Н.А. Ваганова

Софиология протоиерея Сергия Булгакова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

Н.А. Ваганова

Софиология протоиерея Сергия Булгакова

Москва
Издательство ПСТГУ
2011

УДК 1(470)(091)
ББК 87.3(2)
В12

Рецензент
канд. филос. наук *А.П. Козырев*

Ваганова Н. А.
В12 Софиология протоиерея Сергия Булгакова / Н.А. Ваганова. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2011. — 464 с.

ISBN 978-5-7429-0557-8

Монография посвящена исследованию истории софиологических учений от мифологических представлений древности до начала XX в. и их отражению в софиологии прот. Сергия Булгакова.

УДК 1(470)(091)
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-7429-0557-8

© Ваганова Н.А., 2010
© Оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2011

Предисловие

Люблю читать в иные дни
не текстов ветхие обноски,
а комментарии одни,
а примечания и сноски.

Не то что бы была скучна
мне простота, но чем яснее —
тем больше требует она
замысловатых объяснений.

Мы любим усложненья те,
блеск возражений, буйство спора,
нам неуютно в простоте,
в ней для гордыни нет простора.

Я знаю этот интерес!..
Так грешная душа боится
бездонной глубины небес,
где не за что ей зацепиться.

Геннадий Красников

Первоначальный импульс работы о Софии Премудрости возник у меня достаточно давно и пришел не из философских штудий. Еще в студенческие годы довольно долгое время, очень насыщенное творчески и духовно и прекрасное хотя бы в силу самого факта юности — моей и тех, с кем мне ее посчастливилось разделить, мне приходилось жить в Великом Новгороде. Город, бывший, как сказал Владимир Соловьев, когда-то и Новым и Великим, а затем ставший сонным и провинциальным, в XX веке подвергся непоправимым военным разрушениям, а в последнее время все больше превращается в одну из туристических витрин новой России...

И все же неистребимое, немеркнущее обаяние его древней славы захватывает всякого, кто почувствует хотя бы отзвук былого величия, красоты и вольности...

Здесь, в древнем Софийском соборе, в местном ряду иконостаса на своем историческом месте уже полтысячелетия находится икона Софии Премудрости Божией. «Где София, там и Новгород», — говорили древние новгородцы, чтившие свою покровительницу.

Собственно говоря, мой интерес к софийной теме пробудился, как это, возможно, ни покажется банальным, возле самого ее «первоисточника», у стен храма Софии Премудрости. Первоначально он проявился на

фоне многолетнего увлечения, если не сказать упоения, культурой древнего Новгорода и всем, что с ней связано, — в попытке разгадать тайну древнего образа через изучение иконографии Софии, затем в переживании всех тягот и благ того, что на ученом языке называют «феноменом религиозного обращения», а после и в философской рефлексии над теми «софийными чувствами», которые столь явно звучат для каждого, кому повезло соприкоснуться с великой традицией, услышать ее наяву звучащий голос, прочувствовать ее реальность «здесь и теперь», в собственной экзистенциальной ситуации, в опыте жизни живой.

Владимир Соловьев отождествил новгородскую икону с «великим существом» Огюста Конта — для него почитание Софии новгородцами было одним из исторических проявлений древнего культа вечно женственного начала. От соловьевского направления в русской философии, которое само является попыткой платонизирующего синтеза на фоне общекультурного синкретического модернизма, характерного для культуры Российской империи конца XIX века, отходит множество ответвлений. Одним из главных среди них является софиология о. Сергия Булгакова.

Импульс, исходящий от творчества Владимира Соловьева в целом, вызвал к жизни явление Серебряного века и послужил основой для русского философского ренессанса. Различным направлениям софиологии отдали дань многие русские мыслители и деятели культуры начала XX века: С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, С.М. Соловьев, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин, Александр Блок, Вячеслав Иванов, Андрей Белый. В системе метафизики Булгакова софиология достигла степени всеобъемлющей доктринальной разработанности, стала наиболее масштабным, оригинальным и спорным явлением русской мысли XX века. Можно говорить о длительном пути развития его софиологической доктрины, о ее сложной эволюции. Причем эта эволюция может быть рассмотрена в двух планах.

Во-первых, в творчестве русского философа мы находим подведение итогов развития софийной традиции как целого. В своих работах Булгаков постоянно прибегал к критико-историческим обзорам софиологических учений или комплексов софийных идей — от мифологических представлений глубокой древности до современных ему мыслителей.

Во-вторых, и собственная софиологическая концепция Булгакова, которую вполне можно рассматривать как вершину указанной традиции, в своем становлении прошла непростой путь. Испытав различные идейные влияния и «вливания», пережив ряд модификаций, она в итоге оформилась в совершенно оригинальное учение.

Именно в этих двух аспектах я и рассматриваю творчество этого выдающегося мыслителя.

В самом начале софиология Булгакова вызвала полемику, которая особенно усилилась в эмиграции, во время издания его итоговых трудов. «Спор о Софии», несвободный от сложных обстоятельств церковной политики в среде русского зарубежья, вылился в официальные церковные осуждения доктрины о. Сергия. О них, однако, надо сказать, что столь глубокие и значительные догматические диспуты — равно как и столь серьезные обвинения в адрес богословского учения — в Православной Церкви в последний раз имели место если не в XIV веке в Византии, то по крайней мере в начале XVIII — в Москве. Таким образом, приобретя славу «ереси XX века», учение о. Сергия Булгакова явилось в этом качестве едва ли не наиболее заметным явлением богословской мысли со времен паламитских споров. Печально, но факт: противниками софиологии были ученики Булгакова В.Н. Лосский, Г.В. Флоровский и их последователи. А через тридцать лет после смерти о. Сергия Булгакова прот. Иоанн Мейендорф заявил, что его софиологическая проблематика как научная тема является исчерпанной и у новых поколений исследователей интереса вызвать уже не может.

В настоящее время этот вывод представляется по меньшей мере преждевременным: интерес к наследию Булгакова в целом, включая и его софиологическую мысль, растет, и только в самые последние годы ему были посвящены десятки исследований, статей и выступлений в России и в мире. И тем не менее в одном из недавних трудов о русской философии предпринимается попытка просто-таки разделаться с софиологией — здесь говорится даже не о невинной «несостоятельности софиологии в русской философии»: итоги творчества Соловьева, Флоренского, Булгакова и Карсавина в целом названы «софиологической катастрофой»![1] Как говорится, без комментариев, но все же не удержусь от реплики: интерес, выходит, есть, даже если он носит такой скандальный характер.

В общем, софиологию, как это, возможно, кому-то и не хотелось бы, никак не удается «закрыть».

