

Идея Софии в философии русского Ренессанса

Панищев А.Л.

Курск. Курский институт социального образования
(филиал) Российского государственного социального университета

Естественным явлением для русского Ренессанса стало обращение к идее Софии. Именно в ней заключались чаяния, надежды многих русских философов на установление на земле богочеловечества и Царствия Божьего. Как справедливо отмечает Е.В. Зайцев, мыслители, постулировавшие идею Софии, пытались «ответить на вызов, брошенный философским секуляризмом и атеизмом» [3, с. 29]. Этот вызов был заключён в стремлении построить рай, или мир, соизмеримый с Царствием Божиим, без Бога, утвердить человекобожие на фоне отказа от идеи богочеловечества. Индивид попытался сам в себе найти субстанциональную основу для собственного духовного роста, отказавшись, тем самым, от обожения через стяжания Святого Духа. Развитию софиологии способствовало и становление таких идеалистических концепций, как учение о богочеловечестве на земле В.С. Соловьёва. Сама идея обожения человечества *на земле*, духовное преобразование всего тварного предполагала развитие представлений о некой сущности, способной воедино связать, слить божественное и сотворённое бытие. «Поддерживая живую связь между тварным миром и миром абсолюта, София пронизывает собой всю духовную культуру, направленную на установление этой связи» [4, с. 17]. Причём в идее Софии русские мыслители стремились показать то начало в человеке, которое можно назвать Божеским, заданным человеку априорно, в его предсуществовании, т.е. в мыслях Бога. Все рациональные концепции в софиологии оказались бессильными объяснить идею Софии. Как справедливо отмечает польский исследователь И. Малей, логика и системность в софиологических исследованиях не приносят существенных результатов [8, с. 172].

В русской религиозно-философской мысли тема Софии получила весьма неоднозначную оценку. Надо признать, что в православной среде к идее Софии относятся с опасением и даже скептицизмом, подчас называя её еретической и вводящей в заблуждение. «Стремление заслониться от света воплощённого Бога-Слова умозрительными конструкциями, насытить сладострастие мысли калейдоскопом символов... – вот та общая родовая основа, которая объединяет скрытые и явные формы иконоборчества с неоплатоническим гностицизмом. И отвлечённая идея Софии – самое характерное выражение подобных прелестных состояний духа...», – вот так выражает своё отношение к идее Софии Н. Гаврюшин. [2, с. 84-85]. Многие богословы считают: философы идеей Софии, которая является весьма туманным, неопределённым образом и столь же неопределённой идеей, пытаются подменить ясный лик Богочеловека Иисуса Христа. В учении С. Булгакова была предпринята попытка органично связать идею Софии с православным вероучением. Представления С. Булгакова о Софии являют

собой пример русского Ренессанса, характеризующийся поиском глубинных оснований для самодостаточного бытия человека. В центре учения С. Булгакова София стоит рядом с человеком, ибо он является единственным её носителем, потенциальным её выразителем, что даёт ему право на преобразование тварного бытия. Безусловно, тот факт, что София – премудрость производная от Бога – заложена в природе человека, указывает на его связь с Богом, но эта связь исключительно метафизична, она выделяет человека из физического мира, но сводит его сущность в основном к наличию в нём софийности и, следовательно, способности, согласно замыслу Бога, изменять мир. По сути, С. Булгаков рассмотрел лишь один аспект природы человека, проигнорировав остальные стороны его бытия. В любом случае говорить о софиологии Булгакова как о полностью православном учении не представляется возможным. Кроме того, в софиологии С. Булгакова есть множество незаконченных мыслей, оставляющих широкий диапазон для толкования идеи Софии, а вместе с ней всего православного вероучения. Это точно подметил В.Н. Лосский: «Всему свойственно развиваться: то, чего не договорил учитель, может договорить ученик, может прийти к выводам, от которых с ужасом старается отклониться учитель» [6, с. 43]. Наконец, софиология предполагающая онтологическую божественность тварного мира, есть опасный путь, на котором индивид способен прийти к пантеизму и в конечном итоге потерять понимание разницы между Богом-Творцом и человеком, который достиг теозиса (обожения). Утрата такого понимания крайне опасна с точки зрения способности видения разницы между богочеловеком и человекобогом, который в сущности окажется антихристом. Здесь важно понимать, что если между Христом, Богом-Сыном, онтологически существует сущностная взаимосвязь, то между Богом-Творцом и тварным миром такой связи нет. В. Соловьёв, С. Булгаков стремились развивать учение о Софии в рамках святоотеческой традиции, но всё же их учение не может быть принятым Церковью и является по сути результатом кризиса русской православной культуры, попыткой вживить в светское мировидение религиозные идеалы.

