующем анализе темы Софии в русской поэзии:

1. В онтолого-космологическом аспекте София двойственна. Различают Софию Божественную и Софию тварную. София божественная – «принцип мироздания, совокупность творческих энергий в божестве», «идеальная основа мира», «душа мира», «энтелехия мира» (С. Булгаков); «великий корень целокупной твари», «первозданное естество твари, предшествующее миру, богоугодное единство идеальных определений твари», «единство мира», «мистическая основа Космоса – есть ангел-хранитель твари», «идеальная личность мира», «начаток и центр искупленной твари» (П. Флоренский); «причина и принцип тварного бытия», «Материя божества, проникнутая началом божественного единства», «идея божества», «идеальное человечество», (Вл. Соловьев); «царство Духа, живая мудрость», «мировой дух» (Н. Лосский);

«совокупность творческих первообразов или идей», «универсально чувствующий субъект, психическая основа мира» (С. Трубецкой); «первообраз, божественное предначертание, положенное в основу мира», «начало мира», «идеальный образ, норма» (Е. Трубецкой). София тварная – «мир, засемененный идеями, становящаяся София», «энергетическое начало мира», «органическое единство всех тварей» (С. Булгаков); «вся тварь, человечество» (П. Флоренский); «материализация идеального» (В. Соловьев); «стоит во главе всех тварей» (Н. Лосский); «воспроизводит первосущность» (А. Лосев). Тварная София, в свою очередь, также двойственна. Она имеет «светлый лик» (по Соловьеву, это такая София, которая определяется Божественным Логосом, а, следовательно, несет в себе божественное начало и единит все сущее; по Булгакову, это Премудрость Божия, явленная в мире) и «темный лик», который определяется В. Соловьевым как недолжная самостоятельность Софии и ее отпадение от божественного начала, а по Булгакову – это София, отделившаяся в образе своего бытия от Софии Божественной и хаотически разложившееся бытие мира. В то же время надо подчеркнуть, что два лика Софии неразрывно взаимосвязаны, именно в этом проявляется основная роль Софии, объединяющей земное и небесное. Здесь в наибольшей степени проявилась основная черта русского национального менталитета, стремящегося к единству, а не к разделению, к просветлению плоти, а не к подавлению ее. В этом аспекте образ и идея Софии являются подлинным выражением русского духа.

2. **Этико-эстетический аспект.** София понимается как Красота. У С. Булгакова читаем: «София открывается в мире как красота, которая есть ощутимая софийность мира... Красота есть самодоказательство Софии» (Булгаков, 1994, с. 356). У П.А. Флоренского Красота смыкается с Добротой: «Доброта... берется в древнем, общем значении, означающем скорее красоту, нежели моральное совершенство», (Флоренский, 1990,

т.1, с. 99), а также с Любовью, ибо София есть идеал, данный нам, Истина, а у Флоренского читаем: «Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота». (там же, т. 1, с. 75). Святая София у Булгакова отдает себя Божественной Любви, получая в ответ ее дары. Но, следует заметить, что, как и тварная София двойственна, так можно говорить и о том, что красота может быть атрибутом не только светлой Софии, но и темной, и в таком случае, быть злой, лживой, хаотичной, ущербленной, некоей лже-красотой. На земном плане наиболее очевидным проявлением Софии философы считали свет и цвет. Особенное внимание цветовой символике уделяли П. Флоренский и Е. Трубецкой. София обычно изображается на синем, лазурном фоне звездного неба, сама – в ярком, алом пурпуре, напоминающем пурпур зари. Обязательным атрибутом софийного видения является свет. П.А. Флоренский писал: «Красота, как некое явление или выявление того, что делается объективным, существенно связана со светом, ибо все являемое является именно светом» (там же, т. 2, с. 98).

3. Антропологический аспект. Говоря о «преломлении» идеи Софии в отношении человека и его природы, следует заметить, что она проявляется, в первую очередь, через двойственную природу человека (душа и тело), соединительным центром которых является сердце. Во-вторых, София осознается через образ Вечной Женственности: «Подруга вечная», «Вечная возлюбленная» В.С. Соловьева. С.Н. Булгаков тоже говорит о женственности: София ... «зачинает в себе все. В этом смысле она женственна, восприемлюща, она есть «Вечная Женственность». (Булгаков, 1994, с. 233)

Таковы основные атрибуты Софии. Комплексно они представлены в таблице «Основные атрибуты Софии», приведенной ниже.

№	Соловьев В.С.	Лосский Н.О.	Трубецкой С.Н.	Трубецкой Е.Н.	Лосев А.Ф.	Карсавин И.П.	Франк С.Л.	Флоренский П.А.	Булгаков С.Н.
1.	Мировая Душа	Царство Духа есть живая мудрость София	Первообраз, божественное предначертание, положенное в совокупность творческих первообразов или идей	Тварная София вселенская есть основу мира	Всединый человек (Адам Кадмон) есть востропоз водит первосущность	Не употребляет термин София, ярко построена	Беникий корень целокупной твари	Принцип мироздания, совокупность творческих энергий в божестве	
2.	Субстанция Св. Духа	Во главе мира, вслед за И. Христом, стоит тварное бытие, мировой дух, св. София	Универсально чувствующий субъект, психическая основа мира	Неотделима от Христа Сыла и Мудрости Божия Софии от лика Христа	Трудно отличить лик вселенной Софии от лика Христа	Отвергает понятие мировой Души как основы единства в бытии	Первозданное естество твари, предшествующее миру, благогодное единство идеальных определений твари	Идеальная основа мира, стоит между Абсолютом и Космосом, треть бытие	
3	Причина и принцип тварного бытия	Земное воплощение св. Софии – Дева Мария	Мироздая душа	Мир имеет в начало, он действительно связан с Софией, сама София действенна в мире	Единство космоса и некоей трансрациональности в нем	Тварная София (т.е. мистическая основа Космоса) – есть Ангел-хранитель твари	Душа мира, <i>Natura naturans</i> по отношению к <i>natura naturata</i> .		
4	София сближается с Божьей Матерью	Разделяет Софию тварную (стоит во главе всех тварей) и божественное	Идеальный образ, норма			Иdealная личность мира	Живое единство бытия		
5	Тело Божие, Материя Божества, проникнутая началом божественного единства	Вселенная – единый организм, управляемый Софией	Совершенная красота			4 ипостась	Мир в своем вневременном бытии		
6	Иdealное человечество	Основным атрибутом Софии считает Красоту, которая подразделяется на:	Цвет, гамма: темно-голубой фон, розовый лицо Софии, золото солнечного дня			Сближает понятие Софии с Церковью и с Божьей матерью	Вечная Женственность, материальное лено бытия		

				<i>I. Абсолютную красоту Божественного мира</i>
7	Венчая Женственность	<i>Основные аспекты Софии как Красоты: нравственное добро, свобода, любовь, истина.</i>	<i>Всебичая гармония, волночение любви Божества в любящих созданий.</i>	Единство мира
8	Красота	<i>Идеи красоты – чувственное восприятие конкретной идеи.</i>	<i>Основной атрибут Софии – свет.</i>	Действо
9	Любовь	<i>Высшая ступень красоты в земном мире – индивидуальность человека.</i>	<i>Земной мир – становящееся Сущее, причастное Божественной Прекрасности – Софии.</i>	С т.зр. 3 ипостасей: 1. идеальная субстанция 2. разум твари 3. духовность твари, сияность, чистота, т.е. красота
10	Мудрость		<i>Посредник между Богом и миром</i>	Тваря София – энергетическое начало мира
11	Цель и начало творения		<i>София есть началок и центр искусленной твари, тело Господа Иисуса Христа, т.е., тварное естество, воспринявшее Божественное слово.</i>	Вмещает божественную любовь и изливает ее в мир
12	Божественная София – вечноженственное начало в теле		<i>Церковь в неесном и земном аспекте</i>	Любовь любви

13	Жизня души всех тварных существ			София есть вся тварь, человечество	Четвертая ипостась
14	Посредник между Богом и миром			Матерь Божья	Органическое единство всех тварей
15	«темный лик» тварной Софии – источник зла и хаоса			<u>Внешний атрибут:</u> свет, яркость, блеск	Энтелекия мира
16	София: 1. Божественная 2. тварная: a) светлый лик б) темный лик			Цвет: алый, розовый, пурпур, красный Окружение Софии – голубое.	Превечное человечество в Боге, Божественный первообраз, основание для бытия человека.
17	Прекудрость Божия примиадлежит божественной сфере			Образ Божий в человеке	Красота есть самодоказательство Софии
18	Мирская душа – начало тварного мира.			<u>София:</u> 1.Божественная 2. тварная	Божественная София имеет 3 аспекта: 1.Холма (существенно София, откровение Прекудрости Божией) 2.Слава (откровение Божественной Красоты и Всеблагодиства). 3. Целомудрие (всеорганизм идеи).
19	и idea, Существо введенное до создания мира, к которому Бог идет перед собой в своем творчестве и к которому, следовательно, Он ощущает.			Всесобъемлющая форма и живая душа природы и еееленной.	Тварная София имеет «светлый лик» - Прекудрость Божия, явленная в мире, опыт человечества, гармония природы, ее ипостасность; «темный лик» - София, обретенная на недолгую самостоятельность, становясь

20							
21							
22							
23							
24							
25							
26							
27							
28							

§ 2. Современные софиологические исследования

Интерес к русской философии сегодня – явление естественное, вызванное, во-первых, активной публикацией в последние десятилетия трудов русских философов: Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского, В. Соловьева, Н. Лосского, В. Зеньковского и др., во-вторых, активным поиском национальной идеи, самоопределением русской нации, что невозможно без самопознания, без обращения к истокам, без философских раздумий о России и ее культуре. Именно одним из аспектов осмыслиения русской философии XIX - XX веков являются исследования современных ученых, посвященные анализу идеи Софии в русской культурной традиции. Среди современных философов, занимающихся данной проблематикой, следует назвать, прежде всего, А.В. Иванова, Н.К. Бонецкую, С.С. Хоружего, А.Ф. Управителева. Они с разных точек зрения, с разных позиций рассматривают саму идею Софии, ее эволюцию, влияния на ее формирование разных культурных традиций, анализируют труды русских софиологов и западных исследователей Софии, выявляя ее основные атрибуты.

Так, основным объектом изучения работ Н.К. Бонецкой является идея Софии в русской философии и ее соотношение и взаимодействие с идеей Софии в философии западной.

В ряде статей («К истокам софиологии», «София: метафизика и мифология», «Тайна триединства» и др.) Н.К. Бонецкая анализирует творчество современного немецкого философа Михаэля Френча, в частности его работу «Премудрость в личности», посвященную обзору софиологических идей, как в русской, так и в немецкой философии. Автор подчеркивает, что «именно в софиологии Владимира Соловьева Френч усматривает вершину многовекового развития европейской мысли» (Бонецкая, К истокам, 2000, с. 112). По мнению Френча именно в учении В.С. Соловьева осуществилось столь важное для духовных судеб

европейского человечества соединение двух основных тенденций философии – «метафизики сущности», связанной со средневековой онтологией, а в конечном счете восходящей к Платону и Аристотелю, и «метафизики свободы», которая, зародившись в сочинениях номиналистов и пройдя долгий путь, нашла свое трагическое завершение в мировоззрении Ницше. Философ подчеркивает, что возврат В.С. Соловьева к религиозным ценностям отнюдь не означает отхода к средневековой картине мира. Софиология ценна именно тем, что требует усвоения достижений науки Нового времени и предполагает свободу человеческой личности.

Немецкий философ обосновывает глубокую преемственность философии В.С. Соловьева и С. Н. Булгакова с поздним творчеством Шеллинга, а последнего – с Беме, Баадером и Каббалой. Н.К. Бонецкая считает, что «главная ценность его концепции – в выявлении наиболее фундаментальных метафизических и богословских софиологических предпосылок. Первой и важнейшей из них является предположение о том, что прежде творения мира Бог совершает отступление, отход в Свою сокровенную глубину: это первый творческий акт, тогда как эманация или же «творение из ничего» - любой выход Божества из себя – оказывается при сотворении мира лишь вторым Божественным деянием» (там же, с. 74). Но почему представления о Софии Премудрости Божией тесно связаны с представлениями о Божественном отступлении? Это объясняется тем, что София определяется как граница между Творцом и тварью, но она может возникнуть лишь в результате свободного самоограничения Абсолюта. И здесь Френч (и Н.К. Бонецкая с ним соглашается) вводит понятие «цимцум», вернее не вводит, а заимствует у иудейского мистика и каббалиста Исаака Лурии. «Цимцум» – отход или отступление, имеется в виду, что Бог, творя мир, ограничил себя во всемогуществе и вездесущии и только «благодаря этому ограничению творится «пустое пространство» или «ничто», становясь условием для принятия мира» (Френч, с. 87). Именно это «пространство

творения», возникающее при цимцуме есть Вечноженственное в Боге или София. Основной заслугой Френча-философа Н.К. Бонецкая считает соотнесенность софиологии с идеей цимцума.

По мнению Н.К. Бонецкой, ядром и смысловым центром русской философии является именно софиология. Рассматривая труды русских софиологов, она приходит к выводу о том, что все они говорят на двух языках – на метафизическом и мифологическом, но их переплетения весьма специфичны для каждого мыслителя. В частности, в поэзии В.С. Соловьева присутствует мифологический аспект, а в его философии – метафизический, у П.А. Флоренского «мифологический и метафизический дискурсы пронизывают друг друга», (Бонецкая. София..., 2000, с. 115) С.Н. Булгаков же «стремится полностью устраниТЬ из своей системы мифологический элемент» (там же, с. 115).

В работе «Русская софиология и антропософия» Н.К. Бонецкая рассматривает проблему «встречи» русской философии с антропософией Р. Штейнера на примерах работ П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и др. По мнению исследователя, отечественная софиология тяготеет к мифологии. И в качестве наглядного примера приводится творчество П.А. Флоренского. Автор замечает: «... вспомним, как теоретические построения П. Флоренского стягиваются к фигуре огненного Ангела, изображенного на Новгородской иконе Софии Премудрости Божией: за софиологией стоит миф о небесной Софии («Столп и утверждение Истины»). В другом случае русская философия видится своеобразной натурфилософией, - так, тот же Флоренский вскрывает внутренний смысл природных веществ, вовлеченных в православный культ («Философия культа»). (Бонецкая, 1995, с.81-82). В результате делается вывод о том, что русская философия в целом, и софиология в частности, занята не категориально-абстрактными построениями, а истинами факта, и, в первую очередь, факта духовного. А отсюда идеал русской философии – мудрость, а не «строгая наука». «Русской

софиологией движет отнюдь не отрешенный рациональный интерес: цель ее стремлений – постижение бытия как объективной духовной реальности, а в некоторых случаях – развитие скрытых человеческих способностей ради проникновения в невидимый мир». (там же, с. 82).

Анализируя творчество П.А. Флоренского, Н.К. Бонецкая замечает, что ему был присущ своеобразный космизм мировидения, проявлявшийся в том, что за всеми вещами, как природными, так и вовлечеными в культуру, философ ощущал присутствие живых существ, именно поэтому в православии ему особенно дорога мифологическая, соотносящаяся с язычеством сторона.

В творчестве С.Н. Булгакова Н.К. Бонецкая отмечает, что София здесь, скорее понятие платонической онтологии, а сам мыслитель – умозрительный богослов и «чистый» философ.

В заключении автор приходит к выводу о том, что «в софиологии есть сильное гностическое начало, антропософии, обратно, не чужда идея Софии» (Бонецкая, 1995, с. 93). В итоге Н.К. Бонецкая выделяет три основных «источника» софиологии – гнозис, католичество и православная традиция.

К числу современных исследователей Софии следует отнести и С.С. Хоружего, которым написано несколько работ, посвященных анализу идеи Софии в русской философской мысли («После перерыва. Пути русской философии», «Мироозерцание П.А. Флоренского», «Наследие Вл. Соловьева сто лет спустя», «Путем зерна: русская религиозная философия сегодня», «Творчество П.А. Флоренского в наши дни», «Человек и его три дольних удела. Новая антропология на базе старого опыта» и др.)

С.С. Хоружий считает, что развернутые софиологические системы были созданы лишь П.А. Флоренским, В.С. Соловьевым, а также С.Н. Булгаковым и Е.Н. Трубецким, хотя работы последних несут уже меньше творчески оригинального и принципиально нового, несмотря на то, что софиология С. Н. Булгакова самая обширная. А софиологическая концепция

Е.Н. Трубецкого, по мнению автора, это неуклюжая попытка соединить вместе три явно несоединимых элемента: влияние софиологии В.С. Соловьева, стремление базировать свою мысль на солидном основании, на строгой и современной европейской философии и твердую, незыблемую приверженность православию в его канонических, церковных формах.

По мнению ученого, «исторической родиной» софиологии является Александрия, точнее иудейская община Александрии, среда просвещенного эллинизированного еврейства. Там в последние столетия эры до Рождества Христова она и сложилась. Ее основу составили: Притчи Соломона, Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, Книга Екклезиаста, учение о Софии Филона Александрийского. Причем, по мнению исследователя, вся культура Серебряного века это культураalexandriйского типа, типа созданного предкатастрофической эпохой, а потому в философии Серебряного века можно без труда констатировать характерную alexandriйскую типологию. В работе «Путем зерна: русская религиозная философия сегодня» он пишет, что самая общая черта ее – синкретизм, который проявляется всюду – и в идеях, и в методологических установках, и в спектре влияний, и в самом типе дискурса. Софиологию С.С. Хоружий называет «самым характерным порождением мысли серебряного века». (Хоружий, 1999, с. 143). Автор замечает, что не только софиологии, но и всей русской религиозной философии был присущ смешанный и срашенный дискурс, сливающий философию и теологию, и вследствие этого лишенный методологической определенности, не выполняющий требований ни философского, ни богословского метода. Среди основных аспектов Софии ученый выделяет следующие:

- принадлежность полноты мудрости и истинной мудрости не человеку, а богу (здесь, по мнению автора, явно просвечивает греческое ядро и основа);

- «умный» аспект Софии. В центре значений Софии- Мудрости находятся значения, выражающие обладание умом, мыслью, ведением. Этот аспект дополняется философским (человек должен искать мудрость, стремиться к ней) и педагогическим (начало мудрости есть желание учения);
- этические (София как основа добродетельности) и эстетические (София как Красота) аспекты;

Все вышеперечисленные аспекты «подтверждают», по мнению автора, греческий, точнееalexандрийский характер идеи Софии. В числе ведущих и характерных принципов alexандрийского мышления и письма выделяются символизм и аллегоризм. С.С. Хоружий говорит, что для темы Софии эти свойства сыграли роковую роль. Это обусловлено тем, что перенасыщенность символами и аллегориями, иносказаниями и метафорами, неизбежно запутывает тему, приводит к размытости и неоднозначности выражения. В результате каждое понятие, и, прежде всего, сама София вместо ясного и единого смыслового содержания, превращалось в клубок спутанных и переплетенных смыслов. Таким образом, мифологема Софии сложна и многоаспектна как в пройденной ею истории, так и в своей смысловой структуре.

Анализируя софиологические взгляды В.С. Соловьева, Хоружий С.С. приходит к выводу, что мифологема Софии у него становится концепцией, концепцией многоплановой и многофункциональной. Она «внедряется в конструкцию всеединства, подчиняясь задаче ее согласования с тринитарным и христологическим богословием; она служит соединительным звеном, позволяющим ввести в философию многие реалии религиозно-мистического опыта; и наконец, она сообщает системе Соловьева эстетическую окраску и некое недосказанное, невыразимое до конца присутствие женского начала» (Хоружий, 2000, с. 17).

Исследователь говорит о том, что даже при самом беглом анализе творчества В.С. Соловьева можно выделить не менее, чем три плана или измерения проблемы Софии:

- план богословско-философский, имеющий, в свою очередь, сложное строение;
- план лирико-художественный;
- личный план;

Причем, С.С. Хоружий подчеркивает, что только на основе последнего возникают все остальные планы. Но он считает, что если бы София была единственным истоком философии В.С. Соловьева, то она была бы, практически, обречена. И только в сочетании с философской интуицией всеединства мистический опыт Софии становится первоэлементом творческой личности В.С. Соловьева, ее питающим корнем и истоком.