---

[1] См. : *Сапронов П.А.* Русская софиология и софийность. СПб., 2006. Помимо общей вульгарности обвинений, которыми изобилует эта книга (вот, например, их образчики: «наши софиологи... находятся в полном соответствии с первобытным (sic!) и последующим язычеством», «мифологическое буйство софиологов», «софиологический рецидив» и т.д. — архиепископ Серафим Соболев, надо отдать ему должное, до такого уровня все же не опускался), вызывают вопрос критерии, по которым указанный автор оценивает состоятельность либо несостоятельность той или иной философии. «Состоятельна» ли философия Платона, Канта, Шеллинга, Ницше, Хайдеггера? Или состоятельным можно назвать лишь марксизм, который некоторым образом действительно состоялся, изначально, впрочем, заявив, что его задача не размышлять о мире, а переделывать его?

Конечно, интерес к софиологии Булгакова в большой степени обусловлен и явной незавершенностью споров 1920—30-х годов. Не обсуждая здесь вопрос о вероучительной правоте официальных церковных определений в адрес доктрины Булгакова, можно, тем не менее, с уверенностью утверждать, что их подготовка происходила, как правило, при весьма поверхностном знакомстве с предметом. Так, например, оппоненты Булгакова, приписывая ему гностическое толкование Софии, одновременно определяли его систему как эманативно-пантеистическую. И в настоящее время «соловьевско-булгаковская София», будучи общим местом партийно-пристрастной околоцерковной полемики, зачастую остается «вещью в себе» (в столь же расхожем значении кантовского термина). В 1990-х годах во множестве выступлений и статей софиология постоянно упоминалась как печальный пример богословского модернизма. К сожалению, нередко их авторы жанру научного исследования предпочитали либо воспроизведение взглядов обвинителей Булгакова «первой волны», либо роль судей в этом споре[1]. С другой стороны, часть современной православной интеллигенции, условно говоря, «либерально-экуменического» направления, видит в Булгакове-«филокатолике» и «церковном модернисте» своего предшественника. Я в своей работе не придерживаюсь ни одной из этих позиций и оставляю рассмотрение «Спора о Софии» за ее рамками, полагая, что он должен стать темой специального исследования.

Тем не менее, для полноты картины напомню кратко его историческую канву.

Итак, первый этап исследований софиологии Булгакова был продиктован полемическими мотивами. Сразу же после выхода «Света Невечернего» (1917) кн. Е.Н. Трубецкой, предпринявший критический разбор софиологии Соловьева, обвинения в гностическом уклонении от христианского учения предъявил и Булгакову[2]. Эти обвинения зазвучали с новой силой в связи с уже упомянутым «Спором о Софии». Еще в 1927 году митрополит Антоний (Храповицкий) обратился с посланием к митрополиту Евлогию (Георгиевскому), в котором указал на модернизм булгаковской софиологии, после чего Булгаков составляет положенный по форме ответ (докладную записку) в свою защиту. Вскоре после публикации первой части Большой трилогии «Агнец Божий. О Богочеловечестве» (1933)

[1] См., например : Преодоление времени: сборник материалов международной научной конференции, посвященной творческому наследию С.Н. Булгакова. М. : Изд. МГУ, 1998; *Энеева Н.Т.* Спор о софиологии в русском зарубежье 1920—1930 гг. М. : ИВИ РАН, 2001.

[2] «Он мыслит Софию *по-гностически*». *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // Смысл жизни : Антология. М., 1994. С. 353.

выходят два официальных документа Московской Патриархии. Указ от 7 сентября 1935 года, подписанный митрополитом Сергием (Страгородским), квалифицировал учение Булгакова как «чуждое» православию, но без определения в качестве ереси. Дополнительный декабрьский Указ, посланный митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, также содержал критический разбор доктрины о. Сергия. Основой для этих документов послужило донесение А.В. Ставровского. Вскоре Владимир Лосский издал брошюру с критикой очередного ответа Булгакова на выдвинутые обвинения: «Спор о Софии: “Докладная записка” прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии» (Париж, 1936).

Обвинение в ереси было выдвинуто в Определении Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей от 17/30 октября «О Новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией». Оно было основано на обширном труде архиепископа Серафима Соболева «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935). Тот же автор подверг резкой критике ответ Булгакова («Докладная записка митрополиту Евлогию проф. прот. Сергия Булгакова по поводу определения Архиерейского Собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией» — Париж, 1936) в новой книге «Защита Софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви» (София, 1937). Будучи первыми большими трудами о софиологии Булгакова, сочинения архиеп. Серафима целиком выдержаны в обвинительно-полемических тонах и объективного историко-философского значения не имеют.

Необходимость богословско-догматической экспертизы учения Булгакова привела в 1935 году к назначению митр. Евлогием специальной комиссии, в которую вошли о. Сергий Четвериков, А.В. Карташев, о. Василий Зеньковский, о. Георгий Флоровский, архиеп. Кассиан Безобразов, И. Сове и др. Ее работа продолжалась с перерывами около двух лет, было вынесено в целом положительное заключение при особом мнении о. Сергия Четверикова и о. Георгия Флоровского, которые, не изменяя своего отношения к софиологии Булгакова как уклонению от учения отцов Церкви и литургической традиции, отмечали, что его осуждение в Москве и Карловцах «было поспешным и преждевременным, произнесенным без тщательного и детального расследования»[1].

[1] *Флоровский Г.*, *Четвериков С.* Особое мнение по делу С. Булгакова. (1937). Опубликовано в приложении к : *Евтухова Екатерина.* С.Н. Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002. Под ред. М.А. Колерова. М., 2002. С. 224—226.

Официальным окончанием «дела проф. прот. Сергия Булгакова» можно считать епископское совещание, созванное митрополитом Евлогием 26–29 ноября 1937 года, которое нашло обвинения Булгакова в ереси неоправданными. Учение же его, как «смущающее простые души, которым недоступно богословско-философское мышление», было признано нуждающимся в пересмотре[1].

Обвинения против Булгакова вызвали бурный общественный резонанс, который не ограничился средой русской эмиграции. Николай Бердяев назвал их проявлениями «духа великого Инквизитора». В защиту Булгакова, если не считать мнения большинства представителей комиссии митрополита Евология, выступали профессора Парижского богословского института В.В. Зеньковский, Б.П. Вышеславцев, Г.П. Федотов, В.В. Вейдле, Л.А. Зандер и др. Однако следует отметить, что, кроме последнего, большинство из них защищали скорее не доктрину Булгакова, а его доброе имя. История спора стала предметом публикаций в ряде европейских изданий[2].

