



Феномен или объект у Бадью, выступая как единое-многое в себе, не является τὸ ἡνωμένον платонизма, так как подвешивает единое, принципиально исключая из теории инстанцию созерцания и заменяя ее инстанцией праксиса. Вместо этого в случае Бадью мы можем говорить о бесконечном стремлении субъекта от множественности к единству, что собственно и выступает в качестве ориентира для возможных практических политик субъективности, организуя их многообразие вокруг несуществующего предела или отсутствующего центра субъекта, вокруг того, что онтологически отсутствует.

Список литературы

1. Черняков А. Г. Онтология как математика : Бадью, Гуссерль, Плотин // Сущность и слово. СПб., 2009. С. 415–436.
2. Badiou A. Logic of worlds : Being and event II. N.Y., 2009. 617 p.
3. Smith B. The Limits of the Subject in Badiou's Being and Event // The Praxis of Alain Badiou. Melbourne, 2006. P. 71–101.
4. Badiou A. Being and Event. N.Y., 2005. 526 p.
5. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. М., 1992. № 3. С. 82–97.

Post-Eventuality and the Subject of Absence in the Objective Phenomenology of Alain Badiou

V. G. Kosykhin

Saratov State University
Ulitsa Astrakhanskaya, 83, 410012 Saratov, Russia
E-mail: KosyhinVG@rambler.ru

The article considers the ontological significance of the objective phenomenology of Alain Badiou, as it is presented in his works «Logic of worlds» and «Second manifesto for philosophy». The author compares Badiou's phenomenology with the phenomenological projects of Husserl and Heidegger, noting its subjectless character. The dissolution of the ontological subject in related reaction to the events by diverse strategies implemented in the subjectivity is performed in the objective phenomenology of Badiou by eliminating of the instance of contemplation in favor of ethical and political practice. Special attention is paid to the relationship of ontology and mathematics, as well as to the analysis of the concepts of the subject and post-eventuality in the context of traditional ontological categories of the one and the multiple. The conclusion is that in the modern ontological theory of the transition from the analysis of isolated nature of the phenomenon to the analysis of a single set—much.

Key words: ontology, phenomenology, Badiou, post-eventuality, subject of absence, one, multiple.

References

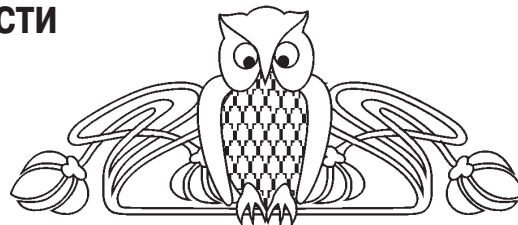
1. Chernyakov A. G. Ontologiyakakmatematika: Badyu, Gusserl, Plotin (Ontology as mathematics: Badiou, Husserl, Plotinus). *Sushchnostislovo* (Essence and a word). Moscow, 2009. Pp. 415–436.
2. Badiou A. *Logic of worlds: Being and event II*, N.Y., 2009. 617 p.
3. Smith B. The Limits of the Subject in Badiou's Being and Event. *The Praxis of Alain Badiou*. Melbourne, 2006. Pp. 71–101.
4. Badiou A. *Being and Event*. N.Y., 2005. 526 p.
5. Heidegger M. Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters. Evanston, IL, 2001, 360 p. (Khaydegger M. Tsollikonеровskiyе seminary. *Logos*. Moscow, 1992, № 3, pp. 82–97.).

УДК 130.3

СОФИЯ КАК ОБРАЗ ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА

В. В. Кузнецова

Кузнецова Виктория Викторовна – аспирант
кафедры философии и методологии науки,
Саратовский государственный университет
E-mail: virinea19@rambler.ru



В статье разбирается образ Софии как вечной женственности в концепции В. С. Соловьева, анализируются предпосылки возникновения этого образа, а также исследуется роль женственности в контексте развития русской религиозной философии. София может существовать в двух основных формах – тварной

и нетварной, в силу чего ключевой проблемой анализа философских взглядов Соловьева становится понимание того, что обе формы Софии имеют отношение исключительно к миру, отделенному от Бога. При этом нетварная София является образом божественного единства, а тварная София воплощает



стремление множественности к соединению с Богом. В совокупности эти формы и образуют положительное всеединство. Софиология представляет собой отдельную область религиозно-философских знаний, нацеленную на выяснение способа обретения единства в множественности.