С.С. Хоружий выделяет и несколько основных черт русских софийных учений:

- им присущ своеобразный эстетический уклон, узрение Софии как Красоты;
- они все пытаются как-то совместить с тезисом об изначальной софийности мира учет ущербной, падшей природы твари, ее пораженности стихиями зла, греха;
- все они также являются «системами всеединства», воспринимая соловьевскую трактовку Софии как всеединства, как мира в Боге и как собрания Божественных идей-смыслов-замыслов» (Хоружий, 1994, с. 53).

Но философ говорит и о том, что любая софиологическая концепция индивидуальна и разнится от других: «...каждое из русских софиологических учений имеет свою трактовку софийности. И в каждом эта трактовка довольно субъективна, в большой мере определяясь личностью автора, особенностями его духовного склада и опыта» (там же, с. 85). В частности,

например, по концепции В.С. Соловьева софийность резко отделена от материи, отсюда – обманчивость мира. Софиология П.А. Флоренского, напротив, повествует о софийности, непосредственно заключенной в любом явлении, то есть о красоте самого вещества. В учении Е. Трубецкого находим множество критериев для различения вещей софийных и несофийных. У С.Н. Булгакова софиен не только мир горний, но и мир земной, который он именует тварной Софией.

В целом, оценивая влияние софиологии В.С. Соловьева на философскую мысль России конца XIX – начала XX веков, С.С. Хоружий замечает, что Серебряный век широко подхватил соловьевские идеи, в частности, София стала центральным концептом русской софиологии. Но, по его мнению, Серебряный век оказался глух к трудному опыту и главным урокам самого философа. Он создал учение о Софии, но отнюдь не завещал строить учения о Софии. Напротив, его урок – в неудаче таких учений, в их неадекватности существу изначального мистического опыта. Именно поэтому, считает С.С. Хоружий, философия Серебряного века имела короткую жизнь: в России она оборвалась насильственно, а за границей пришла к концу, исчерпав внутренние потенции.

Среди современных исследователей Софии можно назвать также А.Ф. Управителева. Его работы («К будущему цельному мировоззрению (Религиозное миросозерцание П.А. Флоренского)», «Конструирование субъектности в антропологии С.Н. Булгакова», «Вопрошая очевидное. Исчисление субъектности» и др.) посвящены в основном, анализу учений С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского. Софиологию философ представляет как метафизику определенного рода, как учение о духовном плане бытия. «Софиология рассматривает мир с точки зрения смысла, цели и ценности, она дает очерк духовно-космического бытия человека, говорит о закономерности существования и развития пространства и времени духа в антиномии вечного и временного. Софиология возникает как попытка рассмотрения и

утверждения духовного как космического, аксиологического как онтологического» (Управителев, 1997, с. 56). А.Ф. Управителев говорит о том, что София – это не понятие, не образ, а мифологема, некий клубок смыслов и ассоциаций, говорящий об одухотворенности и разумности устройства мира и человека.

Анализируя работы П.А. Флоренского, ученый пришел к выводу, что София в космическом плане есть, прежде всего, Память Божия, а, следовательно, Божественное мироустройство разумно и благостно. «Понимание Софии в тварном или антропологическом аспекте тяготеет к отождествлению Ее с Богоматерью как Приснодевой... Рассмотрение тварного плана Софии позволяет Флоренскому трактовать тварный мир как реализованную разумность и благость и одновременно создавать теургическую напряженность, стремление к дальнейшему сближению Софии-Замысла и Софии-твари, идеального и реального слоев бытия» (там же, с. 80-81) - таков вывод А. Управителева.

Изучая понятие Софии в философии С.Н. Булгакова, философ использует термин «симулякр». Под «симулякром» он понимает «образ идеального, вытесняющий собой реальное.., ценность – цель -властный знак, это не столько ценностное содержание, сколько функциональный орган для изменения позиции в бытии» (Управителев, 2001, с. 66). Среди основных симулякров антропологии С.Н. Булгакова выделены тело, пол, цель и София. А.Ф. Управителев приходит к выводу, что в учении С. Булгакова София эволюционирует «от робкой персонификации трансцендентального субъекта хозяйства до универсального объясняющего принципа» (там же, с. 89). София для С. Булгакова – определенная ценностная установка на восприятие мира, желание увидеть все как целесообразное, рациональное и благое. Таким образом, А. Управителев приходит к выводу, что «София как ценность-цель оформляется в сознании как знак высшего и трансцендентного, как нечто,

раскрывающее себя в природе, истории и Божественной реальности» (там же, с. 90).

В целом, ученый выделяет положение и функции мифологемы София в системе мировоззрения С.Н. Булгакова. София – симулякр, ценность-цель, в свете которой «действительность выражается как неполная и становящаяся» (там же, с. 90), это «ценность – цель – властный знак, содержание мировоззрения, размещенное в бытии, позволяющее по-новому видеть бытие и вынуждающее изменять положение в бытии» (там же, с. 93).

Но, пожалуй, наиболее полно и органично, на наш взгляд, идея Софии представлена в работах другого современного исследователя А.В. Иванова («Мир сознания», «Идея Софии в русской философии», «Философско-богословская идея Софии: современный контекст истолкования» и др.). Он рассматривает идейные истоки отечественной софиологии, называя в качестве таковых во-первых, платоновский «Тимей», а во-вторых, Книгу Притчей Соломоновых (об этом говорилось выше, в §1). Кроме этого, говоря об идее Софии в русской культуре, ученый демонстрирует и глубинные национальные истоки этой идеи. В частности он связывает кульп Земли и почитание Девы Марии с идеей Софии, которая является их основанием. «Культ Земли-кормилицы и теплый кult Матери Божией... находят свое естественное библейское основание в учении о Софии как о предвечном замысле и, одновременно, живой душе тварного мира, полной красоты, премудрости и совершенства» (Иванов, 2000, с. 130-131). Кроме того, философ говорит и о том, что идея Софии с самого начала оказалась глубоко органична для русской культуры, для русского сознания, поскольку софийно-богородичные аспекты православного вероучения делали упор не на изоляцию человека от греховного земного мира и плоти, а на необходимости их сердечного просветления и одухотворения. Это проявилось не только в особенностях церковной жизни, но нашло свое отражение и в зодчестве, и в живописи, и в музыке, и в литературе. Кроме того, автор подчеркивает, что

«не случайным является, по-видимому, и тот, не раз отмечавшийся в литературе факт, что сами слова «Россия» и «Русь» - женского (софийно-творящего и софийно-жертвенного) рода и звучания.» (там же, с. 131).

В работе «Мир сознания» ученый также выделяет причины обращения к теме Софии в русской философии на рубеже XIX – XX веков (об этом говорилось в первом параграфе).

Причем, понимание Софии только в качестве теоретического понятия, не имеющего эвристической ценности, по мнению А.В. Иванова, ошибочно. София, говоря его словами, есть одна из «универсальных матриц понимания мира и человека ..., позволяющая не только целостно и рационально осмыслить феномен сознания, но которая по ряду существенных позиций оказывается созвучной процессам, происходящим в современной науке...» (там же, с. 132-133).

Автор анализирует истоки и влияния, которые испытывала русская софиология. Кроме платоновского «Тимея» и книги Притчей Соломоновых А.В. Иванов отмечает влияние Николая Кузанского, Я. Беме, Ф. Шеллинга, гностической традиции, подчеркивая при этом, что софиология – «явление глубоко самобытное и оригинальное, выраждающее, быть может, самые сокровенные идеалы и чаяния отечественного национального характера». (там же, с. 135).

Для наиболее полного и объективного осмысления А.В. Иванов рассматривает идею Софии сквозь призму нескольких дополняющих друг друга философских аспектов, поскольку она представляет собой достаточно сложное понятие. Основными ракурсами изучения являются: онтологический, антропологический, эсхатологический, аксиологический и гносеологический.

- В онтологическом аспекте София представляет собой «подлинную субстанцию (порождающую основу) всех природных и психических форм в Космосе; ...эта субстанция есть единство сущего

(духовно-смысловой и эйдетической божественной реальности) и несущего, которое первоначально как «тьма», как «слепая энергия» окутывает смысловое «солнце» сущего Абсолюта (Божественного Ума» (Иванов, 1995, с. 30). Таким образом, после структурно-смыслового воздействия Ума на несущее София обретает актуально-субстанциональное бытие в отличие от первоначального потенциально-субстанционального. София существует на двух субстанционально-энергетических уровнях в качестве Софии Небесной и Софии тварной. София Божественная «сверхвременна и сверхпространственна, внутри и изнутри себя рождающая пространственно-временной мир – тварную Софию и «обволакивающая» свое творение светоносно-идеальной «тканью». Тварная София есть поэтому та же, но энерго-информационная реальность, как доминанта материальной расчлененности и пространственно-временной множественности» (там же, с. 31).

- Антропологический аспект Софии, по мнению А.В. Иванова составляют такие ее аспекты как Мировая Душа, активное посредничество между Богом и миром, между Божественным Умом и физическим Космосом. Схематически уровни бытия Софии философ изображает следующим образом: психоинформационная реальность или царство Мировой Души есть уровень бытия Софии Божественной, а локус пересечения этого уровня с вещественно-полевой реальностью или с «плотным миром» по словам А.В. Иванова, есть сфера бытия Софии тварной. Таким образом, низшие слои Мировой Души – это уровни тварной Софии, а высшие – уровни Божественной Софии.
- в эсхатологическом аспекте София понимается не только как «творящая субстанция Космоса, но и как ключевой пункт его обратного возвращения в смысловую стихию Божественного Ума» (там же, с. 33).

Поэтому благодаря просветляющему творчеству человека в мире сбывается Божественный замысел.

- в аксиологическом аспекте София предстает как Вечная Женственность, как эталон прекрасного, гармоничного и нравственного существования в Космосе. «Она есть не умозрительно-отвлеченный, а живой и деятельный символ абсолютной Непорочности и Чистоты Помыслов, абсолютной первозданной Красоты и Совершенства, и, самое главное, абсолютной подвижнической Любви, Доброты и жертвенного Материнства» (там же, с. 33). Но здесь следует отметить, что не каждая земная женщина, по мнению Иванова А.В., по существу является персонификацией Божественной Софии.

- в гносеологическом аспекте Божественная София представляется А.В. Иванову единством различных способностей человеческого сознания и сфер духовного творчества. При этом имеется связующий центр всех познавательных способностей Софийского сознания – это сердечное ведение. Таким образом, только познание сердцем дарует подлинную мудрость, которая есть не только истинное знание, но и одновременно праведная жизнь в соответствии с ним.

Философ так же подчеркивает, что София трактуется большинством русских философов как духоматериальная субстанция мира, неотделимая от множества производимых ею форм. Анализируя само понятие «субстанция», А.В. Иванов говорит о том, что оно трактовалось трояко:

1. как субстрат, материя, бессознательный объект и проводник внешнего относительно него воздействия;
2. как деятельное духовное начало, имеющее причину в самом себе;
3. как порождающая неизменная основа всего конкретного множества своих модусов и условие общения последних;

Анализируя с этой точки зрения Софию, А.В. Иванов говорит о том, что «София-субстанция органично вбирает в себя все три указанных выше аспекта», (Иванов, 2000, с. 137) хотя они четко не выделялись русской софиологической мыслью. Через призму этих аспектов София есть:

1. основа мира, его идеальный первообраз, эталон, или, по Иванову А.В. «София есть незримая простым глазом светящаяся первоматерия Космоса... - субстрантно-претерпевающая и, одновременно, субстратно-связующая своими многообразными телесно-несущими, меонально-энергийными потоками весь мировой организм Софии, начиная от высших ее слоев, насквозь просветленных и пронизанных идеальными смыслами, и кончая низшими, так сказать плотно-вещественными ее слоями, где эта светящаяся материя скрыта за вроде бы безжизненными и бесчувственными физическими процессами и объектами» (там же, с. 137-138).
2. «София является живым сверхвременным и сверхпространственным организмом своеобразно воспринятых от Божественного Ума и меонально-оформленных конструктивных идеальных сущностей различной природы – эйдосов (или идей), венцом которых является идея богочеловечества» (там же, с. 138). Таким образом, с одной стороны, София есть образец личностного бытия в Космосе для каждой человеческой души, идея (эйдос), а с другой, соборное множество человеческих душ, еще не вступивших в земное бытие.
3. Мировая душа, одухотворяющая весь мир, делающая его стройным и гармоничным, а, следовательно, «вся природа во всех своих частях оказывается насквозь одушевленной и софийной» (там же, с. 140). Таким образом, мы можем говорить об

изначальной софийности мира, о присутствии в нем основных софийных характеристик: гармонии, красоты, света, добра и т.д.

В работе «Мир сознания» через призму софийной онтологии автор рассматривает антиномии сознания и методологические парадоксы его исследования. Он приходит к выводу, что «индивидуальное сознание («жизненный мир») человека является органической и конструктивной частью единой софийной действительности. Обретая самосознание и духовно совершенствуясь, человек оказывается единственным «связником» между уровнями Софии – субстанции, способным воспринимать, воплощать и посильно преумножать ее идеально-эйдетический потенциал и одновременно овладевать ее скрытыми материально-несущими энергиями все более тонкой и мощной природы». (там же, с. 180-181).

В итоге заметим, что «на современном научном языке Софию, как подлинную субстанцию (порождающую основу) Космоса, лежащую в основе всех своих относительных (акциденциальных) форм, - можно назвать идеально-материальной или энерго-информационной действительностью, имеющей иерархическое строение, начиная от грубо-вещественных материальных образований, данных нам в повседневном чувственном опыте, где все идеальное содержание как бы снято, редуцировано; и кончая высшими ее слоями, где наоборот, все материально-вещественные атрибуты бытия как бы сняты в стихии идеально-сущих смыслов, которые может непосредственно переживать, познавать и преобразовывать развитое софийное сознание» (там же, с. 147).

Таким образом, в русской философской мысли на современном этапе продолжается обращение к теме Софии с различных точек зрения. Это вновь, по нашему мнению, подтверждает ее неслучайность в русской культуре, более того, ее глубокую органичность русскому духу и менталитету. В связи с этим представляется важным расширить пространство исследования обращением к теме воплощения идеи Софии не только в философской, но и в

других сферах духовной культуры. Поскольку же, как мы уже писали, литература в целом, и поэзия в частности играют в России особую роль, то наша вторая глава и будет посвящена выявлению различных аспектов идеи Софии в русской поэзии конца XIX – первой половины XX веков.

Глава II. Идея Софии в русской поэзии конца XIX – первой половины XX в.в.

§1. Специфика поэтико-художественного воплощения идеи Софии

В данной главе мы попытаемся раскрыть софийные аспекты в русской поэзии конца XIX – первой половины XX веков. Обращение к этому периоду вызвано тем, что именно в это время происходило развитие идеи Софии в философской мысли.

Осмысление софийного контекста именно поэзии связано с рядом объективных обстоятельств.

Во-первых, как отмечает Н.П. Саблина в своей работе об органичном православии русской поэзии, лабораторией, в которой выкристаллизовалась сила русской речи, явилась именно поэзия. «А.А. Потебня говорит о том, что «Первое слово есть поэзия». Первое и вечное Слово – это Бог-Слово, это Логос, Которым сотворен мир. Воспеваемый творец неба и земли, всего видимого и нёвидимого по-гречески называется Поэт» (Христианство, с. 6).

Во-вторых, неслучайно, что родоначальник русской софиологии Вл. Соловьев – и философ, и поэт одновременно. При этом образ Софии наиболее ярко представлен им именно в поэзии. В.В. Зеньковский так писал о Соловьеве и его влиянии на литературу Серебряного века: «Основное влияние ... имел Соловьев, трудно было бы «измерить», какой стороной своего творчества он влиял сильнее, - как религиозный мыслитель и философ или как поэт... Очень глубоко засела в поэтическом сознании этого времени мечта Соловьева о Софии» (Зеньковский, т.2, с. 54-55).

В третьих, вспомним Россию рубежа XIX – XX веков. Это был период «смены вех», когда «материя исчезла», «Бог умер», «что-то в России

ломалось». Россия первой половины XX века – страна, во-первых, прошедшая грандиозный слом, как политической, так и социокультурной системы, а во-вторых, это период становления и «расцвета» тоталитарной системы. А, как известно, «если раскалывается мир, то трещина проходит через сердце поэта». Задача поэта – утолить духовную жажду, «глаголом жечь сердца людей», и именно возврат к традиционным духовным ценностям помогает пережить трудные времена. Возможно, поэтому в поэзии наиболее ярко проявляется обращение к духовным истокам, наиболее остро переживается кризис, наиболее истинны прозрения.

В-четвертых, именно поэзия наиболее ярко, образно, полно, и в то же время, кратко, выражает мысли. Русская поэзия, как поэзия духовная «разрешает душу к горнему, беспредельному» (Христианство, с.6). М.М. Бахтин писал: «Только в поэзии язык раскрывает все свои возможности, ибо требования к нему здесь максимальные: все стороны его напряжены до крайности, доходят до своих последних пределов; поэзия как бы выжимает все соки из языка, и язык превосходит здесь себя самого». (Бахтин, с.46). Альберт Эйнштейн говорил: «Сущностью наших усилий понять мир является то, что мы стремимся, с одной стороны, охватить великое и сложное множество сторон человеческого опыта, а с другой, - выразить его в простых и лаконичных формулах» (Эйнштейн, с.145). Поэзия, пожалуй, как никакая другая литературная форма, отвечает этим требованиям.

В-пятых, напомним еще раз знаменитое высказывание П. Флоренского: «Мы – народ софийный, мы – подданные Софии...» (Иванов, 1995, с.27), то есть софийность органична для русской души. По мнению Н.В. Гоголя, тайна русской души скрыта именно в национальной поэзии. «В лирике наших поэтов, - писал он, - есть что-то такое, чего нет у поэтов других наций, именно что-то близкое к библейскому... Верховный источник лиризма – Бог.., потому что русская душа вследствие своей русской природы уже слышит это как-то сама собой, неизвестно почему» (Бараков, с. 183).

Если говорить о специфике поэтико-художественного воплощения идеи Софии, то здесь, в первую очередь, нужно отметить тот факт, что русская мысль даже в сфере философии не слишком тяготела к системности изложения и созданию законченных концепций. Г. Гачев писал: «Умом Россию не понять» = рассудок (который работает в притирке опосредствования звено за звеном) теряется. Тут лучше работает образ..., поэтому строгая философия невозможна в России, но она – на грани с художественной литературой или религией.» (Гачев, с. 221). С.Л. Франк в своей работе «Сущность и ведущие мотивы русской философии» писал: «...В России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематических, научных работах, а в литературной форме» (Философы, с. 720). И у того же В.С. Соловьева идея Софии постоянно претерпевает трансформации, и, видимо, не случайно он испытывал потребность восполнить ее философское осмысление художественными образами.

Этот художественный образ Софии, имея некоторые общие аспекты у разных русских философов (выделенные нами в первом параграфе первой главы), тем не менее, для каждого автора свой, особенный, наполненный его личным переживанием и дополненный только им выявленными гранями и оттенками. Это приводит к тому, что идея Софии как философское понятие с одной стороны и как поэтический образ с другой – взаимодополняют друг друга в русской культуре. Если взять творчество В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина, то здесь перед нами – целостный образ Софии, представленный и в философской прозе, и в поэзии.

С другой стороны, русская культура настолько философична, настолько пропитана яркими архетипическими образами, что даже в творчестве поэтов, не занимавшихся разработкой собственно философских концепций, (Н. Гумилев, А. Блок, А. Ахматова, С. Есенин, Д. Андреев) просматриваются философские размышления на тему Софии. Их понимание Софии, ее восприятие идет от народа и из народа, оно более национально,

более приближено к народным корням, имеет ярко выраженный национальный колорит. Неслучайно, что творчество поэтов нашло широкий отклик в сердцах читателя, ведь само бытие поэтического произведения определяется не только созданным автором текстом, но и в значительной степени способностью, подготовленностью читателя идти навстречу этому тексту, взаимодействовать с ним. Последний получает от произведения лишь столько, сколько сам в силу своей культурной подготовленности способен дать этому тексту смысла. То есть, сам читатель чувствует текст, воспринимает его как нечто соответствующее его духовности, как нечто, отражающее его духовный мир и как нечто органичное для себя и своей культуры.