Предлагаемая читателю работа ни в коей мере не преследует цели установить истинность или ложность софиологии с точки зрения вероучения или догматики. Я лишь предпринимаю посильную попытку описания и анализа софийной онтологии прот. Сергия Булгакова в ее развитии и связях с другими софийными учениями, принадлежащими к различным системам и типам философствования.

При этом задачи и цель работы определяются главным образом тем этапом, на котором в отношении софиологии Булгакова находится в настоящее время научная мысль (несмотря на то, что усилиями многих исследователей сделано уже очень много), а именно: это этап хотя и совершенно необходимый, но лишь первоначальный — речь идет об осмыслении накопленного эмпирического материала, дабы впоследствии можно было переходить к созданию концепций.

Еще короче и проще говоря: с моей точки зрения, Булгаков пока что нами не прочитан, и в этом — но, уверена, не только в этом — отношении он является тем великим мыслителем, встреча с которым у нас еще впереди.

[1] См. : *Геннадий (Эйкалович), иг.* Дело прот. Сергия Булгакова: историческая канва спора о Софии. Сан-Франциско, 1980.

[2] См. : *Dom. C. Lialine*. Le Debat sophiologique // Irenikon. T. 13. № 2 (1936). P. 168–205. № 3 P. 328–329; *Schultze B.*, S.J. Der gegnwartige Streit um die Sophia, die Gotterliche Weisheit, in der Orthodoxie // Stimmen der Zeit. 1940. № 137. S. 318–324. См. также : *Геннадий (Эйкалович), игумен*. Дело прот. Сергия Булгакова; *Зеньковский Василий, прот*. Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси // Вестник РХД. 1987. № 149. С. 61—65.

Поэтому я, ставя перед собой скромную, но и весьма трудную цель: всего лишь *прочитать* Булгакова и результат этого чтения представить на суд других читателей, — полагаю, тем не менее, что значение софиологии Булгакова в интеллектуальной истории XX века невозможно переоценить. Сама дерзновенная попытка русского мыслителя, стремившегося в своей философско-богословской системе разрешить фундаментальные антиномии бытия и в конечном счете *софио-логически* нерушимо связать мир с Богом — в эпоху мировых катастроф и распада всех и всяческих связей, — представляется духовным подвигом огромного и пока неоцененного исторического значения.

Анализ и критика сочинений Булгакова стали неотъемлемой частью систематических трудов о русской философии, написанных в середине XX века. В «Истории русской философии» Н.О. Лосского Булгакову отведено второе по значению место после Владимира Соловьева, причем без внимания автора не остались поздние сочинения («Утешитель»). То же самое относится и к В.В. Зеньковскому, предпринявшему обстоятельный разбор учения Булгакова в своей фундаментальной «Истории русской философии», где он обращается в том числе и к Большой трилогии (главным образом к «Невесте Агнца»). Вскоре после смерти о. Сергия его близкий друг и ученик Л.А. Зандер издает свой капитальный двухтомный труд «Бог и мир» (Париж, 1948), который до настоящего времени является наиболее полным исследованием системы философии Булгакова. Однако в целом оно носит более апологетический, нежели научный характер. К учению Булгакова обращались И.А. Лаговский, С.А. Левицкий, Н.С. Арсеньев, прот. (впоследствии архиеп.) Иоанн Шаховской, архим. Киприан Керн, прот. Иоанн Мейендорф, прот. Николай Озолин, прот. Алексей Князев и др.

В СССР объективные исследования творчества Булгакова не могли иметь места, а его тексты, за исключением работ марксистского периода и «Философии хозяйства», распространялись лишь в самиздате. Уже на излете советской эпохи был опубликован труд А.Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время» (1990), в котором впервые был рассмотрен вопрос о соотношении философских систем Соловьева и Булгакова. Однако тема Софии не уходила вовсе из научной сферы, находя свою нишу в византинистике, исследованиях древнерусской иконописи и словесности. Некоторый интерес к Булгакову имел место в духовных школах. В частности, он нашел отражение в работах епископа (впоследствии митрополита) Волоколамского Питирима «Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века» (Богословские труды. Сб. 5. М., 1970) и протоиерея В. Мустафина «Протоиерей Сергий Булгаков

об экуменизме» (Богословские труды. 1986. Т. 27). В конце 1980-х годов в Ленинградской (ныне Санкт-Петербургской) духовной академии курс лекций об о. Сергии читала его духовная дочь Е.Н. Казимирчак-Полонская (впоследствии монахиня Елена). Она же явилась автором единственной монографии о Булгакове, написанной в советское время и частично опубликованной в 1986 году[1]. Эта работа, содержащая обширную и ценную библиографию, носит в целом описательный характер и выдержана в духе преклонения перед памятью о. Сергия, исключающем какую-либо критику его учения. Единственной в советский период диссертацией на рассматриваемую здесь тему (на степень кандидата богословия) явилось исследование Павла Игумнова (впоследствии архимандрита Платона) «Богословские воззрения протоиерея Сергия Булгакова», защищенное в Московской духовной академии в 1979 году.

В середине 1980-х годов волны зарубежной полемики о софиологии Булгакова проникли в СССР. В том же томе «Богословских трудов» (1986) за подписью митрополита Антония (Мельникова) была опубликована написанная Н.К. Гаврюшиным критическая статья под названием «Из истории новгородской иконографии». В ответ на нее в № 149 Вестника РХД за 1987 год последовал резкий ответ Н. Струве «Спор о софиологическом богословии» с приложенной к нему статьей без подписи, полученной редакцией из Ленинграда, столь же резко защищавшей Булгакова[2]. С конца 1980-х годов исследования творчества Булгакова проходят в русле «возрождения русской религиозной философии», к которой широкая общественность обращается как к одной из важнейших доминант национальной культуры. О творчестве Булгакова писали С.С. Хоружий, И.Б. Роднянская, С.С. Аверинцев, А.Л. Доброхотов, М.Н. Громов, Н.К. Гаврюшин, В.В. Бибихин, В.В. Сапов, К.М. Долгов, В.Н. Акулинин, игумен Вениамин (Новик), Н.К. Бонецкая, игумен Иннокентий (Павлов), Э.Ю. Соловьев, Б.Н. Любимов и др. В начале 1990-х годов был предпринят целый ряд новых изданий и переизданий важнейших трудов Булгакова. В настоящее время изучением его наследия занимаются А.П. Козырев, А.И. Резниченко, С.М. Половинкин, М.А. Колеров — их труды серьезно расширили горизонты современного булгакововедения благодаря публикациям ранее неизвестных или малоизвестных текстов, дневников, писем, черновиков, стенограмм лекций и других документов. За рубежом исследования продолжают Н. Струве, Р. Берд, А. Климов, А. Аржаковский, Е. Евтухова, М. Денн, Б. Маршадье, А. делл Аста, А. Раух и др.