Ключевые слова: русская философия, женственность, мудрость, абсолютное бытие.

Вся история русской философско-богословской мысли насыщена необычайно сложной по содержанию темой, раскрывающей образ Софии – Премудрости Божией. Когда бытие Абсолютного не подвергается сомнению, возникает иной вопрос – об образе его бытия. Для человеческого познание Абсолютное познаваемо до того предела, до которого Его можно распознать в конечном бытии. Соответственно, вопрос о существовании Абсолютного можно задать по-другому: как соотносится условное и безусловное, конечное и бесконечное?

В философской практике выработано несколько версий трактовки Абсолютного начала по отношению к конечному бытию: теизм, пантеизм и идея посредничества как разрешенная дихотомия «мир–Абсолют». Теизм утверждает принцип совершенной трансцендентности Абсолюта миру, пантеизм говорит об их имманентности, софиология выражает идеи посредничества.

Ключевая идея многих работ отечественных мыслителей заключается в мирооправдании. В христианском богословии оправдание мира возможно лишь через сопричастность Божеству, т.е. через путь обожения, в связи с чем, с одной стороны, христианский креационизм нуждался в коррективе, но, с другой – пантеистический эманационизм был недопустим. В подобной форме пантеизма мир не автономен, невозможно говорить об индивидуальной свободе и, более того, Бог в силу своей сопричастности миру оказывается ответственным за существующее в нем зло, что самим фактом лишает его статуса Божества. Таким образом, должно существовать некое начало, выступающее посредником между Творцом и творением, связывающее их, но при этом не смешивающее. Искомым началом выступила София – Премудрость Божия.

Образ Софии идейной нитью сплетает русскую философскую мысль с мировой культурой в лице греческого и христианского мира, с восточными цивилизациями. По сути, являясь архетипом женского образа Премудрости, Устроительницы, Защитницы, Покровительницы, он присутствует в разнообразных мифологических и религиозных вариациях в мировой культуре и являет собой образ «вечной женственности», женского начала в Божестве. Концепция Софии в рамках неоплатонизма выступает связующим элементом между понятием Единого и разнородной множественностью мира феноменального.

Изначальное смысловое наполнение понятия Софии как мудрости преобразуется в понятие «мировой души», выражая конкретное содержание идеи Всеединства. В этом отношении интересно осмысление данной идеи в русской философской традиции, ярким представителем которой выступает В. Соловьев. Дело, начатое философом, продолжали С. Булгаков, П. Флоренский, Л. Шестов, Н. Бердяев.

В основе софиологии присутствует попытка согласовать две тенденции, лежащие в основе христианского гносиса: тезис о трансцендентности Бога и участии Абсолюта в жизни мира как Творца. Согласно первой посылке атрибуты Абсолюта самодостаточны и безотносительны к тварному бытию: о Нем невозможны адекватные положительные высказывания. Однако данная трактовка не соответствует понятию Бога, принятому в христианской культуре.

Вопрос о Софии в русской философии, по мнению многих исследователей, неоднозначен и не прояснен в полной мере. В частности, такая неоднозначность присутствует в философской системе В. Соловьева. Несмотря на многочисленные обращения мыслителя к софиологической проблематике, его софиология так и не выделилась в стройную, законченную систему, впитав в себя попытки то сведения в один образ противоречивых характеристик женского Божественного начала, то их дихотомии, включавшей мировую душу и Божественную Премудрость. В дальнейшем было осуществлено множество попыток разрешить противоречия идеи софийности в работах философов и богословов, среди которых А. Ф. Лосев, В. В. Зеньковский, С. Н. Булгаков, К. Мочульский, Е. Н. Трубецкой и др., однако однозначных ответов дано не было ни в одной из систем философствования.

Обозначим некоторые противоречия, связанные с Софией как ключевой категорией в софиологическом учении, понимаемой как Премудрость Божия. Данное понятие несет в себе большое количество смысловых значений: оно и личный и безличный Бог, и не Бог, и сущность Троицы, и тварь в ее чистоте и непорочности, и ее Ангел Хранитель и не тварь. София помимо этого еще и «идея Бога», «Царство», «Сила и Слава Бога», «истинный нелжеименный гносис», «истинность истин». Помимо указанных смыслов, согласно Новозаветной традиции, Бог сотворил мир посредством второй Божественной Ипостаси, Сына Божия (Премудрости Божией), а в Божественной сущности невозможно посредство твари.