Известно, что женское начало в русской истории присутствовало издревле. По мнению Г. Гачева, «соотношение Мужского и Женского начал ... специфичны в каждом национальном космосе. Россия = «мать сырой земли», ее главная река - Волга – «матушка» и кукла здесь – «матрешка». (Гачев, с. 18). Исследователь говорит и о том, что в России Троица, хоть и введена Сергием Радонежским как национальное средоточие, все же для народного чувства эта идея слишком абстрактна, математична, и воспринимается тут суффикс «ица», который сразу повлек ее во Богородицу. Она оттеснила в культе все прочие ипостаси христианского божества: Бого – Матерь естественно сблизилась с «матерью сырой землей» и «матерью Родиной», «матерью Россией». Женское начало в России всегда преобладало над мужским. Возможно поэтому с особым уважением относились и поклонялись Земле – матушке, а позже особым почитанием пользовался культ Богородицы. Основная функция богородицы - представлять мир земной и защищать его перед лицом грозного божества. По мнению Горского В.С., именно эта функция, вполне отвечающая древнерусским представлениям о роли «серединного слоя» в структуре мира, обеспечивает чрезвычайно широкое развитие культа богоматери в культуре Киевской Руси.

Традиционно центральные храмы на Руси посвящались богоматери. С культом богоматери непосредственно связан и Софийский собор в Киеве. Некоторые исследователи высказывают мысль, что для культуры Руси XI века характерно представление Софии – Премудрости в образе девы Марии. Свидетельством культа богоматери на Руси служит и то подчеркнутое внимание, которое проявляет игумен Даниил в описании «святых мест» к сюжетам, адресующим к библейской легенде о жизни Марии, к тем страницам истории христианства, что были связаны со становлением культа Богородицы.

Культ Земли-матушки и Богородицы находят свое основание в библейском учении о Софии. И именно поэтому образ Софии в поэзии естественен и ограничен. Кроме того, поэтический образ Софии в силу специфики поэзии более эмоционален.

С философской точки зрения, конечно, идея Софии в поэзии раскрывается более схематично. В частности, например, в поэтическом творчестве А. Ахматовой и С. Есенина София не раздваивается на Софию Божественную и Софию тварную. Для С. Есенина мир земной (тварная София) – прямое отражение мира небесного (Софии Божественной), это две половины одной чаши. Мир един – и в этом его тайна. В творчестве А. Ахматовой идея Софии представлена в одном ее аспекте – этико-эстетическом. В творчестве А. Блока вообще происходит смешение – поклонение и воспевание вначале Софии, Прекрасной Дамы (Навны по Д. Андрееву), а затем ее полной противоположности (Велги в формулировке Д. Андреева).

В философских трактовках образ Софии абстрактен, тогда как в поэзии он реален, видим, осозаем. В этом сила художественного воплощения идей, ибо оно ближе читателю, но, с другой стороны, в этом – корень многих возможных ошибок и уклонений. Вспомним Д. Андреева и его трактовку творчества А. Блока. Он пишет о том, что трагичность духовной судьбы

поэта была в том, что он допустил в культ Вечной Женственности чисто человеческие, стихийные мотивы и неизбежно пришел к поклонению полной противоположности Софии. Неслучайно в поздний период своего творчества А. Блок написал:

Молчите, проклятые книги!

Я вас не писал никогда! (Блок, 1980, с. 140).

В некоторых аспектах поэзия, жизнь и творчество авторов наглядно демонстрируют реальное восхождение человеческого духа по «софийным ступеням». Например, рассматривая творчество А. Ахматовой, можно увидеть пример реального внутреннего софийного восхождения, о котором писали философы. Основной принцип ее творчества – Любовь. И на протяжении творческого пути происходит переход от земного воплощения любви (земной Софии) к Любви и Софии Небесной. В творчестве Н. Гумилева мы также можем увидеть подобное восхождение. В начале творческого пути поэт стоит на позициях дуализма:

Там, где все сверканье, все движенье,..

Здесь же только наше отраженье... (Гумилев, 1990, с. 264)

Но постепенно, в результате творческой эволюции ведущей становится идея синтеза двух планов бытия:

Земля, к чему шутить со мною:

Одежды нищенские сбрось.

И стань, как ты и есть, звездою,

Огнем пронизанной насквозь! (там же, с. 234)

Таким образом, мы можем говорить и о том, что поэзия, упрощая восприятие идеи Софии, с другой стороны обогащает ее новыми гранями, дополняя философское понимание глубокими личностными переживаниями.

В целом, можно выделить следующие характерные черты проявления идеи Софии в поэзии:

- поэтическое преломление идеи Софии дополняет философскую ее интерпретацию и позволяет создать цельный, синтетический образ;
- идея Софии является органичной для русской поэзии, поскольку в поэтическом творчестве она рассматривается как один из архетипических образов, издревле присутствовавших в русской культуре, то есть идея Софии пришла в поэзию не только и не столько из философии, сколько из глубины народной духовности;
- поскольку поэтический образ Софии имеет народные истоки, то он более прост, нежели философский;
- идея Софии в поэзии изображена более ярко, эмоционально и образно именно с силу специфики жанра;
- поэтическая интерпретация идеи Софии дополняется личностными переживаниями автора, а потому проявляются новые грани софийности;

Софиологические мотивы мы находим не только у поэтов-символистов, влияние на которых Вл. Соловьева очевидно, но и у представителей других направлений – акмеизм, имажинизм. В работе будут рассмотрены в софиологическом контексте работы Л.П. Карсавина, Д.Л. Андреева, С.А. Есенина, А.А. Ахматовой, Н.С. Гумилева, А.А. Блока. Выбор поэтов был сделан, исходя из ряда общих черт:

1. Принадлежность поэтов к одному временному периоду – концу XIX – началу XX веков.
2. Наличие духовного вектора в творчестве поэтов, религиозности в широком смысле этого слова.
3. Признание поэтами космичности бытия, восприятие одухотворенного Космоса и человека как естественного участника космического процесса.

4. Восприятие поэтами Вселенной как храма.
5. Наличие в творчестве данных поэтов различных аспектов идеи Софии.

В целом, можно отметить, что поэзия является не просто одной из составляющих русской культуры того времени, но скорее ее началом, эстетическим корнем. Вспомним слова Ф.В. Шеллинга: «Только настоящий поэт сможет собрать в своем духе всю разноголосицу времени и «соединить» ее в искусное, но самое большее, - субъективно великое целое» (Шеллинг, с. 41). А потому софиологическая интерпретация поэзии позволяет эксплицировать ее результаты на весь спектр русской культуры.

В следующих параграфах мы рассмотрим три основных уровня воплощения идеи Софии в русской поэзии. Второй параграф будет посвящен авторам, явившимися одновременно и поэтами, и философами (В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин). В третьем параграфе на нескольких, наиболее, на наш взгляд, показательных примерах рассмотрим творчество поэтов, не являющихся профессиональными философами, но с выраженными философскими мотивами и поисками в творчестве (Н. С. Гумилев, А.А. Блок, С.А. Есенин). Четвертый параграф посвящен поэтическому осмыслинию идеи Софии в творчестве А.А. Ахматовой и Д.Л. Андреева, у которых мы находим лишь проявление софийных элементов.

§ 2. Мирообъемлющий и миротворящий образ Софии в поэзии

В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина

В творчестве В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина идея Софии присутствует не только в философии, но и осмысливается, переживается в поэзии.

Как мы уже отмечали, одна из исследователей идеи Софии в русской философии Н.К. Бонецкая говорит о том, что все русские софиологи о Софии

говорят на двух языках – на метафизическом и мифологическом, но сплетение этих двух дискурсов для каждого софиологического воззрения весьма специфично и обусловлено как духовным опытом, так и философским стилем мыслителя. В творчестве В.С. Соловьева «мифологическое и метафизическое воззрения четко разведены: лик Софии воспет Соловьевым-поэтом, ... тогда как в философских трудах София выступает у него как метафизическое начало, - мистический опыт Соловьева спрятан в самую глубину его чисто умозрительных настроений» (Бонецкая, 2000, с.115). Таким образом, мы можем говорить о том, что к созданию синтетически цельного образа Софии В.С. Соловьев идет двумя путями: философским и поэтическим.

Итак, идея Софии – одна из центральных в поэзии В.С. Соловьева, а потому отражает все основные философские аспекты данной идеи. Речь, в первую очередь, идет о космологии. На взгляды В. Соловьева оказала влияние идея двух миров, воспринятая им от Платона, суть которой состоит в том, что Мир, Вселенная есть два противоположных друг другу мира: мир небесный – божественный и духовный и мир земной – низменный и материальный. Сущность земного мира – лишь отражение, отсвет мира небесного («Как в чистой лазури затихшего моря Вся слава небес отражается»), а потому все в этом мире – тени – и природа, и человек, и вся жизнь:

В сне земном мы тени, тени...

Жизнь – игра теней,

Ряд далеких отражений

Вечно светлых дней. (Соловьев В.С., 1974, с.60)

... Не веря обманчивому миру,

Под грубою корою вещества

Я осязал нетленную порфиру

И узнавал сиянье божества. (там же, с. 125)

... Милый друг, иль ты не видишь,

Что все видимое нами –

Только отблеск, только тени

От незримого очами? (там же, с. 126)

То есть идеальным первообразом многообразия и полноты материального мира является мир небесный, София Божественная. «Эта картина всей бесконечной действительности, которая сама еще не стала чувственной и исторической действительностью, но уже является ее прообразом, или, как мы сказали, ее заданностью, замыслом, законом и методом ее бесконечных осуществлений» (Лосев, 1983, с. 186).

На творчество философа оказали влияние философские системы Платона и Гегеля. По Платону, мир небесный, духовный – прекрасен и добр, полон блаженства, а мир земной – синтез материи и идеи, искаженная идея. В.С. Соловьев говорит, что в нем «житейский шум трескучий», который есть только «отзвук искаженный торжествующих созвучий» подлинного мира, мира идей и первообразов. А с другой стороны, совсем иной взгляд на природу, противоречиво сосуществующий с первым... Земное, материальное начало поэтому рассматривается как важный этап восхождения «мировой души» к идеалу «Истины, Добра и Красоты» (Минц, с. 24-25). А уже отсюда – и идея обретения счастья на земле, мысль о присущей и земле доброте, красоте и о возможной ее «светлой основе».

Шум далекий водопада

Раздается через лес,

Веет тихая отрада

Из-за сумрачных небес.

Только белый свод воздушный,

Только белый сон земли...

Сердце смолкнуло послушно,
Все тревоги отошли. (Серебряный век, с. 28).

В статье «Красота в природе» В.С. Соловьев писал о том, что красота есть преображение материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала, то есть, воплощение идеи. Все прекрасное в природе – «долина в сиянье», «матово-светлый жемчужный простор», «прозрачная, белая тиши», «золотые, изумрудные, черноземные поля» - символы, говорящие о великом, идеальном, о должном, о грядущем. Красота природы – одухотворенная материя, тварная София. По мнению Пермяковой Л.В. «для поэзии В.С. Соловьева характерен не только мотив мистической небесной любви, побеждающей время и смерть, но и мотив реабилитации земного начала. Земля отождествляется не только с хаосом, но и с тварной Софией: она и юдоль страданий («Бескрылый дух, землею полоненный») и олицетворение животворного материнского начала («Земля – владычица») (Пермякова, с.9). Поэтому то у В. Соловьева появляются мотивы воспевания земли и природы.

Земля – владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощущил я,
Услышал трепет жизни мировой. (Соловьев, 1974, с. 77).

В этих строках – мысль о единстве сущего, о том, что Небо и земля – нераздельны. Но, как и Вселенная имеет двойственную природу, так и земля – тоже двуедина, в ней есть и светлое начало, и темное (светлый лик тварной Софии и ее темный лик):

О, как в тебе лазури чистой много
И черных, черных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч. (там же, с. 68).

В.С. Соловьев и в поэтическом творчестве различает Софию Небесную и Софию земную. София земная (или как ее называет В.С. Соловьев – Афродита мирская) – это « радость домов, и лесов, и морей», тогда как София Небесная – «чище, сильней, и живей, и полней».

В поэзии В.С. Соловьева находит отражение и мысль о посреднической роли Софии в космологическом процессе:

Знайте же: вечная женственность ныне

В теле нетленном на землю идет.

В свете немеркнущем новой богини

Небо слился с пучиною вод. (там же, с. 121).

София как бы соединяет небо и землю, выступая посредницей между ними и именно благодаря присутствию Софии в мире, он делается чище и светлее, поскольку

И светлою росой она его омоет,

Огонь стихий враждебных утолит,

И весь свой блеск небесный свод откроет

И всю красу земли недвижно озарит. (там же, с. 69).

То есть на земле красота и гармония присутствуют изначально, но они находятся в развитии, в становлении и только благодаря божественному свету они проявляются.

Владычица земли, небес и моря!

Ты мне слышна сквозь этот мрачный стон,

И вот твой взор, с враждебной мглою споря,

Вдруг озарил прозревший небосклон. (Серебряный век, с. 30)

По В. Соловьеву мир создан разумно, так и должно быть: небо – светлое и чистое, земля – материальна и груба:

И небо высилось ночное

С невозмутимостью святой

И над любовию земною

И над земною суетой. (там же, с.27),
 но, только сосуществуя вместе, они создают гармонию Вселенной.
 Таков закон: все лучшее в тумане,
 А близкое иль больно, иль смешно.
 Не миновать нам двойственной сей грани:
 Из смеха звонкого и из глухих рыданий
 Созвучие вселенной создано. (Соловьев, 1974, с. 68).

Отсюда, София обозначается в трудах В. Соловьева «как духовная, но в то же самое время и максимально телесная, максимально материальная основа...» (Лосев, 1983, с. 176), то есть, она, по сути, есть материализация идеального.

Но, пожалуй, наиболее полно софийные идеи предстают перед нами в любовной лирике В.С. Соловьева. И, в первую очередь, здесь следует обратить внимание на поэму «Три свидания». В центре поэмы В.С. Соловьева – трижды явившийся опыт непосредственной встречи с Той, которую он считал Вечной женственностью, Премудростью Божией, Святой Софией.

Не трижды ль ты далась живому взгляду
 Не мысленным движением, о нет!
 В преддверье иль в помощь, иль в награду
 На зов души твой образ был ответ.
 Пронизана лазурью золотистой,
 В руке держа цветок нездешних стран,
 Стояла ты с улыбкою лучистой,
 Кивнула мне и скрылася в туман.

... Вдруг золотой лазурью все полно,
 И предо мной она сияет снова –
 Одно ее лицо, одно оно. (Соловьев В.С., 1974, с. 126, 128).

Обратим внимание на цветовую символику, золотистая лазурь – характерная черта русских софийных икон. Но, пожалуй, и без этого понятно, что перед нами – Она – Душа мира, Вечная Женственность, Космическая София. Но наиболее полно свой космический лик София проявляет, по мнению А.Ф. Лосева, во время третьего свидания.

И в пурпуре небесного блистанья
 Очами, полными лазурного огня,
 Глядела ты, как первое сиянье
 Всемирного и творческого дня. (там же, с. 130).

Здесь София – уже не просто олицетворение, символ красоты и величия, живой образ жены-Софии, но и « истинная причина творения и его цель, принцип». Эта мысль развивается дальше:

Что есть, что было, что грядет вовеки –
 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. (там же, с. 130).

А.Ф. Лосев считает, что «здесь мы находим уже вполне отчетливое космическое представление о Софии, обнимающей собою весь мир и первого момента его появления» (Лосев, 1983, с. 169). В мистической встрече В.С. Соловьев вдруг непосредственно пережил как все частное и разорванное в этом земном мире оказывается включенным в единый образ – образ нездешней высшей красоты, незримый «под грубою корою вещества» и становящийся ясным лишь в краткие мгновения мистических озарений. Этот образ вобрал в себя все, она, София – корень всех смыслов, идей, образов.

Наряду с В.С. Соловьевым образ, идея Софии отражена и Л.П. Карсавиным, причем, не только в философии, но и в поэзии. Связано это, возможно, с тем, что он, как и родоначальник русской софиологии, «обладал интуитивно-поэтическим восприятием мира, открывшим ему возможность «лицезрения» Софии, восторженно-трепетного ее переживания» (Назаров, с. 171). Наиболее ярко и полно поэтический образ Софии отражен в работе Л.П. Карсавина «София земная и горня». Это произведение представляет собой поэтическое переложение и своеобразную композицию ряда гностических текстов и отрывков из книги Ириная Лионского «Против ересей», в которой освещаются взгляды гностика Валентиниана. Поэт располагает эти тексты в определенной последовательности, создавая единую картину. По мнению В.Н. Назарова главный смысл поэмы – «симфонически»-личностное понимание символа Софии как выражения сущностной целостности и полноты человека, «софийной» прообразности его «грехопадения» и грядущего самовоссоединения» (Карсавин, 1999, с. 173). В своем произведении философ переосмысливает гностический миф о падении Софии, она, отпадая от Божества, становится изгнаницей, Софией – Ахамоф. Она глубоко страдает из-за своей разъединенности сplerомой и в своей страстной устремленности ввысь, дает начало веществу, материальному миру.

... По земле блуждает в тоске

Из чертогов твоих, Отец,

Изгнанница.

Рвется, рвется она вознести

Из темницы своей, из оков

Горького Хаоса. (там же, с. 175)

Таким образом, перед нами онтолого-космологический аспект идеи Софии, она – родоначальница земного, материального мира.

Л.П. Карсавин переосмысливает гностический миф о падении Софии через призму грехопадения человека, то есть в антропологическом аспекте: «Каждый из нас в глубине своей есть София... Признай, наконец, свои страдания в страданиях Софии» (Назаров, с. 173). Философ пишет: «Кто же Она как творенье свое? – Конечно, Слово и Ум, Ее самопостижение. Слово же есть Человек, Человек – Соборность, Соборность – София» (Карсавин, 1999, с. 185). По Л.П. Карсавину, судьба Софии есть знак и откровение человеческой судьбы, символ замысла Бога о человеке. Падение Софии соответствует свободному порыву человека к Абсолюту. Как и София, человек проходит три стадии: сначала единство, затем разъединение, а потом воссоединение. Кроме того, распадение духовной сущности Софии есть символ двойственной природы человека. Человек, как и София, с одной стороны, принадлежит миру горнему.

Вечно Тобой изрекаема

Вечно в молчанья сокрытая

Тайна твоей Полноты.

В дивных мирах созидаема,

В них неизлитно излитая. (там же, с. 185).

С другой стороны, и София, и человек находятся в мире земном.

Долу блуждаю, холодная;

Хаоса душными тучами

Горних отъята я мест.

... Тело мое пригвожденное

Молча поникло, бессильное;

Мной, земнородной рожденное,

Никнет в пучину могильную. (там же, с. 185).

В своей работе «О личности» мыслитель писал: «Падение твари – отпадение ее от Бога и распадение, обнаруживается еще и в том, что всеединая

тварь... распадается на соотносительные друг другу личности несовершенную и ее идеальный образ» (цит. по Назаров, с. 174). По сути, карсавинская поэма о Софии есть поэтическое переложение его учения о симфонической личности. Таким образом, перед нами и антропологический аспект идеи Софии.

В поэме Л.П. Карсавина «София земная и горняя» прослеживается и третий, этико-эстетический аспект идеи Софии. Это связано, по мнению В.Н. Назарова, с тем, что поэма, «воссоздавая утонченную целостность мифологически-философского видения мира, вмещает в себя и чисто поэтические, вольные сравнения и метафоры, свидетельствующие о глубоком интимно-личностном переживании философом образа Софии» (там же, с. 174). Здесь мы видим и цветовую символику, и символику света, огня, и соотнесение Софии с Любовью и Красотой.

Славьте Софию Предвечную,

Пламенем красным горящую.

Светом несчетных огней!

Славьте Ее, Бесконечную,

Зрак земнородных разящую!

... Солнце Любви Беспримесное,

Тьмы Беспросветной Сияние.

... Лани, трепещущей лани подобная...

... В царстве Ты света вся днесь осиянная...(Карсавин, 1999, с. 185).

В целом, можно заметить, что в поэзии Л.П. Карсавина прослеживаются основные аспекты идеи Софии, а, по мнению В.Н. Назарова, венчающее поэму стихотворение «Славьте Софию Предвечную» можно вообще считать апофеозом русской софийной лирики.

В заключении можно отметить, что и в поэтическом творчестве русских мыслителей В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина идея Софии находит свое отражение в совокупности всех своих аспектов: онтолого-космологического (София как идеальный первообраз мира, как посредница между двумя мирами; поэты также различают Софию Божественную и Софию земную, а Л.П. Карсавин также различает и светлый и темный лик Софии), антропологического (здесь мы говорим, в первую очередь, о соотнесении Софии с идеей Вечной Женственности, о двойственной природе человека) и этико-эстетического (цветовая и световая символика, соотнесение идеи Софии с Любовью и Красотой).