Конечно, понятие *Софии* часто встречается в патристической литературе, однако отцы Церкви не рассматривали идею Софии в качестве центральной и самостоятельной. Так, Феофил Антиохийский перечисляет Божественные имена, среди которых называет Разум, связанный с предусмотрительностью; Дух, связанный с дыханием; Мудрость, т.е. Софию, связанную с плодами Его деятельности; Силу, означающую энергию... [6, с. 20-21]. Вместе с тем нельзя сводить всё Божественное лишь к качествам мудрости, любви, добра. Безусловно, Бог является источником этих благ, но отнюдь не заключён только в них. В.Н. Лосский справедливо замечает: «Конечно, Бог мудр, но не в банальном смысле мудрости купца или философа. И Его премудрость не есть внутренняя необходимость Его природы. Имена самые высокие, даже имя «любовь», выражают Божественную сущность, но её не исчерпывают. Это – те атрибуты, те свойства, которыми Божество сообщает о себе...» [5, с. 206]. Так или иначе,

но становится объективным то, что понятие Софии, выражающее мудрость, является лишь одним из свойств Бога. Однако во второй половине XIX и начале XX столетий в русской мысли философы и богословы достаточно часто обращались к идее Софии. В философии понятие *Софии* развивал В.С. Соловьёв, поставивший в своём учении идею Софии в качестве центральной; а в богословии – П. Флоренский, за что коллегами и был подвергнут святоотеческой критике. Если свести в несколько слов представление о Софии в трудах П. Флоренского, то можно сказать, что София – это ожившаяся тварь. В общем-то, в таком суждении нет ничего предосудительного и, казалось бы, ошибочного, тем более, что человек призван к обожению через стяжание Святого Духа. Однако, если мудрость – это только один из атрибутов Бога, то не ограничиваем ли мы меру обожения человека, не уменьшаем ли мы смысла в стяжании Святого Духа?.. Наконец, при данном подходе к пониманию Софии, не рискуем ли мы прийти к мудрецу, не знающему, что такое любовь и добро? Всё же именно идея Софии стала одной из основополагающих в русской религиозной философии периода Серебряного века. Уместно поставить вопрос: почему русские мыслители обратились именно к идее мудрости, а не, скажем, к идее силы, любви или разума?

Стремясь ответить на данный вопрос, надо учитывать, что мудрость, как атрибут Божий, может показаться наиболее близким для человека, если он ведёт целомудренный образ жизни (слово *целомудрие* происходит от слова *благоразумие*), остальные же атрибуты Бога настолько высоки, что человек ими онтологически обладать не может. Например, всемогущество человека немислимо на фоне природных катаклизмов; разумность, в высшем смысле слова, присуща лишь святым, способным стяжать Святой Дух; любовь же возможна только при условии сохранения чистой души, что предполагается целомудренным поведением и мышлением. Кроме того, можно утверждать, что мудрость включает в себя и любовь, и добро, и силу, но также правомерно сказать, что мудрость, с точки зрения добра и любви, бывает и бессильной, и нейтральной. В любом случае нет прямых, объективных, однозначных доказательств обеих позиций. Здесь остаётся лишь предположить причины становления идеи Софии в качестве одной из центральных и самостоятельных в философии Серебряного века.