Следует иметь в виду, что в святоотеческой традиции Премудрость Божия означает отличное от тех значений, которые приняты в русской софиологии: София в патристике понимается как сам Бог, т.е. Его Ипостасная Премудрость. Одна-



ко софиологи, апеллируя к библейским неканоническим текстам и иконографии Софии, говорят о том, что она обладает и божественной, и тварной природой, и не есть Сам Бог (книги «Премудрости Иисуса, Сына Сираха», «Премудрости Соломона»). В этом моменте есть противоречие с догматическими положениями веры, поскольку в софиологической модели действие Божие, акт творения не относимо только к Божеству. Таким образом, под сомнение ставится догмат о непосредственности акта творения Божьего, поскольку София выступает посредствующим началом между бытием и Богом.

Идея Софии в контексте понимания ее русскими софиологами противоречит ортодоксальной идее творения, поскольку отождествление Софии Божественной и Софии тварной неизбежно ведет к признанию единственности Творца и твари. Несмотря на это, христианские мыслители и богословы обращаются к идее Софии, создавая оригинальные софиологические системы, сознавая, как невероятно трудно вписать их в русло церковного Предания.

Особый статус идеи софиологии приобретают в русской религиозной философии Всеединства; и В. Соловьев впервые концепцию Софии включает в свою систему в ее философско-мистической цельности, где она обретает несколько иное смысловое наполнение, по сравнению с античной неоплатонической традицией и христианской средневековой мистикой, в новом онтологическом контексте. София в философии В. Соловьева представляет собой мистический философско-теоретический концепт в рамках системы «положительного Всеединства». В этом отношении значим момент ее осуществления в материи, аспект конкретной воплощенности, в отличие от Плотина и неоплатоников, для которых София носит предельно абстрактный и умопостижимый характер. София, отражая идею «положительного Всеединства», включает в себя проблему соотношения Единого и многого в составе едино-троичного абсолютно-сущего. Здесь выражены ключевые концептуальные мотивы Всеединства, среди которых: иерархия и взаимообусловленность сущностей, соотношение божественного и человеческого, универсальность и индивидуальность.

В «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьев дает толкование тринитарному догмату, отличая Бога как абсолютно-сущего от Его содержания, представленного в лице Бога-Сына (Логос). Воплощение идеи, согласно трактовке философа, реализуется в мировой душе (Софии) – в третьей Божественной ипостаси. София представлена философом как «тело Божие», «материя божества», которое, с одной стороны, обладая общеисторической направленностью, выступает носителем пробраза Богочелове-

чества, а с другой – способна к воплощению в реальную личность, тем самым становясь объектом не только рационально-логического мышления, но и субъективного переживания. Соответственно, в Боге действует двоякое единство: деятельное – посредством мировой души и произведенное – Его органическое тело. Во Христе это единство представлено как действующая в нем сила Бога-Отца и как «произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек» [1, с. 113].

Согласно В. Соловьеву, София существует в двух первичных воплощениях: нетварная и тварная. В первом она представляет материально-телесное выражение Абсолюта и неотделима от него. В форме Божественной Премудрости она равна Богу и является «первичным» Христом. Как тварная она творится и существует в инобытии как сотворенный космос и человечество, где Христос воплощен как Богочеловек. На основе этого построен мотив третьего воплощения Софии как Богочеловеческой, отличной и от предвечно-несотворенной, и от вещественно-идеальной.

Софиология являет собой метафизику Всеединства, что полагается философом как цель мирового процесса, реализуемая стремлением и активностью Богочеловечества. И в данном процессе София объединяет человечество на пути достижения этой высокой цели. София есть Мировая Душа, которая «содержит в единстве все элементы мира» [1, с. 131], является «потенцией <...> абсолютного единства» [1, с. 138]. Согласно П. Флоренскому, «София есть Великий Корень Целокупной твари» [2, с. 326]. Понимаемая как Церковь, София олицетворяет мечту о единении всей твари в Боге [2, с. 390].

Мысль о Богочеловечестве являет собой попытку осмыслить вторую Божественную ипостась. Если рационально истолковать христианский догмат воплощения, то можно сделать вывод об изначальном присутствии идеального человечества в самом Божестве. Таким образом, софиологические идеи мыслителя, связанные с концепцией Богочеловечества, – это не эмпирическая данность конкретного человека, а «всечеловеческий организм», человечество в божественном замысле как вечная идея, идеальный образ – София, заключенная в Божестве. Диалектичность софийной «вечной женственности» обладает как чертами сохранения: покоем, равновесием, восприимчивостью (женскими качествами), так и началом креативным: творчеством, разумностью, активностью (мужскими качествами), поэтому следует сделать вывод об андрогинном характере Софии.