§3. Аспекты софийности в поэзии Н.С. Гумилева, С.А. Есенина и А.А. Блока

Поэты Н.С. Гумилев, С.А. Есенин и А.А. Блок обладают софийным видением мира, а потому в их произведениях находят отражение все основные, выделенные нами аспекты Софии.

Поэзия Н.С. Гумилева глубоко философична. Прежде всего, для его творчества характерна космогоническая тема, которую он интерпретирует в духе, близком к софийному пониманию.

Н.С. Гумилев различает мир божественный и мир земной. Мир божественный – идеальный образ, пример для мира земного, где жизнь «мгновенна и убога».

Там, где все сверканье, все движенье,
Пенье все, - мы там с тобой живем,
Здесь же только наше отраженье
Полонил гниющий водоем.

...Мы поняли тебя, земля:

Ты только хмурая привратница

У входа в Божий поля. (Гумилев, 1990, с. 264, 331)

Этот божественный мир противопоставлен земному:

Она великая святыня,

Она не бледная жена,

Но венценосная богиня. (там же, с. 50).

Своеобразным итогом его философско-космогоническихисканий и воплощения их в поэтическом слове стала неоконченная «Поэма начала». В этом произведении перед нами предстает зыблющийся новорожденный мир и прорисовываются смутные очертания древней космогонии. По-видимому, именно в этот период, то есть уже в конце своей жизни, Гумилев вплотную подходит к лироэпосу особого склада – его интересует человеческая жизнь как уникальное проявление планетарной эволюции. Он пишет о Земле как о звезде и о человека как зыблющемся и еще далеко не совершенном разуме. Своеобразный космический взгляд на мир, попытки создать особый эпос, где дана бы была «биография» Земли, а может быть, и Вселенной, - это, пожалуй, самая отличительная черта позднего творчества Н.С. Гумилева, неожиданная сближающая его сисканиями в этой же области Хлебникова, которого он высоко ценил за начатки разрозненного эпоса и за попытки через корни слов проникнуть в тайны жизни, истории и собственной нации. Сейчас трудно судить какими конкретными путями пошла бы его поэзия, но все же можно догадываться, что в его творчестве, по-видимому, продолжало бы усиливаться собственно философское начало: его стали интересовать и волновать кардинальнейшие проблемы жизни, он искал универсальных связей, соединяющих человечество и мир в единое разумное и вечное целое. «Поэма начала» - наиболее «космогоничное» из его произведений – должна была реализоваться в «двенадцати больших книгах»: это должен был быть своеобразный широкий эпос, может быть, равный по своему размаху древнейшим эпическим сказаниям.

Истинный поэт не может отделить себя от своей страны, поскольку они едины, недаром Н. Гумилев писал:

Золотое сердце России

Мерно бьется в груди моей. (там же, с. 211).

В стихотворении «Заблудившийся трамвай» сын поэта, Лев Гумилев, в образе героини – Машеньки увидел образ России, и символично, что путешествие лирического героя в себя заканчивается у «Машеньки», в России – больше лететь некуда и незачем. Поэт готов смириться со своей гибелью, но Россия должна жить, в этом состоит выбор Н. Гумилева:

Верной твердынею православья

Врезан Исакий в вышине,

Там отслужу молебен о здравье

Машеньки и панихиду по мне. (там же, с. 269).

Такой выбор не случаен, ибо, по мнению С.Н. Булгакова, софийный космизм неотделим от патриотизма. «Судьба Родины – России предначертана Софией и осенена ее Премудростью. Какие бы трагические испытания не выпадали на долю народа и сколько долго бы они не продолжались, в конечном счете, торжествует Мудрость – София в соответствии со смыслом своего имени. Точно также и в жизни отдельного человека, в его «национально-вселенством самосознании»: он находится под покровительством Софии, если не отделяет себя от своей Родины» (Демин, с. 10). Такого же мнения придерживается и В. Соловьев, основатель русской софиологии. Он говорит о том, что София всегда была охранительницей России, лучезарным духом возрожденного человечества и небесно-космической сущностью.

Еще одним подтверждением софийного характера поэзии Н. Гумилева можно считать отношение к природе как к живой сущности, имеющей душу, как к одухотворенной. Это мироощущение отражено во множестве стихов:

Я знаю, что деревьям, а не нам

Дано величье совершенной жизни:
На ласковой земле, сестре звездам,
Мы – на чужбине, а они – в отчизне.

Глубокой осенью в полях пустых
Закаты медно-красные, восходы
Янтарные окраски учат их –
Свободные, зеленые народы.

Каждый пыльный куст придорожный
Мне кричал: «Я шучу с тобой,
Обойди меня осторожно
И узнаешь, кто я такой!»

Только дикий ветер осенний,
Прошумев, прекращал игру.
Сердце билось еще блаженней,
И я верил, что я умру
Не один – с моими друзьями,
С мать-и-мачехой, с лопухом,
И за дальними небесами
Догадаюсь вдруг обо всем. (Гумилев, 1988, с. 252, 254).

Но наиболее открыто, осознанно и ярко это восприятие природы проявилось, опять же, в «Поэме начала»:

Освежив горячее тело
Благовонной ночною тьмой,
Вновь берется земля за дело,
Непонятное ей самой.

Наливает зеленым соком
Детски нежные стебли трав
И багряным, дивно высоким
Благородное сердце льва.

И, всегда желая иного,
На голодный жаркий песок
Проливает снова и снова
И зеленый и красный сок.
С сотворенья мира стократы,
Умирая, менялся прак:
Этот камень рычал когда-то,
Этот плющ парил в облаках.
Убивая и воскрешая,
Набухать вселенской душой –
В этом воля земли святая,
Непонятная ей самой.(там же, с. 466-467).
Но одновременно с этим мы читаем:
Так вот и вся она природа,
Которой дух не признает!..(Гумилев, 1990, с. 269).

В чем причина того, что «дух не признает» природы? Поэт знает мир горний, видел его внутренним зрением, поэтому-то для него этот мир, при всей его красоте, «лишь тени и обличья» и «скучное многоразличье Творцом посыпанных семян». Он – лишь становящаяся София, если говорить словами философов, а потому поэт призывает природу показать свою божественную сущность, свой небесный характер:

Земля, к чему шутить со мною:
Одежды нищенские сбрось.
И стань, как ты и есть, звездою,
Огнем пронизанной насквозь!(там же, с. 234).

То есть, по своей сути, Земля – тоже небесное творение – звезда и, кроме того, она пронизана огнем, софийным светом, она по сути своей софийна, одухотворена.

Вслед за двойственным восприятием мира поэту двойственной видится и человеческая природа. Тема двух начал, божественного и земного, души и тела разрабатывается поэтом в стихотворениях «Разговор», «Душа и тело», «CREDO» и др. Величие души в том, что «весь мир теперь ее, ни ангелам, ни птицам не позавидует она в тиши аллей». А бренное тело «тащится вслед и тайно злится, угрюмо жалуясь на боль свою земле». Душе – небесное, телу – земное. Расклад кажется очевидным:

Уж карты весело порхают над столами,
 Целят скучающих, мирия их с бытием.
 Ты знаешь, я люблю горячими руками
 Касаться золота, когда оно мое.
 Подумай, каково мне с этой бесноватой,
 Воображаемым внимая голосам,
 Смотреть на мелочь звезд, ведь очень небогато
 И просто разубрал Всевышний небеса.(там же, с. 115).

Но в человеке душа и тело как бы ни были противоположны друг другу, не разведены, они обречены быть единым целым:

И все идет душа, горда своим уделом,
 К несуществующим, но золотым полям,
 И все спешит за ней, изнемогая тело,
 И пахнет тлением заманчиво земля. (там же, с. 116).

Тело не понимает и не принимает небесной, чистой направленности души, оно просит ее:

Вернись в меня, дитя, стань снова грязным илом,
 Там, в глубине болот, холодным, скользким дном...(там же, с. 196).

Размышляя о горнем и дольнем, Гумилев приходит к выводу: «Дух также реален, как наше тело, только бесконечно сильнее его». Сильнее, потому, что несет в себе свет:

Так тихо, так тихо над миром дольним,

С глазами гадюки, он пел и пел
 О старом, о странном, о безбольном,
 О вечном, и воздух вокруг светлел.

...Расцветает дух, как роза мая,
 Как огонь, он разрывает тьму,
 Тело, ничего не понимая,
 Слепо повинуется ему.(там же, с. 202, 206).
 Душа дана человеку тоже для того, чтобы «открыть для бытия глаза в
 презренном человечьем теле»:

Так век за веком – скоро ли, Господь? –
 Под скальпелем природы и искусства
 Кричит наш дух, изнемогает плоть,
 Рождая орган для шестого чувства.(там же, с. 206).

Поэт ведет поиск света в душе человеческой. В стихотворении «Христос» Гумилев размышляет о выборе человека между горним и дольним. Как правило, «люди заняты ненужным, люди заняты земным». Но разве «лучше рыбы или овцы человеческой души»? Для лирического героя Гумилева очевидно, что ценности духовные приоритетны, что конец земной жизни – это отрадная встреча в мире ином:

Солнце близится к притину,
 Слышно веянье конца,
 Но отрадно будет Сыну
 В Доме нежного Отца.(там же, с. 131).
 И потому «не томит, не мучит выбор, что пленительней чудес?!»

Н. Гумилев говорит и о том, что сердце способно понять «воздушный небосклон», Софию Небесную, мир горний. А потому именно оно первое ощущает, чувствует процесс рассофиения, процесс душевного обеднения, оскудения..

Я знаю, там звенело пенье
 Перед престолом красоты,
 Когда сплетались как виденья,
 Святые белые цветы.
 И жарким сердцем веря чуду,
 Поняв воздушный небосклон,
 В каких пределах я ни буду,
 На все наброшу я свой сон. (там же, с. 37).

Человек приходит в мир сей, дабы познать его, но не только умом, а и сердцем, ведь познание сердцем, дарующее подлинную мудрость, есть центр всех познавательных способностей Софийного сознания:

Мне все открыто в этом мире –
 И ночи тень, и солнца свет,
 И в торжествующем эфире
 Мерцанье ласковых планет.
 Я не ищу больного знанья
 Зачем, откуда я иду...(там же, с. 36).

Мир, Вселенная – вечны, а жизнь человека для Космоса – только миг, но если душа человеческая жива, то человек становится Микрокосмом, вмещающим в себя все, весь Макрокосм, он – тоже Вселенная, только меньшего порядка. У Н.С. Гумилева есть почти афористичное четверостишие:

Есть Бог, есть мир, Они живут вовек,
 А жизнь людей мгновенна и убога,
 Но все в себя вмещает человек,
 Который любит мир и верит в Бога.(там же, с. 195).

Таким образом, по Гумилеву, гармоничный человек – тот, кто «любит мир и верит в Бога», то есть строит свою земную жизнь по законам того, горнего мира, по законам любви, иными словами, воплощая идеальные

образы Божественной Софии в земном мире, в тварной Софии. Вера в Бога является стержнем, основой, ибо только через Бога, через веру возможно увидеть и понять идеальный образ мира, а Любовью его можно строить в мире человеческом.

Этико-эстетический аспект идеи Софии в творчестве Н. Гумилева представлен, прежде всего, светом, недаром поэт Н. Оцуп сказал о Гумилеве: «Он был рыцарем света и слова». О связи Красоты и света говорил еще П. Флоренский: «Красота, как некое явление или выявление того, что делается объективным, существенно связана со светом, ибо все являемое является именно светом» (Флоренский, 1990, Кн. 1, т. 1, с. 98). Световые, «огненные» эпитеты наиболее характерны для его жизни. Поэт уверен в том, что «свет воскрешающей силы властно царит не земле», и это придает ему силы. В «Песне Заратустры» он восклицал:

Горе не знающим света!

Горе обнявшим печаль! (Гумилев, 1990, с. 36).

Свет является обязательным атрибутом Ее прихода:

Но свет у тебя за плечами,
Такой ослепительный свет,
Там длинные пламени реют,
Как два золоченых крыла.

...Лазурных глаз не потупляя,
Она идет, сомкнув уста,
Как дева пламенного рая,
Как солнца юная мечта.

... И нежит кудри золотые
Венок из солнечных лучей. (там же, с. 322, 43).

Она, как и Прекрасная Дама Блока, из другого, небесного мира, Она – София, спустившаяся на землю и явившаяся герою:

Она идет стопой воздушной,
 Глаза безмерно глубоки,
 Она вплетает простодушно
 В венок степные васильки.
 Она не внемлет гласу бури,
 Она покинула дворцы,
 Пред ней рассыпались в лазури
 Степных закатов багрецы.
 Ее душа мечтой согрета,
 Лазурность манит впереди,
 И волны ласкового света
 В ее колышущаяся груди. (там же, с. 43-44).

Но реальный, мир земной не готов еще к встрече, в нем Гармония и Красота лишь гости, но, возможно, именно поэтому столь ярок и прекрасен софийный образ:

Но дремлет мир в молчанье строгом,
 Он знает правду, знает сны,
 И Смерть, и Кровь даны нам Богом
 Для оттененья Белизны. (там же, с. 44).

Лишь пройдя через испытания, можно увидеть, осознать и принять небесный свет, небесную красоту и гармонию.

А. Блок полагал, что только влюбленный имеет право на звание Человека, Гумилев, развивая эту мысль, утверждает, что только любящий человек способен слышать «Святую тишину и рокот соловьев о Розе Горных стран»

Но будет жизнь моя светла,
 Пока жива любовь. (там же, с. 133).

Любовь предполагает свет. Здесь Гумилев вслед за софийным двуединством «Красота-свет», создает еще одно – «Любовь-свет». И этому есть основание. У Флоренского находим: «Осуществленная любовь есть красота» (Флоренский, 1990, Кн.1, т.1, с. 75), а, следовательно, двуединство «Любовь-свет» имеет право на существование.

Всюду Гумилев искал возможность «умчаться вдогонку свету», понять волю небес:

Храм Твой, Господи, в небесах,
Но земля тоже твой приют.
Расцветают липы в лесах,
И на липах птицы поют...
Если, Господи, это так,
Если праведно я пою,
Дай мне, Господи, дай мне знак,
Что я волю понял твою. (Гумилев, 1990, с.36).

Таким образом, Н.С. Гумилев по-своему осознает Софию, хотя и не употребляет этого термина, - в этико-эстетическом аспекте, прежде всего, как Свет – Красоту – Любовь, как прекрасный лик небесной Софии; в онтолого-космологическом – это двойственное восприятие мира, осознание земли как частицы Космоса, Вселенной, отсюда и «софийный патриотизм»; в антропологическом аспекте – это дуальность человека, разграничение души (как софийного центра в человеке) и тела (как его материальной составляющей).

Переходя к поэзии С.А. Есенина, нужно прежде всего отметить, что мир в его существует в первозданном значении этого слова – как единство человека и космоса, мира горного и мира дольнего. Об этом его трактат «Ключи Марии». Устами старца, поющего о «золотых ключах», Есенин возвещает сокровенную тайну мира: мир земной и мир небесный – едины, как верхняя и нижняя половины чаши, «ибо воздух и земля по отношению друг к

другу опрокинутость.» Не случайно поэт приводит слова Гермеса Трисмегиста: « Что вверху, то внизу, что внизу, то вверху. Звезды на небе и звезды на земле» (Есенин, т.5, с. 178). В доказательство этому он говорит о «заставлении воздушного мира земною предметностью, о том, что «создать мир воздуха из предметов земных вещей или рассыпать его на вещи – тайна для нас не новая» (там же, с. 185): «...небо - ...необъятное, неисчерпаемое море, в котором эти звезды живут, как многочисленные стаи рыб, а месяц для них все равно что запрокинутая рыбаком верша» (там же, с. 182).

Задремали звезды золотые...

...Распоясала зарница

В пенных струях поясок...

...Месяц, всадник унылый,

Уронил повода.

...По пруду лебедем красным

Плавает тихий закат. (там же, т.5, с. 178, т.4, с. 52, т.1, с. 66, 130, 156).

Таким образом, мир горний и мир дольний в творчестве Есенина отождествляются, для крестьянского поэта Есенина хлеб земной и небесный – одна краюха. Жатва словесная, жатва космическая, и жатва земная – единый труд. Его полёт к небу не от земли, а вместе со всей землей. Его земля – небо, небо – земля.

Там, за млечными холмами,

Средь небесных тополей,

Опрокинулся над нами

Среброструйный Водолей.

Он Медведицей с лазури –

Как из бочки черпаком.

В небе вспыхнувшая буря

Села мёсяце верхом.

В вихре снится сонм умерших,

Молоко дымящий сад,
Вижу, дед мой тянет вершай
Солнце с полдня на закат. (там же, т. 2, с. 52).

Иными словами, мир земной и мир небесный – онтологически едины, но, несмотря на это, небо и земля – не вместе. Земля стремится к единению с небом, но, достичь этого не может, именно поэтому Есенин говорит о «печали земли по браке с небом». Как это близко софиологическим устремлениям Булгакова, у которого мир земной и мир небесный, на первый взгляд, тождественны, поскольку «единая София открывается и в Боге, и в творении» (Булгаков, 1994, с. 195), но все же «мир есть София в своей основе, но не есть София в своем содержании» (там же, с. 115). Мир земной есть София становящаяся, открывающаяся и только стремящаяся стать Софией Небесной. В том, что это произойдет, Есенин не сомневается: «Человек, идущий по небесному своду, попадет головой в голову человеку, идущему по земле. Это есть знак того, что опрокинутость земли сольется в браке с опрокинутостью неба» (Есенин, т. 5, с. 182).

Символом единства мира горнего и мира дольнего выступает крестьянская изба. А посему и воспринимается она как изба-храм. Поэт даже использует такое выражение как «избянная литургия». В «Ключах Марии» Сергей Есенин говорит о том, что изба – это не просто жилище, это «символ понятий и отношений к миру, выработанных еще ... отцами и предками, которые неосъязаемый и далекий мир подчинили себе уподоблениями вещам их кротких очагов» (там же, с. 174). Именно изба становится олицетворением мира земного, построенного по законам небесного, того, к которому следует стремиться: «Красный угол, например, в избе есть уподобление заре, потолок – небесному своду, а матица – Млечному Пути» (там же, с. 176). Мы можем говорить о том, что крестьянская изба сравнивается с пантеистическим храмом, связующим землю и небо, а различные части этой избы и ее орнаментальные украшения предстают символами связи «земной

предметности» с «воздушным миром». Изба — это малая вселенная, микрокосм крестьянского мира.

Единство мира горного и мира дольнего появляется в их связности: пока этот мир вселенной гармоничен, жизнь человека — спокойна и естественна:

И душа моя — поле безбрежное

Дышит запахом меда и роз... (там же, т.1, с. 152)

Гармония в мире земном есть гармония природы.

Закружила листва золотая

В розоватой воде на пруду,

Словно бабочек легкая стая

С замираньем летит на звезду.

...О Русь — малиновое поле

И синь, упавшая в реку, -

Люблю до радости и боли

Твою озерную тоску. (там же, т. 1, с. 173, 163).

Используя религиозные образы в своей поэзии, Есенин обожествлял и одухотворял природу, обнаруживал в ней скрытый духовный смысл, вспомним его строки:

По меже, на переметке,

Резеда и риза кашки.

И вызванивают в четки

Ивы — кроткие монашки. (там же, т. 1, с. 184).

Представления о вечной, гармоничной жизни природы и человека лежат в основе большинства его стихотворений.

Выткался на озере алый свет зари.

На бору со звонами плачут глухари.

Плачет где-то иволга, склоняясь в дупло.

Только мне не плачется – на душе светло. (там же, т. 1, с. 73).

«На душе светло», потому что герой находится в гармонии с природой, его жизнь идет по природным, космическим законам, так должно быть.

Творчество С. Есенина – это поэзия народной жизни:

И под сильной рукой

Вылетает зерно.

Тут и солод с мукой,

И на свадьбу вино.

За тяжелой сохой

Эта доля дана.

Тучен колос сухой –

Будет брага хмельна.., (там же, т.3, с. 146)

поэзия крестьянских праздников:

Колокол дремавший

Разбудил поля.

Улыбнулась солнцу

Сонная земля.