В первую очередь, обращает на себя особое внимание то, что образ Софии был прямо связан с идеей женственности. В философии обращение к данной теме – это закономерное явление. Н.А. Бердяев пишет: «Женщина более связана с душой мира, с первичными стихиями, и через женщину мужчина приобщается к ним» [1, с. 576]. Так же, как в эпоху Ренессанса в Европе, чувство эротического и прекрасного задавало ход и направленность мысли человека, так и в русском Ренессансе переживание любви к девушке, к женщине стало основой для поиска в человеке начала совершенства. Страшно представить, но, возможно, Н.А. Бердяев прав, утверждая, что «гениальность насквозь эротична... Гений может жить специализированной сексуальной жизнью, он может предаваться и самым крайним формам

разврата, но гениальность в нём будет вопреки такому направлению половой энергии, и в его родовой стихии, в его рождающем поле всегда неизбежен трагический надлом» (Там же, с. 179). Именно в период Серебряного века русские философы, такие как В.С. Соловьёв, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев, задаются вопросами о сущности и смысле любви. Причём чувство любви рассматривалось не только в религиозно-богословском контексте, но и в духовно-человеческом, охватывающим как высшие нравственные, так и инстинктивные чувства.

Да, именно такая постановка вопроса о любви должна была сложиться в период Ренессанса в России, ибо человек силой своего духа, своей воли, подчинённой принципам Библии, призван был установить свою власть над собственной биологической природой и над той природой, которая его окружала. Подчиняясь воле Божьей, стяжая Святой Дух, человек обретает своё утраченное естество и способность деятельно преобразовывать мир. Направив же свою биологическую составляющую на служение высшим духовным задачам, человек вступает в брак с девой и обретает свою полноту, дающую ему бессмертие и власть, санкционированную Богом. Потому-то следует однозначно утверждать то, что целомудрие, в величии и благородстве которого видна святость брака между мужчиной и женщиной, является одним из человекообразующих качеств, важнейшим условием для пребывания в Боге. Пока индивид живёт вне Бога, он оторван от полноты собственной природы, а мир, в котором живёт и хозяйничает человек, подчинён закону тления и смерти, ибо оторван от Божьей благодати. «Адам должен был превзойти эти разделения (разделения на небесный и земной миры, на мужской пол и женский (примеч. авт.) сознательным действием, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. Прежде всего, он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели внешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы цельностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу... соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю... Наконец... совершилось бы обожение человека и через него – всего космоса» [5, с. 244]. В этих словах заключена основная цель жизни человека – обожившись самому, спасти весь мир и всякое живое существо в нём. В отношении того, что лишь человек, как потенциально разумное существо, может спасти мир, правомерно вспомнить слова В.Н. Лосского, который пишет: «Мир... можно было бы назвать «антропосферой». И эта антропокосмическая связь образа человека с его Первообразом – Богом; ибо человеческая личность... не может претендовать на обладание своей природой,... но она обретает свою полноту, которая отдаёт эту свою природу, когда принимает в себя вселенскую и приносит её в дар Богу» [5, с. 241].

Итак, сила чувства ответственности за мир обратила человека к обострённым представлениям о женском начале, которые в православной среде привели к идее Софии. Полагаю, что отождествление женского начала