[1] *Елена, мон.* Профессор протоиерей Сергий Булгаков. 1871—1944 // Богословские труды, 1986. Т. 27. С. 107—194. Отдельным изданием книга вышла в 2003 г.

[2] См. : Вестник РХД. 1987. № 149. С. 5—12.

Однако надо сказать, что обобщающего труда, в котором непосредственным предметом изучения является софиология прот. Сергия Булгакова в собственном смысле и в ее историческом контексте, т.е. учение о Софии Премудрости, последовательно раскрывавшееся на всех этапах его творческого пути, — до сих пор еще не предпринималось. Поэтому я в настоящем исследовании пытаюсь подойти к софиологии Булгакова как к единому философско-богословскому замыслу и рассматриваю его софиологические сочинения как единый текст, особенностью которого являются значительная степень непрерывности, проективная устремленность от данного к заданному, стремление к обоснованному удержанию прежде найденного. Богословско-догматические сочинения Булгакова 1930-х годов при этом представляются закономерным этапом развертывания его мысли, неразрывно связанным с творчеством 1910-х и 1920-х годов

Итак, сомнения в необходимости Софии в метафизике Булгакова не раз звучали в прошлом и звучат теперь (причем часто даже со стороны тех, кто не только не разделяют обвинений в «софианской ереси», но и вообще являются не оппонентами о. Сергия, а скорее его сторонниками).

Действительно, в текстах Владимира Соловьева, например, София занимает куда более скромное место, чем у Булгакова, но метафизика Соловьева без Софии невозможна и непредставима. А у Булгакова — не является ли его София *не*-необходимым удвоением сущностей, рядом лишних отождествлений: с трансцендентальным субъектом Канта, все-*человечеством* Соловьева, Вечной Женственностью мистиков, платоновской Душой мира, с Девой Марией, Божественными энергиями и, как уже в конце жизни, с Божественной сущностью-усией?

Я думаю, сама постановка вопроса о ненужности Софии и несостоятельности софиологии демонстрирует, в общем, потребительское отношение к мысли Булгакова. Возможно, София Булгакова не была нужна его оппонентам и критикам[1], может быть, пока что она еще не очень нужна нам (а может быть, мы еще не осознали, насколько она нам нужна).

Мне представляется, что главная трудность в понимании софиологии заключается в широте и неопределенности самого ее предмета.

В самом общем виде, софиология — это учение о божественной Мудрости, Софии. Однако интерпретации этой Мудрости очень многообраз-

[1] Ср.: «Продолжаю читать номер “Вестника” об о. Сергии Булгакове. Все-таки это — “капризное” богословие, очень личное и в каком-то смысле “эмоциональное”. И потому — вряд ли “останется”. И это можно, мне кажется, рапространить почти на всю “русскую религиозную мысль”... Вот возьму и навяжу православию “Софию”, покажу всем, во что они на самом деле верят. И вот никому не навязали... потому, что *это — не нужно...*» (*Шмеман Александр, прот.* Дневники. 1973—1983. М., 2005. С. 527).

ны, ведь она, по слову апостола, есть «многоразличная премудрость Божия» (Еф 3: 8—10).

Поэтому попытаюсь, не претендуя на окончательность, дать определение того, что такое софиология, широко, через ее проблемные поля. Для этого понятие Софии я предлагаю рассматривать в трех векторах: как *мифологему*, как *философему* и как *теологему*.

Мифологема. Сюда входят многообразные олицетворенные представления о Мудрости как божественной мироустрояющей силе, имеющей некоторую автономию от своего божественного источника и тяготеющей к личностному (ипостасному) способу бытия: от египетской Маат до римской Минервы. В наиболее синтезированном виде все эти представления подытожены в Притч 8: 22.

Философема. К ней относится:

а) богатая традиция философской рефлексии над образом библейской Софии Премудрости — от Филона Александрийского до русской религиозной философии (Соловьев, Трубецкие, Булгаков, Флоренский, Карсавин), сюда же относятся сапиенциальные спекуляции новоевропейской философии (Шеллинг);

б) мощная мистическая традиция — неважно, идет ли речь о практической или спекулятивной мистике (иногда, как например у Экхарта, Беме и др. граница между ними размыта) — от древнего гнозиса до Владимира Соловьева, назову ее «неортодоксальной» (хотя этот термин требует уточнения). Сюда же примыкает поэзия мистико-философского направления, от Данте до Александра Блока. В этой части София неизменно опознается как то, что Гете назвал das Ewig Weibliche (опять же при весьма широкой амплитуде трактовок);

в) более локальная традиция (можно обозначить ее как «педагогическую») связана с осуществлением мудрости, некоего τρόπος ζοῆς — жизнью мудреца как образцом для подражания. К ней история философии относит Пифагора, Сократа, стоиков. Возможно, эта традиция нашла отдаленную рецепцию в культуре Древней Руси, в образах вещего Олега, княгини Ольги, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха и др. Переклички с мифологемой здесь имеются в том плане, что эти реальные персонажи русской истории суть, в их осмыслении в формах культуры, носители и трансляторы божественной Премудрости.

К области *теологемы* я отношу**:**

а) экзегезу библейской Софии Премудрости, замыкающуюся в конце концов на халкидонском догмате. Сюда же примыкает область литургического предания, а главными текстами являются Притч 9: 1 и 1 Кор 1: 24;

б) многообразную иконографию в искусстве Византии и Древней Руси при ее практическом отсутствии в западной церкви;

в) ортодоксальную мистическую традицию, впрочем, достаточно небольшую. Можно назвать лишь эпизод из жития Константина Философа и предсмертное видение Боэция, причем, особенно относительно последнего, нельзя сказать, мистика ли это или лишь литературный прием;

г) наконец, еще одну локальную область: политическую теологию, от рецепции иконографии новгородской Софии Московским царством — в интересах единства русского государства и в целях государственного строительства (начиная с конца XV в.) — до знаменитого Греческого проекта, политической утопии «росской Минервы», Екатерины II.

Понятно, что все эти направления отчасти пересекаются, иногда сливаются, а сама предложенная схема еще требует уточнений и дополнений.