Понеслись удары

К синим небесам,

Звонко раздается

Голос по лесам..., (там же, т. 3, с. 192).

То есть, по сути, лад крестьянской жизни, предполагающий, прежде всего, гармоничные отношения между людьми, между человеком и природой, между человеком и обществом.

Огромное влияние на поэзию и мировоззрение поэта оказала и древнерусская живопись. Литературовед К.А. Кедров отмечает три главные цвета, присутствующие в древнерусской живописи и в поэзии С. Есенина: алый, синий, золотой. «Синий – символ устремленности к небу, то есть к чему-то недосягаемому, золото – изначальный свет и красный – цвет любви,

горения, страсти» (Есенин и современность, с. 178). Достаточно сравнить это с характером цветовой символики Софии, предложенной в трудах П.А. Флоренского и Е.Н. Трубецкого, для того, что бы убедиться в наличии софийных тенденций в творчестве С. Есенина.

Еще одним доказательством наличия в творчестве С. Есенина этико-эстетического аспекта идеи Софии является его поклонение свету, красоте. Он стремился с помощью стиха вселить в человека веру в свет, раскрыть для него радость земного бытия. Эта вера в свет, в красоту жизни – главное в творчестве поэта:

Я думаю:
Как прекрасна
Земля
И на ней человек. (Есенин, т.3, с. 58)

Но как только эта гармония нарушается, происходит разлад и с природой, и с душой. Дисгармония мира приводит к дисгармонии, к опустошению души человеческой, отсюда и опустошение мира природного:

Стою один среди равнины голой
И журавлей уносит ветер вдаль.
Я полон дум о юности веселой,
Но ничего в прошедшем мне не жаль. (там же, т. 1, с. 234).

Голая равнина соотносится с опустошенной душой, никого и ничего не жалеющей:

Кого жалеть?...
Не жаль мне лет...
Не жаль души... (там же, т. 1, с. 233-234).

Нарушения могут быть следствием социальных потрясений в обществе (как в поэме «Анна Снегина»), обыденной жестокости («Песнь о собаке»), еще каких-либо причин, но результат всегда один – трагическая дисгармония Мира в целом, которая способна «изъесть душу».

С тех пор и у нас неуряды.
 Скатилась со счастья вожжа.
 Почти что три года кряду
 У нас то падеж, то пожар.

...И сколько с войной несчастных
 Уродов теперь и калек! (там же, т. 3, с. 54).

В «Песне о собаке» действие происходит одновременно в двух измерениях: конкретно-бытовом и космическом. Трагедия одного живого существа нарушает гармонию и в мире земном, и в мире небесном.

Покатились глаза собачьи
 Золотыми звездами в снег. (там же, т.1, с. 172).

Земное существование человека – лишь временное, оно пройдет «как с белых яблонь дым». Об этом поэт пишет в «Ключах Марии»: «...Русь, где почти каждая вещь через каждый свой звук говорит нам знаками о том, что здесь мы только в пути, что здесь мы только «избяной обоз», что где –то вдали, подо льдом наших мускульных ощущений, поет нам райская сирена и что за шквалом наших земных событий недалек уже берег» (там же, т.5, с. 167).

Мы все уходим понемногу
 В страну, где тишь и благодать. (там же, т.1, с. 227)

Кого жалеть? Ведь каждый в мире странник –
 Пройдет, зайдет и вновь оставит дом. (там же, т.1, с. 234)

Не вернусь я в отчий дом,
 Вечно странствующий странник. (там же, т.1, с. 253)

Все мы бездомники, много ли нужно нам. (там же, т.1, с. 305)

Ведь я почти для всех здесь пилигрим угрюмый
Бог весть с какой далекой стороны... (там же, т.2, с. 80)

Но странником для Есенина является не только лирический герой. Об этом поэт говорит в «Ключах Марии»: «...Русь, где почти каждая вещь через каждый свой звук говорит нам знаками о том, что здесь мы только в пути, что здесь мы только «избяной обоз», что где –то вдали, подо льдом наших мускульных ощущений, поет нам райская сирена и что за шквалом наших земных событий недалек уже берег». (там же, т.5, с.167).

Сам поэт чувствует себя странником, который несет на плечах весь мир вселенной:

Свят и милен твой дар,
Синь и песня в речах,
И горит на плечах
Необъемлемый шар! (там же, т.2, с. 32)

Сама Россия – странница в этом мире. Ведь изба, символизирующая Русь, земное бытие украшается коньком на крыше, то о чем писал Н. Клюев:

...на кровле конек
Есть знак молчаливый, что путь наш далек.

Посадив конька на крышу, русский мужик уподобил свою избу под ним колеснице. Есенин писал, что деревянный крашеный конек на крыше русской избы – символ того, что Русь вся в походе, в движении, недаром он говорит о «скифской мистерии вечного кочевья»: «Я еду к тебе, в твои лона и пастбища», говорит наш мужик, запрокидывая голову конька в небо. Такое отношение к вечности как к родительскому очагу проглядывает и в символе нашего петуха на ставнях» (там же, т.5, с. 171).

Конек с есенинской избы умчался в небо, разрастаясь до объема земли, а Млечный Путь стал «дугою» в его упряжи:

Пой, зови и требуй

Скрытые брега;
Не сорвется с неба
Звездная дуга! (там же, т.2, с.30).

Поэтическое слово таит в себе мироздание, предвещая космическое будущее Руси:

И чуется зверю
Под радугой слов:
Алмазные двери
И звездный покров. (там же, т. 2, с. 31).

Основной задачей человека в его земном бытии, по мнению Сергея Есенина, является сохранение души, ибо именно она – проводник в мир горний:

Душа грустит о небесах,
Она нездешних нив жилица. (там же, т.1, с.163)

Но задача эта – крайне сложна, ибо жизнь в мире земном не всегда построена по небесным софийным законам, законам Любви, Красоты, Истины, Гармонии. Поэт живет в трудное для России время – революция, гражданская война, интервенция, одним словом, «суроевые грозные годы». И виноваты в этом все, по мнению поэта, в войне нет правых и виноватых:

В скандале убийством пахнет
И в нашу, и в их вину. (там же, т.3, с.48)

Виноваты тем, что озлобились, убили, преступили законы Божьи и человеческие. А посему, неминуемо оскудение душ, стронувшихся с вековых устоев. Война, малая ли, большая, способна «изъесть душу». В поэме «Анна Снегина» рассказывая о России тех страшных лет, о России, находящейся на грани катастрофы, о России, стоящей перед кровавым прорывом в никуда, Есенин прерывает себя:

Ну ладно.
Довольно стонов. (там же, т.3, с.70)

Стонет душа поэта при виде народной трагедии, ведь гаснет «удел хлебороба», льется кровь, ожесточаются люди. Но все же поэма названа именем главной героини – «Анна Снегина». Поэма начинается с лирической темы «девушки в белой накидке» и заканчивается ею же. Она – ключевой образ. Это символ духовности, нравственной чистоты, мудрости. Это образ земной Софии, соединившей в своем облике Любовь, Мудрость, Красоту.

Скажите,
Вам больно, Анна,
За ваш хуторской разор?
Но как-то печально и странно
Она опустила свой взор. (там же , т.3, с.68)

Странным для лирического героя, живущего в атмосфере ненависти, кажется смирение Анны. Автору же оно видится мудрым. И мудрость эта в том, что героиня, пройдя через испытания кровавого времени, сумела не озлобиться, не ожесточиться, а сохранить в себе любовь к родине, к людям, к миру, сумела сохранить душу. А это – главная задача человека на земле, его возможность попасть в мир горний. Поэт осознал трагедию страны, забывшей библейскую мудрость: «Поистине, какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей навредит?».

Для поэта вектор будущего развития России простирается ввысь, к небу. К небу обращает он свои слова:

Уйми ты ржанье бури
И топ громов уйми!
Пролей ведро лазури
На ветхое деньми!
И дай дочерпать волю
Медведицей и сном,
Чтоб вытекшой душою
Удобрить чернозем...(там же, т.2, с.80).

К небу понесет Россию деревянный резной конек с крыши избы, который превращается в огненного, красного. Многие исследователи связывают этот цвет с цветом революции, но наиболее приемлемым, по нашему мнению, будет понимание этого цвета через призму христианского мировоззрения, софийного видения мира. Вспомним цветовую символику Софии у П. А. Флоренского и Е. Н. Трубецкого. Она обычно изображается в ярком, алом, красном пурпуре, напоминающим пурпур зари. Не этот ли смысл вкладывает Есенин в своего конька?

Сойди, явись к нам, красный конь!

Впрягись в земли оглобли.

Нам горьким стало молоко

Под этой ветхой кровлей...

Мы радугу тебе – дугой.

Полярный круг – на сброву.

О, вывези наш шар земной

На колею иную... (там же, т. 2, с. 138)

Сам же поэт «при последней минуте» просит:

Чтоб за все за грехи мои тяжкие,

За неверие в благодать

Положили меня в русской рубашке

Под иконами умирать. (там же, т. 1, с. 211).

Это желание – не смиренное подчинение религии, а ощущение крестьянской избы как церкви своей веры, истоки которого в истинно крестьянском религиозном отношении к родной земле. Простота и мудрость крестьянской избы становятся отправной точкой есенинской философии, его «избянного Космоса».

Таким образом, и в творчестве С.А. Есенина прослеживаются три основных аспекта идеи Софии, выделенные нами.

В творчестве Александра Блока – в некотором смысле духовного наследника В.С. Соловьева идея Софии осмысляется во всех своих трех аспектах.

Уже в ранней лирике Блока представлены и противопоставлены мир земной и мир небесный. Мир земной полон бурь, тревог, суеты, страдания.

...Горячий воздух дик и глух,
И правит окриками пьяным
Весенний и тлетворный дух...

...Чуть золотится крендель булочной,
И раздается детский плач.

...Над озером скрипят уключины,
И раздается женский визг.. (Блок, 1997, с. 82-83).

Мир небесный – мир света, сияния, там «берег очарованный и очарованная даль», но он доступен «лишь душе свободной, не омраченной суетой». Для поэта, с одной стороны, мир земной и мир небесный – разные, противоположные:

Все лучи моей свободы
Заалели там,
Здесь снега и непогоды
Окружили храм. (там же, с. 31)

Но, с другой стороны, они – части единого целого, одно без другого не существует:

В простом окладе синего неба
Его икона смотрит в окно.
Убогий художник создал небо.
Но лик и синее небо – одно. (там же, с. 69)

Лирический герой Блока устремлен к небесам, желая «от бури жизни
отдохнуть». Но, «это счастье невозможno», ибо «труден путь»:

Ты только ослепишь сверканьем
Отвыкший от видений взгляд,
И уязвленная страданьем
Душа воротится назад.
И будет жить, и будет видеть
Тебя, сквозящую вдали,
Чтоб только злее ненавидеть
Пути постылые земли. (там же, с. 89-90)

Но все же поэта не покидает надежда на то, что постижение горного
мира возможно, но только при освобождении от пут мира земного:

И все так близко и так далеко,
Что, стоя рядом, достичь нельзя,
И не постигнешь синего ока,
Пока не станешь сам как стезя...
Пока такой же нищий не будешь,
Не ляжешь, истоптан, в глухой овраг,
Обо всем не забудешь. И всего не разлюбишь,
И не поблекнешь, как мертвый злак. (там же, с. 69).

Софиологическая направленность творчества Блока прослеживается
наиболее ярко в образе самой Софии, Прекрасной Дамы.

Отношение героя к Прекрасной Даме необычно. Та, далекая, к которой
обращается поэт, «в каких-то дальних сферах блещет». Это не образ земной
женщины, а образ Софии – Премудрости, образ великий и загадочный:

Твой день и ясен и велик,
И озарен каким-то светом,
Но в этом свете каждый миг
Идут виденья без ответа. (Блок, 1960-1963, т. 1, с. 90).

Она – «богиня жизни, тайное светило», далекая и потусторонняя:

Курятся алтари, дымят паникадила
Детей земли.

Богиня жизни, тайное светило –
Вдали.

Поют торжественно; победно славословят
Немую твердь.

И дланями пустынный воздух ловят,
Приемля смерть.

Неуловимая, она не между нами
И вне земли.

А мы, зовущие победными словами, -
В пыли. (там же, т.1, с. 112-113).

Следует заметить, что свет, сияние и алый, огненный цвет есть внешние атрибуты Софии, ее отличительные признаки. Эта цветовая символика проявляется в стихах А. Блока:

Ты отходишь в сумрак алый...

Вхожу я в темные храмы,

Совершаю бедный обряд.

Там жду я Прекрасной Дамы

В мерцанье красных лампад. (Блок, 1980, с. 31, 49).

«Богиня жизни», по Блоку, - это обозначение Души Мира, Вечной Женственности, т.е. сути бытия, имеющей женскую природу.

Приобщение к истинному, настоящему возможно через любовь, пробуждения от житейского, будничного:

Предчувствую Тебя. Года проходят мимо –

Все в облике одном предчувствую Тебя.

Весь горизонт в огне – и ясен нестерпимо,

И молча жду, - тоскуя и любя. (там же, с. 75).

Огонь как могучая очистительная сила является символом Ее прихода.

Весь горизонт в огне, и близко появление,

Но страшно мне: изменишь облик Ты,

И дерзкое возбудишь подозренье,

Сменив в конце привычные черты, (там же, с. 76) –

В ожидании встречи герой боится обмануться, принять одно за другое, тогда – разочарование, сомнение в наличии у мира смысла, гармонической стройности. Но мир гармоничен, ибо именно в Ней, в Софии, таится смысл бытия:

В Тебе таятся в ожиданье

Великий свет и злая тьма –

Разгадка всякого познанья

И бред великого ума. (Блок, 1960-1963, т.1, с. 208).

А. Блок предрекал близкое пришествие Души Мира, Софии – Премудрости Божией, Царицы Небесной. Она могла прийти и не узнанной, «заключенной, пллененной и тоскующей» в образе земной девушки. Ее пришествие должно было стать концом преображения всего сущего.

В ноябре 1902г. Александр Блок записывает в своем дневнике: «Матерь Света! Я возвеличу тебя!» (там же, т. 7, с. 65). И на протяжении всего творческого пути поэт придерживается этого принципа.

Стремление к идеалу, к мечте ярко видно в стихотворении «Незнакомка». Мир земной и мир Незнакомки противоположны: «тлетворный дух» здесь, а там – «дыша духами», «диск» здесь, там – «солнце», «вдали над пылью переулочной» здесь, там – «очарованная даль», здесь все явно и пошло, в Ее мире – ярко и завораживающе.

Она – идеал, олицетворение Красоты, Гармонии, образ Софии, возникший не просто в воображении героя, но в его душе, ибо только через душу возможно понимание идеального, истинного. Из глубин потаенной

души поднимается мечта. Она изображается в образе Незнакомки. Это то ли реальная женщина, то ли видение: «иль это только снится мне...», а, скорее всего слияние увиденного и жаждуемого, предчувствуемого (вспомним: «предчувствую Тебя...»). Об этом говорит и портрет Незнакомки, нарисованный в какой-то дымке, тумане:

Девичий стан, шелками схваченный,
В туманном движется окне.
И медленно, пройдя меж пьяными,
Всегда без спутников, одна,
Дыша духами и туманами,
Она садится у окна,
И веют древними поверьями
Ее упругие шелка,
И шляпа с траурными перьями
И в кольцах узкая рука. (Блок, 1988, с. 36).

Все в образе Незнакомки подчеркивает ее нездешний, космический образ, ее «надмирность»: туманы, древние поверья. Незнакомка для лирического героя – символ Вечной Красоты, Небесная София, спустившаяся на землю.

Но в современном Блоку мире Прекрасной Даме, Деве Света, Софии не дано явиться, может быть, просто еще не настало время, и мир еще не готов к этой встрече.

Д. Андреев обращает наше внимание на то, что на протяжении творческого пути у Блока происходит эволюция образа Прекрасной Дамы. В первых томах она – Вечная Женственность, соловьевская София, но постепенно ее образ погружается в «мглистую неопределенность». Уж очень он становится земным, в нем как бы недопроявляется небесное. Основная причина этого, по мнению исследователя, – влюбленность в земную женщину, а отсюда – допуск в культ Вечной Женственности чисто

человеческих, стихийных отношений и взглядов, то, что В. Соловьев называл «величайшей мерзостью».

Образ Вечной Женственности, Софии у А. Блока очень национальный, очень русский, вся Россия для него – София. И в таком понимании она, пожалуй, ближе понятию Навны Д. Андреева. Блок ощущал Россию как живое, одухотворенное существо. Для него она притягательное женское начало, вечно прекрасная возлюбленная – Невеста, Светлая жена, которая все простит и все поймет.

О, нищая моя страна,
Что ты для сердца значишь?
О, бедная моя жена,
О чем так горько плачешь?..

Русь моя, жизнь моя, вместе ль нам маяться? (Блок, 1980, с. 142, 167).

Как тут не вспомнить слова П.А. Флоренского о том, что русские – народ софийный, поданные Софии и что Россия без Софии – *contradictio*. Россия чаще изображается поэтом в образе девушки с «разбойной красой», «прекрасными чертами», в «плате узорном до бровей». Русь сказочно прекрасна:

Русь, опоясана реками
И дебрями окружена,
С болотами и журавлями
И с мутным взором колдуна, (Блок, 1988, с. 37).

Но за этим обликом скрываются печальные картины реальной действительности, современная Блоку Россия – страна нищая и голодная.

Где буйно заметает выюга
До крыши – утloe жилье...

Так – я узнал в моей дремоте
Страны родимой нищету,

И в лоскутах ее лохмотий
Души скрываю наготу...

Россия, нищая Россия,
Мне избы серые твои,
Твои мне песни ветровые –
Как слезы первые любви! (там же, с. 58).

Но поэт не презирает ее за это, наоборот, с еще большей силой проявляется его любовь к стране. Поэт верит, что не пропадет она:

Не пропадешь, не сгинешь ты,
И лишь забота затуманит
Твои прекрасные черты... (там же, с. 58).

«Забота затуманит», но не изменит дорогой лик: «А ты все та же». Россия останется и сохранит свою суть. Не случайно А. Блок говорит о героической истории страны в «Скифах», «На поле Куликовом». Он гордится своей страной и ее народом:

Милльоны – вас. Нас – тьмы и тьмы, и тьмы.
Попробуйте, сразитесь с нами!
Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы,
С раскосыми и жадными очами!
Для вас – века, для нас – единый час.
Мы, как послушные холопы,
Держали щит меж двух враждебных рас
Монголов и Европы! (там же, с. 159).

Но ход истории нарушает гармоничность мира и осознание того, что мир устроен разумно, постепенно покидает поэта, и он погружается в сложный противоречивый мир людских страстей, страданий, борьбы, в мир повседневности, в «страшный мир», может быть, именно поэтому и образ России эволюционирует, как и образ Прекрасной Дамы. А. Блок по –

прежнему воспевает Русь, жива в его сердце жгучая, мистическая и чувственная любовь к стране, но к какой? Вот как ее характеризует Д. Андреев: «любые берлоги утробной, кромешной жизни, богохульство и бесстыдство, пьяный омрак и разврат» (Андреев, с. 212), но и такой Россия «всех краев дороже» Блоку. Д. Андрееву кажется, что уже не только такой, но именно такой нужна Россия Блоку, что у него происходит замещение, подмена, и его Навна – душа России, уже не Навна, а ее полная противоположность – Велга с ее буйной, разбойной и бесовской красой. То есть в своем почитании Софии поэт приходит к поклонению ее противоположности. В этом, по мнению Д. Андреева, его трагедия. И сам А. Блок, кажется, ее осознает, подтверждение тому – «Шаги командора», где Блок переосмысливает сюжет о Дон Жуане. Его герой – не соблазнитель, а изменник, презревший любовь Девы Света. И хотя он бросает дерзкий вызов судьбе:

Жизнь пуста, безумна и бездонна!

Выходи на битву старый рок! –

его поражение предопределено:

В час рассвета холодно и странно,

В час рассвета ночь мутна.

Дева Света! Где ты, донна Анна?

Анна! Анна! – Тишина. (Блок, 1960-1963, т. 2, с. 173, 174).