с мудростью в какой-то мере архетипично. Так, К.Г. Юнг в работе «Mysterium Coniunctionis. Таинство воссоединения» замечает, что в алхимической традиции женское начало связывалось с мудростью и материей, а мужское – со Святым Духом или с дьяволом [10, с. 37]. Действительно, женщина пассивна, но она должна быть мудрой, ибо от её выбора зависит, кто будет её супругом: мужчина, вбирающий в себя начало либо Святого Духа, либо дьявола. Человечество же, приходя в сей мир через женщину, оказывается зависимым от её мудрости или отсутствием таковой. Поэтому-то этот мир может спастись лишь тогда, когда девушки, женщины будут благочестивы, прекрасны и мудры. Эта идея сложилась ещё в иудаизме, где в третьей книге Торы, в Левите, пишется: «Не оскверняйте дочерей своих и не допускайте их до блуда, чтобы не блудодействовала земля и не наполнилась земля развратом» (Левит, 19 : 29). Именно девушка ответственна за чистоту рода и чрез неё семья охраняется от скверны, бесчестья и утверждает свою духовную жизнеспособность. Потому в Левите и прописывается, что «если дочь священника осквернит себя блудодеянием, то она бесчестит отца своего; огнём должно сжечь её» (21 : 9). Конечно, такие жёсткие, даже жестокие, меры наказания не свойственны христианству, но подчёркивают то, насколько дохристианский мир заботился о своём земном (естественном) состоянии, которое в значительной мере зависело от женского начала. Именно в последнем определяется первооснова святости или греховности физического бытия. Сама по себе девушка есть тварь Божия, но, стяжая Святой Дух, она выбирает и мужчину, в котором также есть Святой Дух. Воплощение идеи Софии – это есть мудрая дева, святая и благородная. София – это не есть мадонна в европейском Ренессансе, ибо таковая есть светская женщина, оторванная от Божьей благодати, самозаклѳенная в себе самой или даже в метафизически замкнутом воображении художника. София же есть путь, по которому спасается не только отдельно взятый человек, но и последующие поколения, наконец – всё человечество. Более того, в Софии отражены основные ипостасные черты человеческой природы. Именно женщина, которая создана Богом через человека-Адама, должна была стать выражением ипостаси человека в его земном бытии. Немаловажно и то, что понятия *женщина*, *женственность* в религиозном сознании людей с языческих времѳн архетипично стали отождествляться с земным началом, и обращение к матери-земле является вполне естественным для языческого мира, в частности славянского. Женское начало особо чувствительно, а поэтому с языческих времѳн символизирует земное бытие. Чувственность же, не способная к развитому интеллектуальному мышлению, пассивна и даже, если и отличает добро от зла, не в силах волевым актом противостоять последнему. Поэтому чувственность женского начала нуждается в рассудке и разуме активного мужского начала, поэтому стремится вжиться в него, задавая вектор работы его сознания. Кризис мессианской культуры, неверие мужчины в свои духовные силы заставило последнего обратиться к образу женщины, которая вобрала в себя божественную мудрость, объединив в себе

одной чувственностью и разумностью, тем самым став своеобразной энтелехией мира сего. Этим вживанием разумности в материальный мир чувственность обретает силу волевого, сознательного акта, преобразуется в мудрость, что позволяет человеку разумно сосуществовать с миром материи и даже совершенствовать последний. Поэтому-то женское начало, вобравшее в себя единство чувства и разума – мудрость, – стало мыслиться как основа спасения бытия.

Собственно говоря, идея Софии естественным образом возникла в русской среде, где представления о мессианстве русского народа в деле спасения всех людей были особенно остры. Когда же такие представления получили философское осмысление, то София стала пониматься не в богословском контексте, т.е. не как свойство Бога, а как конкретная дева – обоженная тварь, – чрез которую Адам проявит себя как божий сотворец. Вот потому-то Н. Гаврюшин и сетует на то, что, если ранее София понималась в контексте Христова Образа, то ныне София и Христос отделены друг от друга. Н. Гаврюшин в «Сказании о образе Святыя Софии» вспоминает такие слова: «Нози иматъ камени. (Рече бо Христе) на сем камени созижду Церковь мою». Однако, как он пишет, в первоначальной редакции слова «на сем камени...» скорее можно было считать исходящими от Софии-Христа, теперь же Христос и София как бы разведены...» [2, с. 83].

Однако при таком подходе к Софии, при осмыслении её вне религиозного контекста, возникает следующая опасность: Христос один, а вот девушек много. Если мы говорим о мудрости, т.е. софийности в качестве свойства, атрибута Бога, то этим мы подчёркиваем Личность Бога. Если же София отождествляется с женским началом, то становится непонятным: о ком идёт речь. К большому сожалению, не все девушки понимают важность работы над своей духовностью, и лишь некоторые представители прекрасной половины человечества ведут богоугодную жизнь. Поэтому-то идея Софии приводит к обезличиванию человека, вырождению представлений о личности. В основном, мыслители и поэты, черпавшие духовные силы из источника прекрасного женского образа, посвящали свои труды конкретным женщинам, в которых видели либо Софию, либо Прекрасную Даму. Например, В.С. Соловьёв многие свои стихи посвящал Анне Николаевне, которая, кстати, по мнению ряда исследователей, действительно поверила в то, что является живым воплощением Софии. Что же, может так оно и было... в её понимании. Однако отметим: очень хорошо, когда мужчина уважает, любит, обожает женщину, посвящает ей стихи, говорит ей, что она – само совершенство; но в большинстве случаев выглядит как-то странно, если она, и правда, верит в то, что является идеальной.