Итак, идея Софии Премудрости Божией проходит сквозь всю историю европейской религиозно-философской культуры. В разных значениях и образах, как Божественная и мировая Мудрость, от Бога неотделимая, но *отличимая* (она у Бога, при Боге, рядом с Богом — но не Бог, или, очень осторожно, «иное Бога» или «иной бог»), она отразилась в средиземноморской мифологии, античной философии и формах ее эллинистического синтеза, в патристическом богословии Востока и Запада. Она была предметом спекулятивной мистики Средневековья, Ренессанса и Нового времени, нашла самобытное воплощение в древнерусской иконописи, явилась предметом умозрения Шеллинга и Гегеля, вызвала к жизни поэтические образы Соловьева и Блока...

В учении Булгакова все вышеобозначенные мотивы, векторы, направления представлены в грандиозной по масштабам попытке софиологического синтеза. В системе его метафизики софиология достигла степени всеобъемлющей доктринальной разработанности.

К тому же в своем творчестве — в этом уникальность Булгакова в мировой мысли вообще — он выступил и как историк софиологических учений. Сделал он это, правда, имплицитно, но абсолютно отрефлексированно и критически — в многочисленных софиологических экскурсах большинства своих произведений. Отчасти представленный труд является попыткой *реконструкции* этой ретроспекции.

При всей силе рациональной стороны своей натуры Булгаков был, несомненно, одарен способностью к глубочайшему воодушевлению природой, искусством, богослужением. Совсем не лишним будет в связи с этим вспомнить ту характеристику, которую дал Булгакову Андрей Белый: «Было в Булгакове тихое, обнимающее молчанием сосредоточенного восприятия, почти женственного по силе отдачи себя возникающей вести...

меня поражал удивительными бросками не значащих фраз, открывавших картину глубоких, конкретнейших переживаний, в которых мы жили... для Булгакова действенен опыт, хозяйство сознания, “София”...»[1].

В этой, по слову Достоевского, «всемирной отзывчивости» русского мыслителя всецело, в творчестве и судьбе, выразился переходный и катастрофический характер эпохи. Свой путь «проф. прот.» С.Н. Булгаков — о. Сергий Булгаков прокладывал вопреки общему движению времени: от «земли» к «небесам»...

* * *

Благодарю Александра Львовича Доброхотова, Алексея Павловича Козырева, Анну Игоревну Резниченко за содержательные замечания и идейную щедрость, особенно же Константина Михайловича Антонова — внимательного читателя книги и ее благожелательного критика.

Искренне благодарна моим друзьям: Галине Романовне Столовой, подавшей саму идею исследования, Льву Карлосовичу Масиелю Санчесу и Ольге Валерьевне Капусткиной — за многолетнюю дружбу, многообразную поддержку и совместность переживаний.

С бесконечной признательностью за терпение и заботу благодарю моих родных, и в первую очередь моих дорогих любимых родителей: Делару Шарифовну Ваганову (Ишкильдину) и Анатолия Михайловича Ваганова. Его памяти эта книга и посвящается.

[1] *Белый Андрей*. Из воспоминаний о русских философах. Публ. Дж. Мальмстада // Минувшее : Исторический альманах. Вып. 9. М., 1992. С. 326—351.

ГЛАВА I
Учения о Софии Премудрости и софиология прот. Сергия Булгакова

> Вечная сия Премудрость Божия во всех веках и народах неумолкно продолжает речь свою, и она не иное что есть, как повсеместного естества Божия невидимое лицо и живое слово, тайно ко всем нам внутрь гремящее.
>
> *Григорий Сковорода.*
> *Начальная дверь ко христианскому добронравию*

Мудрость и миф

Лики Мудрости. Представление о божественной мудрости относится к древнейшим идеям человечества. Вряд ли найдется сколько-нибудь развитая религиозно-мифологическая система, в которой неотъемлемым свойством ее высших богов не была бы названа мудрость — наряду с их благостью и всемогуществом. В то же время очевидно, что рефлексивно-содержательное наполнение этой идеи определяется на относительно позднем этапе древней истории, не ранее чем с формированием великих цивилизаций и культуры городского типа, с возникновением развитых религиозных культов и пантеонов богов, с утверждением царской власти и одновременно с осознанием причастности к этой высшей мудрости некоторых видов деятельности людей — жречества, градостроительства и искусства в целом, врачевания, заклинаний и знания как такового. Осмысление этого свойства божества в аспекте его реализации в земных делах — т.е. божественной справедливости — ведет, по мнению Яна Ассмана, к появлению общего средиземноморско-переднеазиатского феномена — «литературы мудрости» как древнейшего варианта жанра теодицеи[1]. И все же в первую очередь в мифе мудрость бога проявляется в его творческой тео- и космогонической деятельности — бог созидает и обуст-

[1] См. : *Ассман Ян.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 233—234.

раивает мир, имея знание неких первосущностей, скрытых в глубине первозданного хаоса, из которого возник и он сам.

Так, например, в шумерском мифе «Энки и мировой порядок» говорится о мудром боге-мироустроителе и создателе культурных ценностей Энки. Он управляет божественными первосущностями вещей *ме*, содержащимися в первозданном океане Апсу. В аккадском космогоническом мифе «Энума элиш» Энки выступает как Эйа — «разумом мудрый, хитроумный, искусный, всеведущий». Умертвив Апсу, он творит в нем свои покои и в них порождает Мардука, «бога мудрейшего из мудрых», которому другие боги передают господство над Вселенной[1].

В объединенном Египте времен Рамессидов как всеегипетский богтворец начинает почитаться древнее божество Амон-Ра — тот, кто задумывает все сущее и творит творимое, «кто говорит — и возникают боги». Именно в это время, как пишет Ассман, впервые получает распространение идея творения мира посредством слова, согласно которой «мир возникает по воле бога и продолжает существовать благодаря божественным мыслям, планам, намерениям». При этом творческая воля божества направлена на «все сущее», т. е. не на реальность в ее целостности, а только на мир богов или на некоторую «концепцию мира, в том виде, как она была задумана и высказана “Богом”»[2].

Кроме того, в египетском пантеоне богов есть специальный «бог мудрости» — Тот, господин всех видов интеллектуальной деятельности: счета, письма, строительного искусства и т.д.

Мудростью и всеведением обладает «царь богов» индийской мифологии Индра — мастер и вдохновитель искусств. Буквальное значение имени Ахурамазда, верховного божества зороастрийского пантеона, творящего мир посредством мысли, означает «мудрый господь». В генезисе пантеона скандинавов и германцев Один-Вотан изначально представлял собой мудрость как первую функцию богов (две другие — военная сила и плодородие), впоследствии он становится богом мудрости, владельцем магического знания рун.

Можно было бы привести еще множество подобных примеров, но здесь важно отметить одну особенность: в древних мифологических системах нет специального слова или понятия для обозначения «мудрости» как особого, специфического свойства божества — им он обладает лишь в некоторой неразрывной целостности с другими, такими, как творчес-

---

[1] См. : *Афанасьева В.К.* «Когда вверху» — «Энума элиш» // Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 283—289.