Но, несмотря на всю трагичность происходящего, на предчувствие страшного и жестокого будущего («и век последний, ужасней всех, увидим и вы и я...»), поэт, вопреки всему, верит в грядущую правду России, в ее ософиение. Недаром он пишет поэму «Двенадцать». Идут, чеканя шаг, красногвардейцы с окровавленными руками и кровавым флагом. И идет вместе с ними тот, кто принял страдания за людей, Спаситель. Блок писал в дневнике о том, что не в том дело, что красногвардейцы «недостойны» Иисуса, который идет с ними сейчас, а в том, что Он идет с ними, а надо,

чтобы шел Другой. Да, деяния рук двенадцати достойны дьявола, но с ними Бог:

...В белом венчике из роз –

Впереди Иисус Христос. (Блок, 1988, с. 158).

Как природный контраст тьме воспринимается белый цвет. Он определяет многое: чистоту, духовность. Белый цвет в финале поэмы набирает силу, сочетается с красотой жемчуга и роз, обретает значение грядущей гармонии. Поэт верит:

Я верю: новый век взойдет

Средь всех несчастных поколений. (там же, с.162).

Таким образом, мы можем говорить о том, что в творчестве поэтов «второго периода» - Н.С. Гумилева, С.А. Есенина и А.А. Блока проявляются все основные аспекты Софии: онтолого-космологический, антропологический и этико-эстетический, но уже в исключительно поэтическом преломлении, в отличие от творчества В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина.

§4. Проявление софийных элементов в творчестве

А.А. Ахматовой и Д.Л. Андреева

В творчестве Анны Ахматовой софийные элементы выражены, прежде всего, через призму одного из этико-эстетических проявлений – Любви. Следует заметить, что в сознании поэта происходит эволюция образа и проявлений Софии, то есть, от воспевания ее, как проявления Любви чисто земной, человеческой, становящейся и временной к Софии и Любви небесной, к воспеванию идеи Материнства, как одного из основных источников и атрибутов идеи Софии.

У Ахматовой путь к софийности лежит через Любовь, которая является универсальным принципом бытия, любовь – это центр, который как бы

сводит к себе весь остальной мир ее поэзии, оказывается ее основным нервом, ее идеей и принципом. Думается, что софийное видение мира – мудрое и одновременно простое, присуще А. Ахматовой еще и потому, что она – женщина, а «силой женской любви, состраданием и верностью долгу во многом стоит и крепится русская Земля» (Иванов, 2000, с. 131).

Герцен сказал однажды как о великой несправедливости в истории человечества о том, что женщина «загнана в любовь». Но не эта ли «загнанность» в любовь делает поэзию Ахматовой удивительно притягательной для читателя, удивительно мудрой. «Великая земная любовь» - это «пятое время года», из которого поэт увидены все остальные. И мир влюбленному человеку открывается заново. Обострены и напряжены все чувства. Открывается необычность обычного:

Ведь звезды были крупнее,
Ведь пахли иначе травы... (Ахматова, т. 1, с. 27).

Герой, познав, что такое любовь, влюбившись, и сам становится иным, постигая мудрость жизни. Поэтому Ахматова и говорит:

Я научилась просто, мудро жить,
Смотреть на небо и молиться Богу, (там же, т. 1, с. 58).

То есть мудрость жизни есть истинное знание, но одновременно и праведная жизнь. Смотреть на небо, значит, видеть образец, норму, настоящую любовь. Но в мире дольнем этой настоящей, идеальной любви нет. Ахматова понимает, что в этом мире все преходящее, как и любовь. Но, тем не менее, научившись «просто, мудро жить», жизнь героини не становится спокойней.

Любовь у Ахматовой – это редко любовь-счастье, тем более благополучие, чаще – это страдание, мучительный излом души, пытка:

Угадаешь ты ее не сразу,
Жуткую и темную заразу,
Ту, что люди нежно называют,
От которой люди умирают. (там же, т. 2, с. 86).

Признаки любви как признаки болезни: то безудержное веселье, то печаль, «то печаль такая, что нельзя вздохнуть, изнемогая», то замирание сердца, то душная истома.

Будет сон твой тяжек и недолог.., (там же, т. 2, с. 86) –

пишет Ахматова. А вслед за этим пробуждением героя – постижение сути любви:

А на утро встанешь с новою загадкой,

Но уже не ясной и не сладкой,

И отмоешь пыточною кровью

То, что люди назвали любовью. (там же, т. 2, с. 86).

Любовь – это таинство, любовь – это озарение, любовь – это смысл жизни.

Двадцать первое. Ночь. Понедельник.

Очертанья столицы во мгле.

Сочинил же какой-то бездельник,

Что бывает любовь на земле, - (там же, т. 1, с. 112).

Вот так просто, без всякой торжественности и пафоса пишет о любви Ахматова, просто и мудро. Она знает, что любовь – это не выдумка бездельника, «в которую все поверили», это – великая тайна, которая открывается далеко не всем:

Но иным открывается тайна

И почнет на них тишина...

Я на это наткнулась случайно

И с тех пор все как будто больна. (там же, т.1, с. 113).

Любовь – чувство многоликое и многогранное, и где предел ему?

То змейкой, свернувшись клубком,

У самого сердца колдует,

То целые дни голубком

На белом окошке воркует,

То в инее ярком блеснет,
Почудится в дреме левкоя... (там же, т.1, с.25)

Чувство кажется бесконечным, хотя в стихотворениях и дан миг прощания, разрыва, рокового конца. Значит, человек не в силах преодолеть «этот поединок роковой». Любовь как рок:

Должен на этой земле испытать
Каждый любовную пытку. (там же, т. 1, с. 58).

Любовь как обман:

Оба мы в страну обманную
Забрели и горько каемся...(там же
Любовь покоряет обманно,
Напевом простым, неискусным... (там же, т.1, с. 27)

Любовь – это вечно, ибо по ее законам должен быть устроен мир. В этом смысле очень характерна попытка Ахматовой оживить страницы Библии. Описывая историю любви Иакова и Рахили, она обращает внимание на силу чувства:

Но стало в груди его сердце грустить,
Болезнь, как открытая рана,
И он согласился за деву служить
Семь лет пастухом у Лавана.

Рахиль! Для того, кто во власти твоей,
Семь лет – словно семь ослепительных дней. (там же, т. 1, с. 152).

У Ахматовой любовь почти никогда не предстает в спокойном пребывании. Чувство, само по себе острое и необычайное, получает дополнительную остроту и необычность, проявляясь в предельно кризисном выражении – взлета и падения, первой встречи или разрыва, смерти:

Слава тебе, безысходная боль!
Умер вчера сероглазый король... (там же, т.1, с. 40).

В мире лирической героини Ахматовой, мире, полном противоречий, парадоксов женской души – можно пропеть даже славу «безысходной боли», если причина ее – возлюбленный. «Безысходная боль» – часто это одно и остается героине от любви, но она, вроде бы, и не пеняет возлюбленному за это, достойно, почти смиренно принимая эту участь. В данном случае ей пришлось пережить самое тяжелое – смерть Сероглазого короля. Лирической героине Ахматовой в общем, чужда жажда наслаждений, в ней заведомое принятие боли, славу которой она и пропела своей поэзией. Король умер, она молчит, пораженная внезапной болью, и только тополя говорят.

А за окном шелестят тополя:

«Нет на земле твоего короля...» (там же, т. 1, с. 40).

История, описанная в балладе «Сероглазый король», вполне могла вместиться в целый роман. Поэзия Ахматовой удивительно лаконична, ведь «кому есть, что сказать, тот редко говорит длинно».

Ахматовой удалось дать любви «право женского голоса».

Я научила женщин говорить... (там же, т. 1, с. 280).

Но почему-то грустен этот голос, хотя русская народная песня ведь тоже грустна. Да и характер любви у Ахматовой народный. А грусть и тоска – это качества русской души и русской природы, и сила поэзии заключается в том, чтобы воспеть и найти упоение в страдании.

Сердце к сердцу не приковано,

Если хочешь – уходи.

Ты мог мы мне сниться и реже,

Ведь часто встречаемся мы,

Но грустен, взъявлен и нежен

Ты только в святынище тьмы...

... Я не плачу, я не жалуюсь,

Мне счастливой не бывать... (там же т. 1, с. 29, 33, 142)

Но Любовь в поэзии Ахматовой – это не только земное чувство, не только и не столько любовь между мужчиной и женщиной, она есть основа «софийного патриотизма», любви к Родине и к своему народу. И осознание именно такого понимания Любви, такого осмысления идеи Софии приходит к Ахматовой в тяжелые, роковые для страны моменты: война, революция, снова война. Страдание и боль возвышают, заставляют отвлечься от земного, подумать о вечном. Николай Скатов видит в этом исконную национальную особенность – «чувство сопричастности миру, сопереживаемости с миром и ответственности перед ним, - получающей в новых общественных условиях и острый нравственный смысл: моя судьба – судьба страны, судьба народа – история» (Скатов, с. 16). И именно в такие сложные для страны и ее народа годы у А.А. Ахматовой происходит духовный перелом. Мы уже говорили о том, что софийность – архетипический образ в русской культуре, а для русской души свойственно обращение к истокам, к архетипам именно в сложные, рубежные периоды. Творчество А.А. Ахматовой подтверждает этот тезис. Начало ее духовного перелома – революция, завершение – Великая Отечественная война, именно в этот период к поэту приходит осознание единства со страной, ее народом, именно в этот период земная любовь в ее творчестве уступает место идеалу Материнства, любви высокой, Божественной.

Сзади Нарвские были ворота,
 Впереди была только смерть...
 Так советская шла пехота
 Прямо в желтые жерла «Берта».
 Вот о вас и напишут книжки:
 «Жизнь свою за други своя»,
 Незатейливые парнишки –
 Ваньки, Васьки, Алешки, Гришки, -

Внуки, братики, сыновья! (Ахматова, т. 1, с. 210)

Эти строки написаны поэтом в 1944 году, когда она была в Ташкенте, но несмотря на вынужденную эмиграцию, в душе А. Ахматова – со своим народом («Я была тогда с моим народом, там, где мой народ, к несчастью был...»), они для нее все «внуки, братики, сыновья». И главная задача поэта, по мнению А. Ахматовой, не просто оплакивать тех, кто стал жертвой войны, кровавых репрессий, а донести до всего мира их имена:

Над вашей памятью не стать плакучей ивой,

А крикнуть на весь мир

Все ваши имена. (там же, т.1, с. 210).

Боль Ахматовой – это боль матери, у которой отняли ее детей.

В 1915 году Поэтесса пишет строки, в которых обозначена ее доля, ее судьба:

И в Киевском храме Премудрости Бога,

Припав' к солее, я тебе поклялась,

Что будет мою твоя дорога,

Где бы она не вилась. (там же, т. 1, с. 119).

И А. Ахматова следует этой дорогой, ее любовь восходит, возвышается до уровня Софии Божественной, она воспринимает свою страну как своего ребенка, ведь только мать может просить у Бога беды себе, своим близким и счастья ребенку – России.

Дай мне горькие годы недуга,

Задыханья, бессонницу, жар,

Отыми и ребенка и друга,

И таинственный песенный дар –

Так молюсь за Твоей литургией

После стольких томительных дней,

Чтобы туча над темной Россией

Стала облаком в славе лучей (там же, т. 1, с. 99).

И это не был какой-то эмоциональный всплеск, это было осознание того, что во имя высокой любви судьба требует жертв. А. Ахматова ощущает себя Матерью всех обездоленных, осиротевших детей, неслучайно она восклицает:

Питерские сироты,
Детоньки мои! (там же, т. 1, с. 209).

Это связано с тем, что Ахматова вообще не отделяет себя от России, от ее народа, они – единое целое, особенно в сложные, рубежные периоды:

Не с теми я, кто бросил землю
На растерзание врагам. (там же, т. 1, с. 147).

Возможно истоки этого – в древнем славянском почитании Матери-Земли, воплощающей женское - рождающее и хранящее – начало Космоса. И пусть

В заветных ладанках не носим на груди,
О ней стихи навзрыд не сочиняем,
Наш горький сон она не бередит,
Не кажется обетованным раем.

... Хворая, бедствуя, немотствуя на ней,
О ней не вспоминаем даже. (там же, т. 1, с. 291-292).

Но, тем не менее, ощущение единства с родной землей не оставляет поэта:

Да, для нас это грязь на калошах,
Да, для нас это хруст на зубах.
И мы мелем, и месим, и крошим
Тот ни в чем не замешанный прах.
Но ложимся в нее и становимся ею,
Оттого и зовем так свободно – своею. (там же, т. 1, с. 291-292).

А. Ахматова даже не допускает мысли о том, что бы бросить свою страну, свой народ:

Мне голос был. Он звал утешно,
Он говорил: «Иди сюда,
Оставь свой край глухой и грешный,
Оставь Россию навсегда.

... Но равнодушно и спокойно
Руками я замкнула слух,
Чтоб этой речью недостойной
Не осквернился скорбный дух. (там же, т. 1, с. 143).

И в этом, на наш взгляд, - самая высокая степень любви к стране, воистину, Любовь Материнская.

В творчестве Д. Андреева присутствуют софийные мотивы, наиболее полно они нашли свое отражение в поэме «Навна». Сразу отметим, что понятие Навны не совсем совпадает с трактовкой Софии в русской философии, хотя, конечно, она неоднозначна у В. Соловьева, С. Булгакова, П. Флоренского и др., да и понятию Софии в философском значении этого слова, пожалуй, ближе имя Звенты – Свентаны, которое использует Д. Андреев, но, тем не менее, Навна представляет собой, на наш взгляд, один из аспектов Софии, а именно Соборную Душу русского народа или российской метакультуры. В данной трактовке мы не имеем в виду, что Навна Д. Андреева схожа с пониманием Софии в философских трактатах и системных разработках, а скорее, (как говорилось выше, в первом параграфе второй главы) она выступает как неких синкретический архетипический образ русской культуры, ее душа, в некотором смысле, метафорическое воплощение женственности, женской природы России. А потому предметом нашего изучения станет именно она.

В начале поэмы Д. Андреев обращает наше внимание на божественную, небесную природу Навны, она – не земная жительница:

Прозрачен и светел
Был синий простор ее глаз
И с синью сливался небесной... (Андреев, с. 296).

Но она снисходит на землю:
Это - в высотах, доныне безвестных
Для нас,
Она, наклоняясь, озирала
Пространства земные
И думала: где бы коснуться земного впервые (там же, с. 296).

Мир природный, мир человека до нее, до ее снисхождения – темен, туманен, пустынен, наполнен гарью и туманами, как бы безжизненный, в предчувствии беды, несчастья:

Хвойною хмарью, пустынною гарью
Пахло на кручах.
Бед неминучих
Запах – полынь!... (там же, с. 297).

До Нее Русь – царство Афродиты Народной, скорее даже ее темного лика, некоей Софии Ахамоф:

Грубою жизнью, грузной и костной,
Глухо ворочалась дикая Русь.
В эти лохматые, мутные космы
Даже наитьем едва проберусь...
Распры и усобиц размах половодный.

Сердцу – ни радуги... ни гонца...
Страшная власть Афродиты Народной
Мощно сближала тела и сердца (там же, с. 297).

Но как только Навна ступает на землю, мир словно преображается, она одухотворяет его, привносит в него душу.

И стали нежною духовностью
Лучиться луг, поляны, ели,
Запели длинные свирели
Прозрачной трелью заревой...

... а все в гармонию
Она влекла, согласовала,
Она мерцала, волхвовала
И в каждом холила мечту (там же, с. 298).

Навна выступает и как материальное начало мира, под ее воздействием духи материализовались:

И, проницая их собственной плотью
И на закатах, и утренней ранью,
Навна
Журчащей их делала тканью:
Ризой своей и милотью. (там же, с. 297).

Навна выступает как Женское, точнее Материнское начало мира. Из ее лона рождается «другая» природа, теперь одухотворенная, это как бы ее «второе рождение», отсюда и словосочетание «младенческие реки».

Навна, как и София, незримо присутствует в человеческой душе.
И, шелестя от души к душе,
Серою цаплей в речном камыше,
Ласточкой быстрой, лебедью вольной,
Легкою искрой, сладко и больно
Перелетит,
перекинется,
Грустью певучей прикинется,

Жаждой любви означается,
 Жаждой веры заплачется,
 Жаждой правды проявится
 Сказочная красавица (там же, с. 298).

Истоки самой идеи Навны, по мнению поэта, - в народе, в его культуре, в его ментальности:

Из дум народа, из тоски его
 Она свой облик очертила,
 Она мерцала и светила
 Над тысячью минутных «я» (там же, с. 298).

А потому образ Навны очень национален, она и Россия вместе, они очень похожи:

Сердце мое вызволишь из немоши и горя,
 В сумрачных чистилищах возьмешь со дна. –
 Нежная как девочка,
 лучистая, как зори,

Взором необъемлемая, как страна. (там же, с. 301).

Построить жизнь по законам Вселенной, Космоса, значит построить ее мудро – таков вывод поэта, недаром сама природа (как часть Вселенной) помогает в этом человеку:

И Василиса в мгле дубравной
 Искала ночью мудрость ту.
 Искала ночью – все искала...
 Озера и скалы
 Воочью ей делали знаки. Двуречьем,
 Окою и Волгой, бродила, искала,
 Леса говорили ей, небо сверкало
 Звездным наречьем (там же, с. 298).

Поняв эту мудрость, заложенную в природе, одухотворенной Навной, мир земной станет ближе к миру горнему, к божественному первообразу:

...Видели как на Руси разгоралось
Зарево странной зари.

... То отраженье Кремля Неземного

В бут, -

в плоть, -

в век (там же, с. 299).

Но ход истории непредсказуем. И вот уже в России правит «державный демон» и судьба Навны в таком мире - плен и одиночество.

Глухо.

Лишь недомолвками, еле-еле,
Глянет порой из глубин цитадели
Отблеск вышнего духа:
Женственной жалости.
Женственной прелести.

Женственной милости (там же, с. 299).

Волею Демиурга «эфирный камень дрогнул... В щели прорвался плещущий родник» и Навна, выходя из заточения, находит себя в «ручье романсов и сонат» и в театральных залах, и в ритме стихов, и в глади красок. Но полностью освободиться, выйти в мир земной, Навне не суждено, по крайней мере, пока.

Но в провозвестьях слова доброго
Еще не вняли вести главной:
Что горек плен пресветлой Навны,
Сад – замурован, рок – свинцов (там же, с. 300).

Навна присутствует в каждом человек, проявляясь лишь в сложные периоды, когда человек стоит перед выбором, либо осмысливает уже сделанное.

Но затоскует и шевельнется
Собственному деянью укор,
Будто в кромешную глубь колодца
Чей-то опустится синий взор. (там же, с. 297)

Провозвестниками Навны в этом мире становятся люди, недаром она говорит: «Видишь – я в людях гонцов обретаю». Но наиболее полно сущность Навны изливается в женские образы:

И над Февронией, кроткою Соней,
Лизою, Марфой, Наташой, - везде
Льется хрусталь Твоих дивных гармоний
И серебрится, как луч на воде (там же, с. 301).

Пока Навна еще только проявляется, становится, но уже одним своим светом, своей лазурью она уже сердца вызволяет из немоши и горя, поднимает их, дает надежду.

Ты облекаешь – лазурью просторной,
Сердцем твоим, о благая, - Тобой, -
Ты, что веками Душою Соборной
Стала для русской земли снеговой!...
В каждом наитии, в каждом искусстве
Этой ночной, этой снежной страны
Только заря Твоих дальних предчувствий
Чуть золотит наши скорбные дни. (там же, с. 301).

Д. Андреев говорит о том, что женские образы в русской литературе (в частности в поэзии, у А.С. Пушкина) имеют своим духовным источником, вдохновителем именно Народную Душу – Навну, она как бы «подпитывает» их, служит для них основой.

... Прислушивался бледный Пушкин
К хрустальным звукам в синеве.
Там, за дворцовыми аллеями –
Фонтанов звонкая глиссада,
А дальше – мгла глухого сада,
Где даже оклик музы тих,
Где нисходил и тек, лелеемый
Всей лаской пушкинских мечтаний,
Нерукотворный образ Тани... (там же, с. 300).

В целом, мы можем заметить, что отдельные аспекты, проявления идеи Софии присутствуют в поэзии Д.Л. Андреева. В его творчестве софийная идея представлена понятием Навны – Соборной Души русского народа, выражающей его женскую природу. И хотя в истории России этот период был «относительно стабилен», без войн и революций, личная трагедия автора и миллионов других людей (заключение в лагерях) эксплицировалась на судьбу страны, вновь вызывая к жизни архетипический образ Софии.