Итоги постулирования идеи Софии в русской культуре были подведены, например, в искусстве Н. Рериха, на картинах которого изображённые женщины не имеют ясного, открытого лица – все они безликие, выражающие некую идею мудрости, направленную не к совершенствованию отдельно взятого человека, а на его подчинение какому-то неизвестному закону, управляющему бытием. Эти картины есть возврат от православия и образа

единого Бога к дохристианскому язычеству и единому безликому закону роты, к некоему Брахману. Мир, отражённый на полотнах Н. Рериха, лишён полноты жизни и личностного начала, это мир механистический, над которым властвует единый закон бытия, отягощённый неизбежной смертью.

Согласно взглядам ряда русских мыслителей, именно через Софию идея святости по своей основе должна будет воплотиться и утвердиться в материи, преодолевая дуализм идеи, находящейся в метафизическом мире Бога, и вещами, развивающимися в мире физических явлений. Идея Софии была воспринята русской мыслью в свете учения В.С. Соловьёва о богочеловечестве, но по своему существу оказалась лишь прелестью, подкупающей своей чистотой и возвышенностью, надеждою на то, что все люди будут святыми и на земле установится Царство Божие. В действительности, она явилась существенной предпосылкой к тому, чтобы вытеснить личностное начало в христианской культуре через свою всеобщность, распространённость на всех людей. Идея Софии в русской философии стала всего лишь одной из попыток наделить смертного человека атрибутом божественного, который, как показалось некоторым мыслителям, наиболее близок к *человеческой природе*, более остальных выражает содержание и потенциал последней. По сути же произошло то, что человек перестал воспринимать своё происхождение как дар Бога, прельстился мыслью о том, что он способен жить самостоятельно и устраивать своими силами мир, соизмеримый с миром Бога. Вместе с тем, человек, живя среди себе подобных, решивший, что для него мудрость естественна по собственной природе, не пожелал признать за другими людьми право быть такими же мудрыми. Такое восприятие себя в общественной среде, во-первых, неизбежно вело к ложному самопревозношению, ибо истинная мудрость присуща лишь Богу; во-вторых, могло стать основой для принятия ницшеанского учения о сверхчеловеке. Однако идею Софии разрушило то, что в бытии естественно-физического мира единоначалие человека среди себе подобных оказалось фантастичным и утопичным, а главное, стало стремлением утвердить равенство людей в свете разрешения, или санкционирования, для них слабости и признания за ними права на смертность в качестве естественного их состояния. Индивид, уяснивший, что софийность может быть присуща не только Богу, но и ему самому, причём не по силе Святого Духа, а по его собственной человеческой природе, сможет решить, что его земное состояние не только естественно, но и единственно правильное. А данная установка окажется для человека оправданием для собственного нежелания трудиться над своим духовным обликом, непреодолимой преградой между земным и божественным миром.

Наконец, есть и другая грань прелести идеи Софии в том контексте, который предлагается в учениях Вл. Соловьёва и С. Булгакова. Если София призвана объединить в себе небесный и земной миры, преобразовав последний по образу первого, то уместно поставить вопрос: как мир, находящийся не просто во власти естественного закона, но во власти беса, будет подчинён человеку? Здесь человек фактически стремится

противопоставить свои силы силам беса. Сама идея борьбы одинокого человека с бесом вызывает недоумение, а у святых даже ужас. Так, один чудесным образом исцелившийся верующий как-то заметил Серафиму Саровскому, что желает побороться с бесами. На это желание Серафим ответил: «Что вы, что вы, ваше Боголюбие! Вы не знаете, что вы говорите. Знали бы вы, что самый маленький из них своим когтем может перевернуть всю землю...» [9, с. 168]. Это самоутверждение своих человеческих сил, основанное на их сопоставлении с бесовскими, предполагало то, что индивид, самостоятельно победив лукавого, не просто спасёт себя и мир, но ещё и утвердит себя как человекобога. Однако в случае неудачи индивид окажется почти полностью зависимым от тёмного начала. Возможно, поэтому С. Есенин в 1923 году напишет такие строки:

*...Розу белую с чёрной жабой
Я хотел на земле повенчать...*

За такое прельщение собственными силами человек «отправляется в край иной» с чувством собственного бессилия и одновременно в поисках своей зависимости не от тёмного начала, а только от светлого.