[2] *Ассман Ян.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. С. 291.

кая производящая сила, власть, могущество и т.д., и это значение можно лишь выделить из соответствующего контекста.

В то же время уже в глубокой древности во многих мифах наряду с богом — творцом, вседержителем, устроителем Вселенной — выступает специфическое женское божество — помощница мудрого бога или выразительница и послушная исполнительница его воли и замысла, хранительница его созданий, в конце концов, богиня-посредница между мудростью божественной и человеческой. Такова, например, шумеро-аккадская богиня плодородия Нисаба — богиня писцового искусства, чисел, астрономии. Она прославляется как «мудрость Энки», «та, что открывает людям уши»[1] и транслирует им божественную мудрость: дает им разум, понимание, научает клинописи.

В сложной, с многорядными цепями олицетворений системе египетской мифологии дочь-сестра-жена бога мудрости Тота, владыки всех видов интеллектуальной деятельности, Сешат, богиня письма, глава «дома жизни» (знаменитой библиотеки в Гермополе — мотив «дома мудрости» чрезвычайно важен!), она покровительствует строительному искусству. Нередко Сешат выступает как воплощение других важных женских божеств, например, богини Тефнут, входящей в первую пару богов-близнецов, порожденных первозданным Атумом, что говорит о высоком месте Сешат в иерархии египетских богов. У египтян есть и специальная богиня мудрости, Сиа, особенно близкая Тоту. Она также тесно связана с олицетворением божественного слова богом Ху. Наконец, особое место в пантеоне египетских богов занимает упоминаемая еще в «Текстах пирамид» (XXVII—XXV вв. до н.э.) Маат — правда, справедливость, закон. Она — дочь Ра и жена Тота — участвовала в победе порядка над хаосом при сотворении мира[2].

В исторической проекции Маат представляет собой нечто вроде персонификации «общественного договора» — некоего регулятивного этического принципа, позволяющего людям мирно сосуществовать в государстве, причем царство фараона мыслится как одна из провинций божественного государства-Вселенной. Ассман определяет Маат как нечто среднее между доцивилизационным «естественным законом» (т.е. правом сильного) и более сложными и исторически более поздними принципами построения общества, основанными на индивидуальном сознании «личного благочестия». Поэтому почитание Маат возрастает в период

[1] Ср. : Сирах 6: 34 («если преклонишь ухо твое, то будешь мудр») и «Энума элиш...» (о Мардуке: «Он вчетырежды слышит мудрейшим слухом»).

[2] О Маат см. : *Жданов В. В.* Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2002.

сверхсильной централизации Египетского государства и падает в периоды междуцарствия, которые египтяне представляли себе как вытеснение порядка хаосом. Свое понимание этого процесса они очень точно отразили в художественной литературе, представляя в ней собственную историю как попеременное изгнание Маат, порядка и справедливости, — и ее воцарение после периодов беспорядка и хаоса[1]. Существенно, что, следуя мысли Ассмана, Маат персонифицирует собой еще и принцип теодицеи, поскольку ее господство предполагает не только право каждого на часть божественной справедливости, но и право, в соответствии с установлением Маат, требовать эту справедливость для себя — в том числе у богов и фараона. Ведь Маат — это *надлежащий* порядок, а отступление от него есть нарушение воли богов[2].

Греческой богиней мудрости является дочь Зевса Афина (ниже ей будет уделено особое внимание). Ее римская сестра Минерва, покровительница ремесел и искусств, особо чтимая писателями, актерами, врачами, музыкантами, учителями, — происходит от этрусской Менрвы, богини плодородия, древнейшего материнского божества Средиземноморья, которая почиталась как богиня-воительница, покровительница городов и ремесел.

Перечисление женских божеств, имеющих то или иное отношение к мудрости *божественной* и *человеческой*, можно продолжить и дальше, но и у уже названных есть нечто общее: в их облике скрыты архаические черты более древних богинь, связанных с природными стихиями, первобытным хаосом, созданием мира. Вообще, эти персонажи в генезисе мифа часто приобретают свое свойство «богини мудрости» исторически намного

[1] См., напр., «Речения Ипувера», где современник падения Древнего царства описывает последовавшие затем социальные каткализмы как недолжную подмену порядка хаосом и выражает надежду на грядущее водворение прежнего справедливого мироустройста (см. : Повесть Петеисе III. Древнеегипетская проза / Пер. с древнееегипет. М.А. Коростовцева. М., 1978), или «Пророчества Неферти»: «И займет справедливость место свое, а ложь будет изгнана» (Там же. С. 248). Ср. также : «В “Текстах пирамид”: бог Ра объявляет, что он “восстановил” Маат, в другом месте говорится, что “небо удовлетворено, земля ликует, ибо они слышали, что [покойный царь] водрузил Маат на место беспорядка (isft)”. В знаменитой стеле “реставрации” (Каир, № 34183) говорится о фараоне XVIII династии Тутанхамоне (1347—1335 гг. до н.э.), что “он изгнал беспорядок (isft) из обеих стран и восстановил Маат. Ложь (grg) сделалась омерзительной, а страна стала такой, какой была искони”. О том, какой страна была искони во времена Ра, мы узнаем из мифа греко-римского времени в Фивах: “Маат спустилась на землю... и общалась с нами”» (*Коростовцев М.А.* Религия Древнего Египта. СПб., 2000. С. 201—202).

[2] См.: *Assmann Jan*. Ma`at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten. Münich, 1990.

позднее. Изначально они являются чаще всего богинями-матерями, вынашивающими и пестующими производящие силы природы и человека. Существенно, что они никак не являются родительницами мудрости как таковой — ведь мудрость изначально сама по себе, она возникла сразу вместе с богами в момент победы божественного порядка над первозданным хаосом.

С.С. Аверинцев писал, что в устойчивой схеме мифа, имеющей широкое распространение в культурах Евразии, мудрость есть свойство девы, принадлежит деве, или даже «мудрость есть дева» — в качестве примера он приводит деву-валькирию Сигрдриву из «Старшей Эдды»[1]. Тем не менее, мы видим, что в мифе мудрость не есть исключительная привилегия «девы», да и девы далеко не всегда мудры. Девы-валькирии воинственны, но мудры ли они? Оттого что Сигрдрива-Брюнхильда открывает Сигурду «заклятья благие и радости руны», еще не следует, что ей мудрость, как писал Аверинцев, принадлежит[2].