То, что дает возможность усмотреть феминные черты в Софии, относимо к пониманию ее



как посредницы между миром и Богом. В данном ракурсе она выступает началом соединяюще-разъединяющим. В «Чтениях...» философ выдвигает тезис о том, что София есть существо двойственное [1, с. 131]. София является посредником между множественностью всего живого в тварном бытии и безусловным единством Божества, понимаемого как высшее идеальное духовное начало, выступающее нормой существования этой жизни. Н. Бердяев, анализируя позицию В. Соловьева, говорит о том, что «учение о Софии утверждает начало божественной премудрости в тварном мире, в космосе и человечестве, оно не допускает абсолютного разрыва между Творцом и творением» [3, с. 197].

Становится очевидно, что, исходя из данного истолкования, София заключает в себе разнообразные функции Богоматери и Премудрости, благодаря чему она выступает покровительницей, заступницей, «ангелом-хранителем мира, накрывшим своими крылами все создания» [4, с. 341]. Таким образом, лик Софии в трудах русских софиологов показан как «Божественный покров над миром» [5, с. 358], «ангел-хранитель твари» [6, с. 228].

Феминность Софии прослеживается в ней как «предвечный замысел Божий о творении» [7, с. 193], что перекликается с трактовкой цели исторического процесса В. Соловьева, необходимо включающей этап соединения божественного начала с душой мира (Софией), причем Божество определяется как «действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий элемент», а душа мира – «силой пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития» [1, с. 136]. Соответственно, Мировая Душа есть «неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства» [1, с. 137]. В этом значении понимаемая как вечный образ творения, как Мировая Душа София заключает в себе характеристики потенциальности, пассивности и женственности, благодаря которым она способна исполнить волю Божию.

Между различными уровнями Софии – от тварного до тварного всечеловеческого – должна быть, по мысли В. Соловьева, установлена взаимосвязь, которая отличается от традиционной иерархии нисхождения от Единого до многого, поскольку София тварная в образе единого человечества может реализоваться на нетварном «уровне», принимая форму Богочеловечества, тем самым воплощая смысл предвечного Божественного замысла.

София, таким образом, несмотря на свою двойственность, полагается В. Соловьевым в основу теокосмического процесса. С одной стороны, она предстает как вечно женственное на-

чало Божества, являющее собой тело Христово, Мировую Душу и идею Богочеловечества. Она есть «истинная причина творения и его цель <...> принцип (“начало”), в котором Бог создавал небо и землю» [4, с. 347]. В своей нетварной форме она есть действующая Божественная сила – Святой Дух. С другой стороны, София представляет собой объединяющее начало мира тварного, выступая живой душой всех единичных существ: «Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое, и все; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ <...> и безусловным единством Божества <...> Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия <...> все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною» [1, с. 131]. Как свободное существо София способна определять вектор своего стремления: сохранение единства с Абсолютом или отпадение, утверждение себя вне Бога. София, единая с Логосом, объединяет все сущее.

Идея Софии в рамках философии всеединства В. Соловьева концептуально очерчивает основные идеи данного вектора философствования. Именно у В. Соловьева София приобретает черты, которые не были характерны для более ранних вариантов софиологии, таких как неоплатонизм и гностицизм, становясь самостоятельным предметом не только теологии, но и антропологии, историософии, этики, эстетики, и даже – социальной философии.

Список литературы

1. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве : соч.: в 2 т. М., 1989. Т. 2. 412 с.
2. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины : соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. 384 с.
3. Бердяев Н. А. Русская идея : Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре : Философы русского после октябрьского зарубежья. М., 1990. С. 190–234.
4. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. М., 1991. 362 с.
5. Булгаков С. Н. Из «Дневника» // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 343–370.
6. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. 276 с.
7. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. 202 с.