*...Чтоб за все за грехи мои тяжкие,
За неверие в благодать
Положили меня в русской рубашке
Под иконами умирать.*

В конечном итоге, обществу, прельщённому построить рай на земле лишь своими силами, а посему отрешившись от Бога, пришлось вообще отказаться от образа Бога, стать атеистическим. Это было проще, нежели покаяться или жить с чувством предательства Иуды. Одновременно с отречением от Бога появилась возможность отвергнуть и идею бытия беса. Потому-то М. Назаров заметил, что СССР проиграл «холодную войну» потому, что отказался от метафизического бытия, в то время, как государства-члены НАТО смогли стать победителями в силу того, что не отрицали духовного мира, но вместе с тем выбрали сторону сатаны [7, с. 41]. Такой отказ от всякой духовности в метафизическом смысле явился естественным результатом той прелести, которую породил образ Софии, толкнувший человека на самостоятельную борьбу со злом.

Закончить данную статью хотелось своим стихотворением. Оно написано под влиянием учения В.С. Соловьёва. Согласно догматике Православного Христианства, софиология, в том виде, в котором она представлена в русской философии, способна привести к заблуждениям, так что идеализировать данное учение не следует, всё же стихотворение написано так:

Софии

Совершенная, благословенная,
Среди вещей святая, надмирная.
Ты сохраняешь свежесть небесную,
Держишь в нетленности истину вечную.

В миг сотворённая святость великая,
Сила и счастье в Тебе, Солнцеликая.
Власть над землёй у Тебя непременная
Служит спасеньем для мира столь тленного.

Здесь, на земле чрез Тебя мир спасается,
Но вне Тебя ход времён начинается,
Ибо Ты создана в мыслях божественных,
Чудо прекрасное средь тел вещественных.

Дух в Тебе Божий живёт неизменно,
Любит Тебя, шепчет речи доверчиво,
В этих речах тайны света небесного,
Давшему жизнь здесь от взгляда невестного.

Через Тебя Дух на землю спускается
И от Тебя к Господу возвращается,
И в Тебе мудрость Его сохраняется,
Мыслью Твоей бытие освящается.

Ты – сила света, пример благочестия;
Жду богородицы златого пришествия.

Март 2006 года.

Разумеется, такого рода идеализация женского образа, его импликация на ценности религиозного характера свойственна ряду русских поэтов Серебряного века, прежде всего, поэзии А. Блока. Однако выбирать такой подход в качестве вектора интеллектуальной и духовной деятельности, думаю, не следует. Как бы романтично и прелестно не выглядела софиология русской философии и поэзии Серебряного века, нельзя забывать, что она привела к необоснованной идеализации возможностей человека, оторвала его душевность от духовности и послужила предпосылкой к утверждению советского общества, безуспешно пытавшегося построить идеальный мир без Бога.

Список литературы

1. Бердяев Н. Смысл творчества. М.: АСТ, 2002. – 688 с.

2. Гаврюшин Н. По следам рыцарей Софии. М., 1998. – 212 с.
3. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.
4. Коба Е.Г. Тема Софии премудрости Божией в русской философии культуры конца XIX-начала XX века // Пятые Илиадиеские чтения: Бытие и культура. История и современность. Часть 1. – Курск: МУ Изд. центр «ЮМЭКС», 2004. – С. 17-18.
5. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. – 287 с.
6. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. – 759 с.
7. Назаров М. Вождю третьего Рима. М.: Русская идея, 2005. – 992 с.
8. Малей И. Идеал Софии – Премудрости Божьей в русской культуре рубежа XIX-XX вв. // Мова і культура. Киев: Видавничий Дім Бураго, 2007. Вип. 9. Т. I. – 171-178 С.
9. Митрополит Вениамин Федченков. Всемирный светильник. Преподобный Серафим Саровский. М., 2000. – 410 с.
10. Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. Тайнство воссоединения Минск: ООО «Харвест», 2003. – 576 с.

УДК 1 : 2

Статья, посвящённая теме софиологии в русской философии, издана:
Панищев А.Л. Идея Софии в философии русского Ренессанса / А. Л. Панищев // Вопросы культурологии. – № 10. – 2008. – С. 70-73.