Действительно, иногда в мифах божественная мудрость связывается с образом девы, девственной богини мудрости, близкой к верховному божеству и являющейся проводницей и исполнительницей его воли. Особенностью исторического происхождения такого образа является его принадлежность к так называемым «младшим богам», в деятельности которых наряду с космогоническими функциями весьма важное место занимает их постоянное вмешательство в жизнь людей, прямое действование в человеческой истории. В своей иконографии они сохраняют древнейшую зооморфную атрибутику, связанную с представлениями о первоначальном хаосе (как правило, с олицетворяющим его древним чудовищем — змеем или драконом).

Среди «низших божеств» евразийской мифологии и фольклора присутствует множество мудрых или имеющих отношение к мудрости персонажей: иногда мудрец — это вообще не человек (или не совсем человек). Кентавр Хирон — воплощение мудрости, благородства и самопожертвования, он отказывается от бессмертия в обмен на освобождение Прометея. Вообще, что касается мужских персонажей, то совсем не обязательно они, как указывал Аверинцев, становятся вещими мудрецами «лишь через

[1] См. : *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // София-Логос : Словарь. Киев, 2000. С. 216.

[2] Поэтому вагнеровское осмысление дев-валькирий, которых сам Аверинцев называет «образами разрушительной анти-Софии», не было радикальной переоценкой этих предшественниц смертоносных «стальных бабочек» войн XX века. Не случайно в фильме Фрэнсиса Форда Копполы «Апокалипсис сегодня» авианалет американских войск на вьетнамские поселения сопровождается «Полетом Валькирий» Вагнера.

вразумление от девственной богини или полубогини»[1]. Часто мудрец — это старец, древний праведный герой, изрекающий мудрые наставления. Таков, например, праведник Лукман, именем которого названа 31-я сура Корана. Согласно мусульманскому преданию, Аллах предложил Лукману выбор между дарами мудрости и пророчества. Выбрав первый, Лукман постиг истину бытия Единого Бога.

Но и старость вовсе не непременно сопутствует мудрости. Герой былин докиевского времени Вольга Буславлевич «с пяти годков... пошел по сырой земли... обучаться всяких хитростей-мудростей, всяких языков он разныих» — и обучался целых двенадцать лет (имеются в виду языки зверей и птиц)[2]. В другом варианте Вольга — это Волх Всеславьевич, сын Змея-Велеса. Его рождение сопровождается космическими явлениями: дрожит земля, колеблется море, он говорит, «как гром гремит». С детства наученный «премудростям» — искусству оборотничества, Волх захватывает Индейское царство, обратившись со своей дружиной в муравьев[3].

Певец-сказитель Боян, названный в «Слове о полку Игореве» «вещим» — т.е. ведающим, знающим, мудрым, — имеет традиционный эпитет «Велесов внук». Вещий Олег связан с Перуном и умирает от укуса змеи — одного из воплощений Велеса. Велес и Перун — боги-соперники, но «вещими» — т.е. мудрыми, знающими — оказываются оба связанных с ними персонажа — Боян и Олег.

В древнегерманских сказаниях мудрость является чрезвычайно важным субстанциальным началом мироздания. Его центром является мировое древо Игдрасиль, из-под корней которого истекает источник мудрости. В обмен на мудрость Один отдает великану Мимиру, хранителю источника, собственный глаз. По другой версии, Один добывает руны, средоточие божественной мудрости. Для этого он проходит через тяжелые испытания, но руны получает лишь после того, как потребляет напиток мудрости — священный мед поэзии[4].

Об изготовлении этого меда рассказывается в «Младшей Эдде». Здесь боги и люди, заключив мир, в знак установленного союза собирают в чашу слюну. Затем из нее они создают человека — его имя Квасир[5], и он обладает всей мировой мудростью. Карлики-цверги убивают Квасира и, смешав его кровь с медом, изготавливают такое питье, которое всякого

---

[1] *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи... С. 216.

[2] См. : Былины : Сборник. Л., 1986. С. 94—100.

[3] См. : Там же. С. 89—94.

[4] См. : Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

[5] Таким образом, священный напиток мудрости, мед поэзии, — это всем знакомый прозаический квас.

может сделать скальдом или ученым. Карлики же распространяют слух, что Квасир захлебнулся в собственной мудрости[1]. Карлики, кстати сказать, тоже обладают мудростью (так же, впрочем, как и великаны), имя одного из них, мудрейшего после Квасира, — Альвис (Alvíss), т.е. «всеведающий», «всемудрый».

Наконец, в мировой литературе есть целый сонм мудрых мифических животных-прорицателей, которые не только исполняют волю своего повелителя, но и дают ему мудрые советы. Носителями мудрости могут быть не только живые существа, но и стихийные силы (впрочем, безусловно живые для мифологического сознания), опоэтизированные природные объекты — такие, как уже упомянутые *источник* мудрости, *мед* мудрости, *древо* мудрости, священные предметы. Мудрость может таиться в волшебных волосах героя, храниться в сказочном яйце, скрываться в рыцарском мече и т.д., и т.п.

Мы вправе, таким образом, сделать вывод, что в индоевропейских мифах мудрость может принадлежать самым разным персонажам, находящимся на любой ступени божественной иерархии — от верховного божества-творца до служебных полубогов, от низших мифических существ до реально существовавших персонажей исторических хроник и житий святых, легендарно переосмысленных в уже не столь древних эпических сказаниях. Носители мудрости могут быть любого облика, пола и возраста и даже не обязательно олицетворены в человеческом образе. Впрочем, типологическое описание и классификация мифологических существ и предметов, так или иначе связанных с мудростью, это особая задача, не связанная с целями этого исследования. Ясно одно — в мифе мир напоен мудростью: *есть множество существ, природных объектов, творений человеческих рук, которые мудрость избирает своим обиталищем, пронизывает их, проникает в них — в то же время не сливаясь с ними и в них не растворяясь*. Все они лишь носители и трансляторы мудрости, она же всегда сама по себе. Мудрость онтологически *изначальна*, она имеет прямое отношение к происхождению и устройству мира. Эту мироустрояющую мудрость миф обнаруживает в мире повсюду, отчего и связаны с нею столь разнообразные персонажи, вещи, явления.

Вернемся к женским персонажам — носительницам, хранительницам, обладательницам мудрости. В греческих мифах священной мудростью обладают нимфы, древнейшие божества природных сил. Они знают тайны жизни и смерти, но обитают вдали от Олимпа и никак не участвуют в принятии божественных решений. Единственное, что находится в их власти, — отнимать разум у людей, насылая на них безумие. Сивил-

[1] См. : Младшая Эдда. Л., 1970.