Sofia as an Image of Eternal Feminine in the Philosophy of V. S. Solovyov

V. V. Kuznetsova

Saratov State University
Uliitsa Astrakhanskaya, 83, 410012 Saratov, Russia
E-mail: virineia19@rambler.ru

The paper understands the image of Sophia as the eternal feminine in the concept of V. S. Solovyov, analyzes the preconditions for emergence of the image, and also examines the role of femininity in the context of development of Russian religious philosophy. Sophia can exist in two main forms, the created and the uncreated that makes the key issue in analysis of Solovyov's philosophical views the understanding that both forms of Sofia are relevant only to the world, separated from God. In this way the uncreated Sophia is the image of divine unity, and the created Sophia embodies the desire of multiplicity to union with God. Together, these forms make a positive unity. Sophiology is a separate area of religious and philosophical knowledge, aimed at clarifying the process of finding unity in multiplicity.

Key words: Russian philosophy, femininity, wisdom, absolute being.

References

1. Solovyov V. S. *Chteniya o Bogochelovechestve* (Reading of God-manhood). *Sochineniya: V 2 t.* (Works: In 2 vol). Moscow, 1989. Vol. 2. 412 p.
2. Florensky P. *The Pillar and Ground of the Truth*. Princeton, 2004. 620 p. (Russ. ed.: Florenskiy P. *Stolp i utverzhdeniye istiny. Sochineniya: V 2 t.* {Works: In 2 vol}. Moscow, 1990. Vol. 1. 384 p.)
3. Berdyaev N. A. *The Russian Idea*. N.Y., 1979, 255 p. (Russ. ed.: Berdyaev N. *Russkaya ideya. O Rossii i russkoy filosofskoy kulture* {About Russia and Russian philosophical culture}. Moscow, 1990. Pp. 190–234.)
4. Solovyov V. S. *Russia and the Universal Church*. L., 1948, 214 p. (Russ. ed.: Solovyev V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov*. Moscow, 1991. 362 p.)
5. Bulgakov S. N. *Iz «Dnevnik» (From «Diary»)*. Bulgakov S.N. *Tikhiye dumy* (Quiet thoughts). Moscow, 1996. Pp. 343–370.
6. Bulgakov S. N. *Svet nevecherniy* (Light which does not fade). Moscow, 1994. 276 p.
7. Trubetskoy E. N. *Smysl zhizni* (The meaning of life). Moscow, 1994. 202 p.

УДК 111+929 Плотин

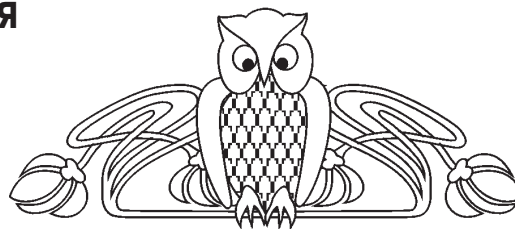
ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ СОЗЕРЦАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ПЛОТИНА

М. В. Лахонин

Лахонин Михаил Владимирович – аспирант кафедры философии и методологии науки, Саратовский государственный университет
E-mail: sindino@rambler.ru

Статья посвящена рассмотрению онтологического статуса понятия созерцания в философии Плотина. Автор выявляет сущность и методологические основания общего подхода Плотина к анализу созерцания, его связь с телеологическим видением Блага в платонизме. Исследуется структура созерцания в контексте соотношения различных уровней природного бытия. Особое внимание уделяется проблеме соотношения созерцания с такими ключевыми для Плотина понятиями, как душа, ум и единое. По сути дела, в неоплатонизме Плотина созерцание выступает как способ развертывания или эманации различных уровней сущего. Созерцание единого становится созерцанием ума, а затем переходит в созерцание души, через которое в платонизме происходит природное творение всего, что наличествует в мире. Связь различных уровней созерцания между собой обеспечивает единство онтологического и гносеологического подходов в философии Плотина.

Ключевые слова: онтология, созерцание, эйдос, Плотин, душа, природа, Благо.



Вопрос о природе созерцания занимает центральное место в онтологии Плотина, поскольку именно созерцание открывает в платонизме структуру и истинную сущность реальности. У Плотина в восьмом трактате третьей «Эннеады», озаглавленном «О природе, созерцании и едином», мы встречаем парадоксальное, с точки зрения современной философии, утверждение, что «все вещи произошли из созерцания и что созерцание – главная и конечная цель их бытия, причем речь здесь идет не только о тех, кто видимо наделен разумом, но и о тех, в ком он не проявлен, ибо оформляющие логосы действуют и в последних, нижайших вещах этого мира, каждая из которых в меру своих возможностей – возможностей ли истинной сущности, или возможностей подражательного образа – стремится к этой цели» [1, с. 95].