В поэзии А.А. Ахматовой один из этико-эстетических аспектов идеи Софии – Любовь проявляется и как атрибут Софии земной (чувственная, человеческая любовь) и как атрибут Софии Небесной (идея Материнства).

Заключение

Осознание необходимости возврата к традиционным духовным ценностям, к истокам русской культуры сегодня является одной из наиболее важных проблем, стоящих перед Россией. Новое обретение старых традиций дает возможность строить культурную политику, опираясь на ценности, издревле присущие русскому народу. Одним из основных понятий русской культуры была идея Софии.

Основной целью диссертационного исследования было выявление различных аспектов идеи Софии в русской поэзии конца XIX – первой половины XX века.

Нами были проанализированы философские труды русских софиологов конца XIX – начала XX веков, таких как В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, Е.Н. и С.Н. Трубецкие. На основе их работ были выявлены основные аспекты идеи Софии и через их призму рассмотрена поэзия конца XIX – первой половины XX веков (творчество А. Блока, Н. Гумилева, А. Ахматовой, В. Соловьева, Л. Карсавина, С. Есенина, Д. Андреева).

В результате исследования мы пришли к выводу, что идея Софии является органичной для всей русской культуры. Истоки этого – в самом женском характере России (Россия – мать сыра-земля), в древнем почитании славянами матери-земли, воплощающей женское начало, в широком распространении культа богородицы, в особой роли женщины и вообще женского в русской истории. Если рассматривать русскую философию, то источниками софиологии выступали платоновский «Тимей» и Книга Притчей Соломоновых. Особое распространения идея Софии получает в творчестве русских софиологов в конце XIX – начале XX веков. Идея Софии, как один из архетипических образов русской культуры наиболее ярко проявляется в сложные, переходные, пограничные эпохи. А поскольку образ архетипичен,

то и проявляется он практически во всех сферах культуры: в архитектуре, музыке, живописи, литературе и т.д.

В результате анализа работ русских софиологов нами были выделены три основных аспекта идеи Софии: онтолого-космологический, антропологический и этико-эстетический.

В онтолого-космологическом аспекте София есть причина и принцип тварного бытия, предвечный замысел Бога о мире, мир первообразов, идеальный мир, земной мир в данном случае есть становящаяся во времени София, отражение мира идеального, София есть посредник между Богом и миром, некая соединительная субстанция.

В антропологическом аспекте человек есть тварная София, он обладает двойственной природой: материально-телесной и духовной, душа и сердце - софийные центры в человеке. Идея Софии в антропологическом аспекте есть так же символ Вечной Женственности.

В этико-эстетическом аспекте идея Софии есть выражение всеобщей Гармонии, Любви и Красоты.

Поскольку русская философия часто получала выражение в литературных формах, а русская литература всегда была философичной, то вполне естественно, что идея Софии, как одна из ведущих идей русской религиозной философии рубежа XIX – XX веков, оказала прямое или косвенное влияние на формирование мировоззрения и на творчество поэтов Серебряного века, а также на дальнейшее развитие поэтической мысли в России, в частности на работы А. Блока, С. Есенина, Н. Гумилева, А. Ахматовой, Д. Андреева и др.

Рассмотрев творчество ряда ведущих представителей русской поэзии конца XIX – начала XX веков через призму трех основных выделенных нами аспектов идеи Софии, мы пришли к выводу, что и в поэзии идея Софии проявляет себя в указанных трех аспектах, а именно: онтолого-космологическом, антропологическом и этико-эстетическом.

- онтолого-космологический аспект просматривается в поэзии также ясно, как и в философии. Картина мира для поэтов – это существование двух миров – мира горнего, небесного и мира дольнего – земного. Человек – Микрокосм, частица Макрокосма, а потому дисгармония в мире есть и дисгармония внутри человека и наоборот. Софийный космизм неотделим от патриотизма, потому тема родной земли, России неизменно присутствует в творчестве поэтов. Отношение их к Родине напоминает исконно славянское почитание Матери-земли. Софийный образ мысли просматривается в поэзии еще и потому, что одним из центральных становится образ странника. Земная жизнь – временна, а потому, земля лишь «хмурая привратница у входа в Божий поля». Наиболее полно космологический аспект просматривается в поэзии В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина, Н.С. Гумилева, Д.Л. Андреева, А.А. Блока.
- Софийная антропология в поэзии, как и в философии, предполагает двойственную природу человека: телесную и духовную. Душа, по мнению поэтов, «нездешних нив жилища», она – частичка мира горнего, софийная основа человека. Только душа делает человека Микрокосмом, соразмерным Макрокосму, только благодаря ей, человек способен познать, вернее прочувствовать, софийные законы Добра, Красоты и Истины. И только сердце, как орган, в котором сосредоточены софийные энергии, способен указать верный путь к гармонии. Антропологический аспект идеи Софии предполагает и восприятие Софии как Вечной Женственности. Данный аспект идеи Софии наиболее полно и образно отражен в творчестве В.С. Соловьева, Н. С. Гумилева.

- Этико-эстетический аспект идеи Софии в поэзии выражен, пожалуй, более ярко, нежели в философии. Здесь София предстает перед нами в образе естественной Гармонии и Красоты природы С.А. Есенина, в образе яркого света и сияния Н.С. Гумилева, в образе настоящей, вечной Любви в творчестве А.А. Ахматовой.

Вместе с тем проявление идеи Софии в поэзии имеет свою специфику. Во-первых, поэтическое понимание идеи Софии, ее восприятие идет, в основном, от народа и из народа, оно более национально, более приближено к народным корням, имеет ярко выраженный национальный колорит.

Во-вторых, поэтическое преломление идеи Софии дополняет философскую ее интерпретацию и позволяет создать цельный, синтетический образ.

В третьих, поскольку поэтический образ Софии имеет народные истоки, то он более прост, нежели философский.

В-четвертых, идея Софии в поэзии изображена более ярко, эмоционально и образно именно с силу специфики жанра.

В-пятых, поэтическая интерпретация идеи Софии дополняется личностными переживаниями автора и постепенно обнаруживается поэтами в процессе их личной и творческой эволюции, а потому проявляются новые грани софийности.

Кроме того, в результате исследования, мы пришли к выводу о том, что можно выделить три уровня глубины проникновения в идею Софии и полноты ее выражения в творческом наследии поэтов.

Первый уровень – воплощение идеи Софии и в философском, и в поэтическом творчестве. На данном уровне нами были рассмотрены работы В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина. Нам удалось установить, что идея Софии присутствует в творчестве этих авторов, причем, присутствует в комплексе трех своих основных аспектов: онтологово-космологическом,

антропологическом и этико-эстетическом. Образ Софии, созданный мыслителями, комплексный, синкretический, философское понятие дополняется художественным образом. И В.С. Соловьев, и Л.П. Карсавин представляют Софию как участницу космологического процесса, как посредницу между Абсолютом и тварным миром. В их поэзию проникает философская идея о существовании двух планов бытия Софии: небесного и тварного, земного, а Л.П. Карсавин так же выделяет и в тварной Софии два лика – светлый и темный. Идея Софии в преломлении человеческой природы раскрывается авторами через образ Вечной Женственности, Прекрасной Дамы (как в творчестве В.С. Соловьева), или через призму грехопадения человека, отражения его двойственной природы – небесной и земной (как у Л.П. Карсавина). Этико-эстетический аспект идеи Софии в поэзии представлен цветовой символикой, символикой света, огня, он прослеживается так же через соотнесение Софии с Любовью и Красотой.

При рассмотрении творчества Н. Гумилева, А. Блока и С. Есенина, нам удалось установить, что в их поэзии присутствует идея Софии. В отличие от представителей первой группы (В. С. Соловьева и Л.П. Карсавина), идея Софии реализуется в их творчестве только в качестве художественного образа, а не в комплексе с философской трактовкой. Хотя и очевидно влияние В. Соловьева на творчество А. Блока, тем не менее, мы можем говорить о том, что в его поэзии зачастую происходит подмена: от поклонения Софии (в соловьевской трактовке) до воспевания ее полной противоположности – Велги (в трактовке Д. Андреева). Если же рассматривать творчество Н. Гумилева и С. Есенина, то можно утверждать, что образ Софии в их поэзии скорее идет из глубин народного сознания, из менталитета русского народа, а потому он более схематичен. Хотя поэты открыто не говорят о Софии (за исключением, пожалуй, только А. Блока) данная идея присутствует в их творчестве в комплексе трех своих основных аспектов. Перед нами предстает двойственная природа мира и человека (которая, отнюдь, не отражает их

разрыва, они сосуществуют вместе как две грани одного целого). Небо – идеальный первообраз («там все сверканье, все движенье»), земное стремиться к идеальному, земля стремится к небу, «тоскует по браку с небом». Софийное восприятие мира предполагает и «софийный патриотизм», а потому тема Родины, России – одна из центральных в творчестве поэтов. Но наиболее ярко и образно, на наш взгляд, в поэзии Н. Гумилева, А. Блока, С. Есенина выражен этико-эстетический аспект идеи Софии. Здесь мы можем говорить о триединстве Красота – Любовь – Свет, которое, по сути, присутствует у всех поэтов, дополняется этот аспект образом Прекрасной Дамы, Вечной Женственности.

Анализируя поэтическое наследие А. Ахматовой и Д. Андреева, мы установили, что идея Софии присутствует в их творчестве, но проявляются лишь некоторые элементы данной идеи. В частности, в творчестве А. Ахматовой мы обнаружили этико-эстетический аспект, выраженный через призму Любви. Любовь – главный принцип в творчестве А. Ахматовой. Нам удалось установить, что понятие Любви эволюционирует: «великая земная любовь» - в начале творческого пути постепенно уступает место идеалу Материнства, любви высокой, Божественной. Происходит это в годы революции и войны. Поэт сам нравственно возвышается, при этом происходит и творческая эволюция, а в этом и заключается одна из специфических характеристик воплощения идеи Софии в поэзии – различные ее аспекты постоянно обнаруживаются поэтом в процессе личной и творческой эволюции. В творчестве Д. Андреева идея Софии осмысливается в образе Навны – Соборной Души русской метакультуры, которая выступает как некий синкретический архетипический образ русской культуры, ее душа, в некотором смысле, метафорическое воплощение женственности, женской природы России. Отсюда – очень национальный образ Навны, она воплощается в образах русских женщин, она окружена русской природой, она

действует внутри российской истории. В этом еще одна специфическая черта воплощения идеи Софии в поэзии.

В целом, можно заметить, что идея Софии как один из архетипических образов в русской культуре проявляется более ярко в сложные и рубежные периоды истории. Именно поэтому, на наш взгляд, она являлась одной из центральных идей в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков, поэтому она находила отражение и в поэзии рубежа веков, и в годы революции и войны.

В последнее время значительно возрос интерес к духовным истокам русской культуры. Многие исследователи пытаются выявить глубинные основания культуры, переоценить их в контексте современной российской истории и культуры. Проведенный анализ творчества русских поэтов конца XIX – первой половины XX веков продемонстрировал перспективность подобного рода исследований, и возможность выявления динамики софийного начала в других сферах культуры, в частности, в музыке, архитектуре, живописи и т.д. Этому уже посвящен ряд работ современных ученых – Ополовниковой Е.А., Кантимирова Б.И., Бандура А.И. и др.

Кроме того, как мы уже говорили, сегодня растет интерес к русской культуре, что, несомненно, отразится и на преподавании истории культуры России, а потому, прояснение софийного начала в русской культуре позволит более правильно интерпретировать памятники культуры и искусства России.

В современных социокультурных условиях достаточно остро стоит проблема нравственного воспитания личности, и идея Софии с ее идеалами Добра, Любви, Красоты и Истины может быть осмыслена в качестве доминирующей в системе формирования моральных качеств человека.

Все это подтверждает необходимость нового осмыслиения традиционных культурных ценностей, софийных истоков культуры в целом и поэзии в частности, что и определило тему данной научной работы.

Конечно, в рамках одного исследования не представлялось возможным охватить весь спектр аспектов поднятой проблемы и возможных подходов к ее осмыслинию. В то же время хочется надеяться, что данное исследование внесет определенный вклад в понимание насущности переосмыслиния культурного достояния через призму традиционных ценностей русского народа, а также заинтересует других специалистов, работающих в данном направлении.

Библиография.

1. Абрамова Т.В. Космизм в русской религиозной философии: В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1994. - 18с.
2. Авраменко А.П. Блок и русские поэты 19 века. М.: Изд-во МГУ, 1990. – 248 с.
3. Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П. А. Флоренскому. – Новосибирск: Наука, 1990. – 158с.
4. Алексеев П.В. Философы России 19-20в.в.: биографии, идеи, труды. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический проект, 1999. – 944 с.
5. Андреев Д. Роза мира. М.: Товарищества «Клышников – Комаров и К», 1993. – 303с.
6. Арапов А.В. Русская софиология в контексте религиозных традиций Востока и Запада. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1997. – 26с.
7. Ахматова А.: *pro et contra*: Антология. Т.1. /Сост., вступ. ст. С. Коваленко. СПб.: РХГИ, 2001. – 964с.
8. Ахматова А.А. Собрание сочинений. В 2 т. М.: Изд-во «Правда», 1990
9. Баевский В.С. История русской поэзии. – Смоленск: Русич, 1994. – 304с.
10. Баженов А. «Серебряный век» как отражение революции: О «серебряном веке» в русской литературе // Москва. – 2001. -№1. – с. 186-210
11. Бандура А.И. Космическая тема в музыке и философии А. Скрябина / Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы международной научно-общественной конференции. М.: Международный центр Перихов, 2004. Т.3. с. 444-455

- 12.Басинский П.В., Федякин С.Р. Русская литература к.19 – н. 20в. и первой эмиграции. СПб.: 2001. – 324 с.
- 13.Бахтин М.М. Человек в мире творчества /Сост., предисл., примеч. О.Е. Осовского, М.: РОУ, 1995. – 140с.
- 14.Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: 1976. – 254 с.
- 15.Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. – 528с.
- 16.Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2т. М.: Искусство, 1994
- 17.Березовая Л.Г. История русской культуры: В 2 ч./ Л.Г. Березовая, Н.П. Берлякова. – М.: Владос, 2002
18. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. М.: Издание Всесоюзного совета евангельских христиан – баптистов, 1968. – 296 с.
19. Библия. Книги Священного Писания. Ветхого и Нового Завета (канонический). М.: Изд-во «Новая жизнь – Советский Союз», 1991. – 666 с.
- 20.Блок А. Стихотворения и поэмы. М.: Молодая гвардия, 1988. – 174с.
21. Блок А.А. В огне и холде тревог. Избранное. М., 1980. – 431с.
22. Блок А.А. Избранное. (Школа классики). – М.: Олимп; Изд-во АСТ, 1997. – 528с.
- 23.Блок А.А. Собрание сочинений. В 8 т./ Под общ. ред. В.Н. Орлова, А.А. Суркова, К.И. Чуковского. М., Л., 1960-1963
24. Бодров В.Н. Сергей Булгаков: софиологическое видение мира// Вест. Моск. Ун-та. Сер.7, Философия. – 1989. - №5. – с. 55-64
- 25.Бонецкая Н.К. Имяславец – схоласт. //Вопросы философии. 2001. № 1. с. 123-142
26. Бонецкая Н.К. К истокам софиологии // Вопросы философии. - 2000. - №4. – с.70-80

- 27.Бонецкая Н.К. П. Флоренский и русское гетеанство: Из истории отечественной философской мысли.// Вопросы философии. – 2003. - №3. – с. 97-116
28. Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия. //Вопросы философии. – 1995. – №7. – с. 79-97
29. Бонецкая Н.К. Русский Фауст и русский Вагнер: Об отношениях П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова // Вопросы философии. – 1999. - №4. – с. 120-138
30. Бонецкая Н.К. София: метафизика и мифология// Вопросы философии. - 2000 . - №.7 – с.112-116
- 31.Бонецкая Н.К. Тайна единства. //Вопросы философии. – 2003. - №11. – с. 112-117
- 32.Бонецкая Н.К. Форум флоренковедов. //Вопросы философии.- 2001.- № 7.- с. 177-184
33. Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т.1 Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. – 606с.
34. Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. ч.1.- М.: Общедоступный православный университет, 2000. – с. 464
- 35.Булгаков С.Н. Два града: Исследования о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманит. ин-та, 1997. – 592с.
36. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – с. 480
37. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 672 с.
- 38.Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: Т.1: От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1999. – 336с.
- 39.В мире А. Блока: Сборник статей. / Сост.: А. Михайлов, С. Лесневский. М.: Сов. писатель, 1981. – 535 с.

40. В мире Есенина. Сборник статей. Составители: Михайлов А., Лесневский С. М.: Сов. писатель, 1996.- 656 с.
41. Ванчугов В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М.: РИЦ «Пилигрим», 1994. – 405 с.
42. Виленкин В.Я. В сто первом зеркале. 2-е изд., доп. – М.: Сов. Писатель, 1991. – 720с.
43. Волк П.Л. Духовная основа национального менталитета как фактор культурной политики. //Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 19-20 мая 2003г. Ч.1. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 50-59
44. Воронкова Л.П. Мировоззрение П.А. Флоренского. //Вест. Моск. Ун-та. Сер.7. Философия. – 1989. - №1. – с. 42-51
45. Воспоминания о Серебряном веке. /Сост. В. Крейд. М.: Республика, 1993. – 328 с.
46. Воспоминания об А. Ахматовой. М.: Советский писатель, 1991. – 720 с.
47. Гайденко П.П. В. Соловьев и философия Серебряного века. / П.П. Гайденко; МГУ. Ин-т мир. культуры. - М.: Прогресс – Традиция, 2001. – 469 с.
48. Галкина – Федорук Е.М. О стиле поэзии С. Есенина. М.: МГУ, 1965. – 88с.
49. Гачев Г. Национальные образы мира: Курс лекций. М.: Издательский центр «Академия», 1998. – с. 432
50. Гиренок Ф.И. Русские космисты. М.: Знание, 1990. – 64с.
51. Громов П.П. А. Блок, его предшественники и современники. Л.: Советский писатель, 1986. – 246 с.
52. Гулин А.В. «В сердце светит Русь...» Духовный путь Сергея Есенина. // Литература в школе. – 2001. - №4. – с.7-13

53. Гумилев Н. Избранное /Сост., вступ. ст., коммент, лит. – биогр. Хроника И.А. Панкеева. М.: Просвещение, 1990. – 383с.
54. Гумилев Н. Стихи. Письма о русской поэзии. Вступ. ст. Вяч. Иванова; Сост., науч. подгот. текста, послесл. Н. Богомолова. М.: «Художественная литература», 1990. – с. 447
55. Гумилев Н.С. Стихотворения и поэмы/ Вступ. ст. А.И. Павловского. Биогр. очерк В.В. Карпова. Сост., подг. текста и примеч. М.Д. Эльзона. – Л.; Сов. писатель, 1988. – 632с.
56. Гурвич И. Любовная лирика Ахматовой (Целостность и эволюция) // Вопросы литературы. – 1997. - №5. – с. 22-38
57. Гурвич И. Художественные открытия в лирике Ахматовой. // Вопросы литературы. – 1995. - №3. – с. 13-21
58. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. – 574 с.
59. Делич И. История русской литературы. XX век. Серебряный век. / Под ред. Ж. Нива и др. – М.: 1995. – 453 с.
60. Демин В.Н. Русский космизм: от истоков – к взлету. // Вест. Моск. Ун-та. Серия 7. Философия. 1996. - №6. – с. 3-18
61. Демин В.Н. Философские принципы русского космизма. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1996. –34с.
62. Демин В.Н., Селезнев В.П. К звездам быстрее света. Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М.: 1993. - 455 с.
63. Димов В.М. Век поэтов и философов. // Социально-гуманитарные знания. – 2001. - №4. – с. 66-71
64. Долгополов Л.К. Александр Блок: личность и творчество. Л.: Наука, 1980. – 224с.
65. Долгополов Л.К. Поэма А. Блока «Двенадцать». Л.: Худож. литература, 1976. – 102с.

- 66.Дунаев М. Соблазны «Серебряного века» (о культурном ренессансе начала 20в.) // Слово. – 1994. - №1-6. – с. 7-13
- 67.Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 19-20 мая 2003г. Ч.1. /Рубцовский индустриальный институт. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 251
- 68.Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 23-24 мая 2002г. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 184
69. Евлампиев И.И. История русской философии. М.: Высшая школа, 2002. – 584с.
70. Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Изд. Петрозаводского ун-та. 1995. – 279с.
- 71.Есенин С. Собрание сочинений в 6 т. М., 1978
- 72.Есенин С.А. Сочинения. / Сост., вступ. статья и comment А. Козловского. М.: Худож. лит., 1988. – 703с.
- 73.Жидков В.С. Соколов К.Б. Десять веков российской ментальности: картина мира и власть. / Под ред. Е.С. Громов, Н.А. Хренов. М.: Алетейя, 2001. – с. 636
- 74.Жидков В.С. Соколов К.Б. Искусство и картина мира. СПб.: Алетейя, 2003. – с. 463
- 75.Жирмунская Т. Библия и русская поэзия (беседы) // Юность. – 1994. - №1. – с. 66-67
76. Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.: Наука, 1977. – 458 с.
77. Жукоцкая З.Р. Философия откровения Шеллинга и русский символизм: пути эстетического постижения религиозного. / Русская философия: многообразие в единстве. Материалы IV Рос. Симпозиума историков русской философии. М.: ЭкоПресс, 2001. – 468 с.
78. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: Изд-ва С. Петербургского ун-та, 1999. – 307с.

79. Замалеев А.Ф. Новые исследования по русской философии. М.: 2000. – 365 с.
80. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. – 392 с.
81. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2т. Ростов - на - Дону: «Феникс», 1999
82. Зобнин Ю.В. «Заблудившийся трамвай» Н.С. Гумилева (К проблеме дешифровки идеально-философского содержания текста). // Русская литература. – 1993. - №4. – 28-35 с.
83. Иваницкая Е. Спор о Серебряном веке // Октябрь. – 1994. - №10. – с. 181-187
84. Иванов А.В. Уровни национального самосознания// Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1993. №6. с. 56-63
85. Иванов А.В. Идея Софии в русской философии. // Алтай-Космос-Микрокосм. Тезисы 3-й международной конференции. Алтай, 1995. – 215с.
86. Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул: изд. АГИИК, 2000. – 240 с.
87. Иванов А.В. Философско-богословская идея Софии: современный контекст истолкования. // Вестн. Моск. Ун-та. Серия 7. Философия. 1996. - №2. – с.3-18
88. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Изд. АГУ, Барнаул, 2001. – 239 с.
89. История культуры России. Учеб. Пособие для вузов/ М.Р. Зезина, Кошман П.В., Шульгин В.С.. – М.: Высшая школа, 1990. – 432с.
90. История религии. В 2т. / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; Под общ. ред. И.Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 2002
91. История русской культуры IX – XX в.в. Учеб. Пособие для вузов/ В.С. Шульгин, Л.В. Кошман, Е.К. Сысоева и др. Под ред. Л.В. Кошман. – 3-е изд, доп. и перераб. – М.: Дрофа, 2002. – 477с.

- 92.История русской философии. Учеб. для вузов. Ред. кол. М.А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. – 639с.
- 93.История философии. В 4 т. М.: АН СССР, 1957
- 94.История философии. Запад – Россия. – Восток. В 4кн. /Под ред. Н.В. Мотрошиловой и А.М. Руткевича. М., 1995-1999
- 95.Каган М.С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 416 с.
- 96.Калягин Н. Чтения о русской поэзии: Русская поэзия как часть русской православной культуры. // Звезда. 2000. - №1. - с. 190-202
- 97.Кантимиров Б.И. Космическая тема в живописи как форма общественного сознания. / Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы международной научно-общественной конференции. М.: Международный центр Рерихов, 2004. Т.3. с. 376-388
- 98.Карпов А.С. Поэмы С. Есенина. Учебное пособие для вузов. М.: Высш. шк., 1989. – 108с.
- 99.Карсавин Л.П. София земная и горняя. (Неизданное гностическое произведение). // Вопросы философии. – 1999. - №9. –с. 175-186
100. Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Паритет, 1993. – 469с.
101. Клинг О. Серебряный век – через 100 лет: «Диффузное состояние» в русской литературе начала 20в. // Вопросы литературы. – 2000. - №6. – с. 83-111
102. Кожев А. Религиозная метафизика В. Соловьева. //Вопросы философии. 2000. № 3. с. 104-135
103. Корольков А.А. Русская духовная философия. М.: 1998. – 112 с.
104. Красников Г. «Все, что сбылось и не сбылось...» О поэзии в России в 20 в. // Москва. – 2001. - №5. – с. 185-197
105. Краткий словарь по философии. / Под общ. ред. И.В. Блауберга, И.К. Пантина. 4-е изд. М.: Политиздат, 1982. – 432 с.

106. Краткий философский словарь. /Под ред. А.П. Алексеева. М.: Проспект, 1997 – 400 с.
107. Кувакин В.А. Философия В.С. Соловьева. – М.: Знание, 1988.- 64с.
108. Культурология. Краткий тематический словарь. Ростов-на-Дону: «Феникс», 2001. – 192 с.
109. Культурология. ХХ век. Словарь. СПб, Университетская книга, 1997. – 630 с.
110. Культурология: Учебное пособие для студ. техн. вузов / Колл. авт.; Под ред. Н.Г. Багдасарьян.- М.: Высшая школа, 1999. – 511 с.
111. Куняев С. Сергей Есенин. М., 1995. – 144с.
112. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. – М.: МФТИ, 1993. – 184с.
113. Лавренова О.А. Географическое пространство в русской поэзии 18 – начала 20 в.в. (геокультурный аспект). М.: Институт наследия, 1998. – 96 с.
114. Лавров А.В. Этюды о Блоке. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2000. – 320с. .
115. Лавров А.В. Этюды о Блоке. СПб.: изд-во Ивана Лимбаха, 20. – 320с.
116. Лекманов О.А. Акмеисты: поэты круга Гумилева // Новое литературное обозрение. – 1996. - №20. – с.40-55
117. Лесневский С.С. Музыка революции (К 100-летию со дня рождения А.А. Блока). – М.: Знание, 1980. – 64с.
118. Лесневский С.С. Музыка революции. К 100-летию со дня рождения А. Блока. М.: Знание, 1980. – 64с.
119. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М.: «Мысль», 1983. – 208 с.
120. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1990. – 720с.

121. Лосская – Семон М.В. . Несколько замечаний по поводу религиозного призыва русской литературы.// Русская литература, 1995.- №1. – с.27-34
122. Лосский Н.О. Бог и мировое зло / Сост. А.П. Поляков, П.В. Алексеев, А.А. Яковлев. М.: Республика, 1994. – 433 с.
123. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сварог и К, 2000. – 495с.
124. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: «Прогресс – Традиция», «Традиция», 1998. – 210с.
125. Лотман Ю.М. Слово. Знак. Символ. Кн.1. М.: УРАО, 2000. – с. 214
126. Любомудров А.М. О православии и церковности в художественной литературе. // Русская литература. – 2001. -№1. – с.107 – 124
127. Люкшин П.А. Истоки славянской культуры – в русской словесности... //Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 19-20 мая 2003г. Ч.1. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 69-71
128. Максимов Д. Поэзия и проза А. Блока. Л.: Сов. писатель, 1981. – 552с.
129. Марченко А.М. Поэтический мир С. Есенина. М.: Сов. писатель, 1989. – 302с.
130. Минералова И.Г. Русская литература Серебряного века. Поэтика символизма. Учебное пособие. /И.Г. Минералова. М.: Флинта: Наука, 2003. – 272с.
131. Минц З.Г. История русской литературы: В 4т. Л.: Наука. 1983
132. Минц З.Г. Поэтика А. Блока. СПб.: Искусство, 1999. – 328с.
133. Можайская И.В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России. В 4 ч. М.: 2001

134. Монина Н.П. Гармония, Красота и Любовь как атрибуты софийной эстетики (на материалах русской поэзии Серебряного века). //Наука – городу Рубцовску: Сборник статей / Отв. редактор К.Г. Анисимов. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. – с. 96-102
135. Монина Н.П. Понятие Софии в космологии С.Н. Булгакова. //Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 23-24 мая 2002г. Ч.1. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 117-123
136. Монина Н.П. Софийная поэзия А. Блока. //Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 19-20 мая 2003г. Ч.1. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 76-81
137. Монина Н.П. Софийная поэзия Николая Гумилева. // Философия, методология, история знаний: Труды Сибирского института знаниеведения / Отв. ред. Е.В. Ушакова, Ю.И. Колюжов. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2004. – Вып. 2. с.285-291
138. Монина Н.П. Софийное преображение человека в творчестве русских поэтов. //Наука – городу Рубцовску: Сборник статей / Отв. редактор К.Г. Анисимов. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. – с. 102-108
139. Монина Н.П. София как культурологическая категория. //Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 19-20 мая 2003г. Ч.1. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 81-86
140. Морозов Е.М. Евангелие в русской литературе. //Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 19-20 мая 2003г. Ч.1. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 86-93
141. Мочульский В.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. – М.: Республика, 1995. – 607с.
142. Мочульский К.В. А. Блок. А. Белый. В. Брюсов. М.: Республика, 1997. – 479с.

143. Мусатов В.В. История русской литературы. Первая половина XX века: Учеб. Пособие/ В.В. Мусатов. – М.: Высшая школа, Академия, 2001. – 310с.
144. Нагорная Л.К. Богочеловечество в русской религиозной философии (сер.19 – н. 20 в.в.). Монография. Барнаул: Изд-во Алт. Ун-та, 1994. – 143с.
145. Назаров В.Н. «Каждый из нас в глубине своей есть София» (Предисловие к публикации).//Вопросы философии. - 1999. - № 9. – с. 171-185 .
146. Наука – городу Рубцовску: Сборник статей / Отв. редактор К.Г. Анисимов. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. – 292с.
147. Наумов Е.И. С. Есенин: Жизнь и творчество. М.-Л.: Просвещение, 1965. – 280с.
148. Новиков А.И. История русской философии 10-20в.в. СПб.: Изд-во «Лань», 1998. – 320с.
149. Новикова И.Л., Сиземская И.Н. Русская философия истории. Курс лекций. М.: Магистр, 1999. – 328с.
150. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. - М.: Наука, 1990. – 528 с.
151. О символизме и символистах // Новое литературное обозрение. – 2000. - №3. – с. 191-260. Цикл статей
152. Оганов А.А., Хангельдиева И.Г. Теория культуры: Учебное пособие для вузов.- М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 384 с.
153. Ополовникова Е.А. Космическое мироощущение русского народа в образах деревянного зодчества. / Космическое мировоззрение – новое мышление XXI века: Материалы международной научно-общественной конференции. М.: Международный центр Рерихов, 2004. Т.3. с. 334-341
154. От философии жизни к философии культуры /Под ред. В.П. Бизгин. Сборник статей. СПб.: Алетейя, 2001. – 395 с.

155. Пермякова Л.А. Сакрализация женственности в прозе русского символизма. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Уфа, 1996. – 24с.
156. Петров К.Г. Литературные старки (поэты «черкизовского круга и Анна Ахматова) М.: Знание, 1991. – 64с.
157. Петрухин В. Славяне. М.: Росмен, 1996. – 112 с.
158. Пожидаева Е.А. Идея соборности в культуротворческой утопии русского символизма. //Духовные истоки русской культуры: Материалы научно-практической конференции 19-20 мая 2003г. Ч.1. Рубцовск: РИО, 2003. – с. 205-212
159. Половинкин С.М. В.С. Соловьев и русское неолейбницианство. //Вопросы философии. 2002. № 2. с. 90-96
160. Поляков Л.В. Философские идеи в культуре Древней Руси. Историко-философский очерк. – М.: Знание, 1988. – 64с.
161. Полякова Л.В. Методология и введение в историю русской философии 19 в.: курс лекций. М.: РОУ, 1995. – 55 с.
162. Почепцов Г. История русской семиотики до и после 1917г. М.: Лабиринт, 1998. – 285 с.
163. Прокушев Ю. Все мы – дети России. Раздумья критика. М.: Современник, 1991. – 511 с.
164. Прокушев Ю. Сергей Есенин. Образ, стихи, эпоха. М.: 1975. – 325 с.
165. Прокушев Ю.Л. Вечный образ. М.: Знание, 1977. – 64с.
166. Прокушев Ю.Л. Вечный жанр: о С. Есенине. М.: Правда, 1981. – 64с.
167. Прокушев Ю.Л. С. Есенина. Образ. Стихи. Эпоха. М.: Сов. Россия, 1979. – 304с.
168. Путь: Орган русской религиозной мысли. Кн. 1. – М.: Информ – Прогресс, 1992. – 752с.

169. Рашковский Е.Б. Три оправдания: стержневые темы философии В.С. Соловьева 1890-х г.г. //Вопросы философии. -2001. -№6. - с. 94-101
170. Русская литература 20век. Справочные материалы. / Сост. Л.А. Смирнова. М.: Просвещение, 1995. – 464 с.
171. Русская литература рубежа веков. (1890-е – н. 1920х г.г.) Кн.1. М., ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. – 960с.
172. Русская философия. Малый энциклопедический словарь М.: Наука, 1995.- 624 с.
173. Русская философия: Очерки истории: А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. / Сост., вступ. статья, примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского Ун-та, 1991. – 592 с.
174. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. Маслина. М.:ТЕРРА – Книжный клуб, Республика, 1999. – 656с.
175. Русский космизм: Антология философской мысли /Сост. С.Г. Семеновой, А. Г. Гачевой; Вступ. ст. С.Г.Семеновой; Предисл. к текстам С.Г.Семеновой, А.Г. Гачевой; Прим. А.Г. Гачевой. – М.: Педагогика – Пресс, 1993. – 368с.
176. Рылькова Г. На склоне Серебряного века: Серебряный век в культуре России // Новое литературное обозрение. – 2000. - №6. – с. 231-254
177. С. Есенин: Проблемы творчества. / Сост. П.Ф. Юшин, О.И. Юшина. М.: Сов. писатель, 1985. – 240с.
178. Сапронов П.А. Культурология. Курс лекций по теории и истории культуры. – 2-е изд. СПб.: Лениздат; Изд-во «Союз», 2001. – 560с.
179. Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (20 век): Курс лекций. М.: Изд-во РОУ, 1996. – 112 с.
180. Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (20век.). Курс лекций. М.:изд. РОУ, 1996. – 113 с.

181. Сербиненков В.В. История русской философии 11-19в.в. М.: Изд-во РОУ, 1996. – 144 с.
182. Сергей Есенин: Проблемы творчества. / Сост. П.Ф. Юшин, О.И. Юшина. М.: Современник, 1985. – 240с.
183. Сергей Есенин: проблемы творчества: Сборник статей. – М.: Современник, 1978. – 351с.
184. Серебряный век. Поэзия. (Школа классики). М.: АСТ, Олимп, 1997. – 672с.
185. Скатов Н. Книга женской души // Ахматова А.А. Собрание сочинений. В 2т. М.: Изд-во «Правда», 1990. Т.1. с. 3-32
186. Смола О.П. «Черный вечер. Белый снег...» Творческая история и судьба поэмы А. Блока «Двенадцать». М.: Наследие, 1993. – 96 с.
187. Современный философский словарь./Под общ. ред. В.Е. Кемерова. М., Бишкек, Екатеринбург, 1996. –608 с.
188. Соловьев В. С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. – 264с.
189. Соловьев В.С. Сочинения. – М.: Раритет, 1994. – 448с.
190. Соловьев В.С. Три разговора. – М.: Прогресс, 1991. – 192с.
191. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве/ В.С. Соловьев. – СПб.: Азбука, 2000. – 383с.
192. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997. – 432с.
193. Соловьевские чтения: Поиск новых методологических ориентиров. // Вопросы философии. – 2003. - №10. – с. 170-173
194. Старыгина А.В. Формы проявления соборности и эсхатологизма как черт русского национального сознания в литературе и фольклоре. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Барнаул, 2003. – 25с.

195. Столович Л.Н. Мудрость и знание. //Вопросы философии. – 2003.
- №11. – с. 151-160
196. Таинственнее, чем мир...: В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, В.В. Зеньковский. М.: Знание, 1991. – 80 с.
197. Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи. //Философия русского религиозного искусства 16-20в.в. Антология. М.: Прогресс. 1993. – 538 с.
198. Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители». Ростов – на – Дону: Феникс, 1998. – 512 с.
199. Трубецкой Е.Н. Мироцерцание Вл. Соловьева: В 2т. – М.: Медиум, 1995
200. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: 1994. – 432 с.
201. Трубецкой Евгений, князь. Три очерка о русской иконе. М.: ИнфоАрт, 1991. – 112 с.
202. Ульяшов П.С. Одинокий искатель (О.Э. Мандельштам). М.: Знание, 1991. – 64с.
203. Управителев А.Ф. Вопрошая очевидное. Исчисление субъектности: Монография. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1999. – 96с.
204. Управителев А.Ф. К будущему цельному мировоззрению (Религиозное мироцерцание П.А. Флоренского). Монография. Барнаул: Изд-во АГУ, 1997. – 163 с.
205. Управителев А.Ф. Конструирование субъектности в антропологии С.Н.Булгакова. Монография. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. – 199 с.
206. Фараджев К.В. Русская религиозная философия. М., Изд-во «Весь мир», 2002. – 208 с.
207. Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. / Вступит. ст. Толстого Н.И.; Послесл. Никитиной С.Е.;

Подготовка текста и комментарий Топоркова А.Л. – М.: Прогресс; Гнозис, 1991. – 192с.

208. Философский словарь Вл. Соловьева. – Ростов – на – Дону: Феникс, 1997 – 464 с.
209. Философский словарь. /Под ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1987. – 588 с.
210. Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. Ред. коллегия: С.А. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы и др. М., «Советская энциклопедия», 1989. – 587с.
211. Философский энциклопедический словарь. Ред. Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко – М.: ИНФРА – М, 1998. – 576с.
212. Философы России 19-20столетий. Биографии. Идеи. Труды. М.: «Книга и бизнес», 1995. – 656с.
213. Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994
214. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. В2т. М., 1990
215. Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: АСТ – Фолио, 2001. – 668 с.
216. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. – 431 с.
217. Френч М. Премудрость в личности // Вопросы философии. – 2000. - № 4. – с.87-111
218. Хилтухина Е.Г. Восток – Запад или Философия Всеединства русских мыслителей. М.: 1997. – 128с.
219. Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск.: Водолей, 1999. – 160 с.
220. Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека. //Вопросы философии. 2002.- № 2.- с.69-81
221. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб. «Алетейя», 1994. – с.448

222. Хоружий С.С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня. // Вопросы философии. 1999. №9. с. 139-147
223. Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли о. Сергия Булгакова. //Вопросы философии. – 1989. - №12. – с. 73-98
224. Хоружий С.С. Творчество П.А. Флоренского в наши дни. //Вопросы философии. 2001.- №7.- с.170-176
225. Хоружий С.С. Человек и его три дольных удела. Новая антропология на базе древнего опыта. //Вопросы философии. – 2003. – №1. – с. 38-62
226. Христианство и русская литература. Сборник / Под ред. В.А. Котельникова СПб, 1994. – 438 с.
227. Человек, Космос, Эволюция: (традиции русской религиозной философии и современность): Сб-к статей. /Отв. Ред. Фесенкова Л.В. – М.: Ин-т философии, РАН, 1992. – 128с.
228. Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самопознания. СПб.: Изд-во С- Петербургского ун-та, 1996. – 200 с.
229. Шапошникова Л. В.С. Соловьев и православное богословие. – М.: Знание, 1990. – 64с.
230. Шеллинг В.Ф. Философия откровения. Т.1. СПб., 2000
231. Шилов Л.А. Анна Ахматова. К столетию со дня рождения. М.: Знание, 1989. – 64с.
232. Шишин М.Ю. Ноосфера, культура, культурный ландшафт. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – 234 с.
233. Эренбург И. Портреты русских поэтов: А. Ахматова, К. Бальмонт, М. Цветаева // Нева. – 1998. - №6. – с. 186-196
234. Юдин А.В. Русский народ и духовная культура. М.: Высшая школа, 1999. – 331 с.

234. Юдин А.В. Русский народ и духовная культура. М.: Высшая школа, 1999. – 331 с.
235. Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Изд-во «Правда», 1990. – 700 с.
236. Юшин П.Ф. С. Есенин. Идейно-творческая эволюция. М., 1969. – 479с.
237. Cassirer E. Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935- 1946. New Haven, 1979
238. Hosking G. Russia: People and Empire. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1997
239. Spenser S. Mysticism in Word Religions. L., 1966
240. The history of Religions: Essays in Methodology. Chicago, 1959

Моф