лы-пророчицы, безусловно, имеют доступ к божественной мудрости, поскольку они ее транслируют, но они традиционно представляются как старухи, старые вдовы или старухи-девственницы. В мифе и, особенно, сказке носительницей мудрости часто выступают старухи-волшебницы (например, с X в. известен персонаж ирландской и шотландской мифологии — необыкновенно мудрая и могущественная Старуха из Бэра). Ряд мудрых женских персонажей можно продолжить — вплоть до целомудренных Елены Прекрасной и Василисы Премудрой русских сказок и до святой и мудрой княгини Февронии из «Жития Петра и Февронии», которую Н.А. Римский-Корсаков вместе со своим либреттистом В.И. Бельским переосмыслил в образе девы-невесты — хранительницы недоступного для врагов святого града Китежа[1].

Афина — олицетворенная мудрость. Если говорить именно об *олицетворенной* в мифе божественной мудрости, то с наибольшей силой она явлена в облике девственной и всесильной богини, обладательницы высшей мудрости, дочери Зевса — Афине. Идея мудрости не просто, как писал Аверинцев, «с наибольшей сосредоточенностью и четкостью реализована в Афине Палладе»[2], но и, пожалуй, является исключительным примером такой реализации. Других, столь же близко стоящих к богу-вседержителю, и одновременно столь же мудрых и всесильных богинь, которые были бы при этом именно девами (в чем выражается чистота мудрости, ее неподвластность страстям — т.е. абсолютная свобода, праведность и истинность), в мировой мифологии мы вряд ли обнаружим.

Рассмотрим ее облик и свойства пристальнее.

С.С. Аверинцев находил у греческой богини мудрости следующие свойства, которые, по его мнению, впоследствии вошли в византийское представление о Богородице: девственность, материнство, любовь к устроенным, «благозаконным» городам людей, готовность заступаться за эти города перед гневом богов и тем спасать их. Аверинцев писал даже об общности «между языческой и христианской “Градохранительницами” греческого народа»[3]. Однако подобному представлению соответствует, пожалуй, лишь Афина Солона. Она, благая хранительница своего великого города, простирает над ним, подобно Богородице, защищающий покров — свои длани[4]. В этом она действительно подобна «христианской

[1] Новейшее исследования темы см. : *Пащенко М.* «Китеж», или Русский «Парсифаль»: генезис символа // Вопросы литературы. 2008. Март — апрель. С. 145—182; См. также мою статью в приложении II.

[2] *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи... С. 216.

[3] Там же. С. 217.

[4] См. : Античная литература. Греция : Антология. Ч. 1. М., 1989. С. 97.

градохранительнице», но сходство это весьма отдаленное и необязательное. При желании сходство можно усмотреть, например, и в ремеслах, которым Афина покровительствует более других («Всех бессмертных богинь она превосходит [в искусстве] ткацкий обхаживать стан и учит прядильному делу»[1]), с тем рукоделием, которое христианское предание связывает с Богородицей — это прядение нити, плетение, ткание. Вопрос только в том, *что* сплетается из этих нитей. Символика пурпурной нити, которую прядет Дева Мария, относится к таинству рождения Слова во плоти. Совсем иной смысл скрыт в покрове-пеплосе Афины, являвшемся главным объектом поклонения в Панафинейском шествии. Ориген, поясняя Ферекида, толкующего в свою очередь «Илиаду» Гомера, говорит, что на пеплосе богини была изображена победа «не имеющей матери и девственной богини» над окружающими Геру демонами, «мятежными сынами земли» и что изображаемый сюжет означает обуздание, упорядочение богом изначальной хаотически неистовой материи (Ориген. Против Кельса. II, 112, 20 K)[2]. Прокл сообщает, что у Орфея куреты и корибанты (а их предводительница — Афина) сторожат Кору, «ткущую небесный мирострой... непорочную невесту». Этот пеплос — «произведение ткацкого искусства, несущий на себе изображение космической войны»[3].

Как известно, впервые в литературе мудрость — σοφίη — появляется в связи с именем Афины в «Илиаде» Гомера, в значении мастерства, технического искусства ремесленника, которым покровительствует богиня. Аверинцев писал, что в «Илиаде» (Hom. Il. XV 410—412) мудрость богини упоминается «применительно к делу строительства и упорядочения, художества и рукомесла», а о «мудрости художества» говорится как об умении и знании зодчего (в переводе Гнедича — «умного в длани») — «воспитанника мудрой Афины»[4]. В цитируемом месте «Илиады» мудрость относится даже не столько к мастерству зодчего, сколько к искусству войны, ведения боя (речь идет о морском сражении между ахейцами и троянцами) и именно с ним искусство зодчего лишь сравнивается. Да и сама богиня-дева имеет в своем облике далеко не только «софийные», мироустрояющие черты — ведь Афина это главным образом «губящая грады» богиня-воительница: «любит она только войны и грозное Ареса дело», что мало прибавляет к ее «материнскому» облику[5]. Да, она «оплот городов» и хранительница того народа, на стороне которого выступает. У Гомера это

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 56.
[2] Там же. С. 88.
[3] Там же. С. 57.
[4] *Аверинцев С.С.* София // София-Логос. С. 159.
[5] Античные гимны. М., 1988. С. 89.

греки-ахейцы, хотя и троянцы почитали Афину. Но в ней мало женственного или материнского — ей сопутствуют ярость и разрушение. И если и присущи Афине черты богини-матери, то только в переносном смысле — как «бегущей ложа многодаровитой матери художеств»[1].

Ведь и сама Афина была рождена не матерью — она явилась на свет из главы Зевса, которая «неправде не покивает вовек»[2]. У Гесиода Афина — дитя Зевса и богини мудрости Метиды, которую он поглотил, затем родив дочь (Hes. Theog. 886—900). Для того чтобы изначальная мысль — богиня Метида, или Метис, — перевоплотилась во всесильную Афину, она должна быть поглощена и вновь рождена, так сказать «переварена», Зевсом. В орфических теогониях Зевс — мудрый, «обладающий Мудростью (Метис)»[3]. Рождению девы «с хитро искусным умом, с сердцем немягким» сопутствуют космические потрясения: приходят в движение гора Олимп, окрестные земли и море, останавливается солнце[4]. Участие Афины в космических процессах подчеркивается ее постоянным эпитетом «дочь громовержца». Она «дщерь воздымателя облаков Зевса», «тучегонителя Крониона». Она нисходит с неба, посылаемая промыслителем Зевсом, «в багряный одетая облак». Гомер сравнивает ее с багряной *радугой*, являющей людям знамения природных катаклизмов. Эта образность отчасти сближает Афину, богиню мудрости при верховном божестве — Зевсе, с олицетворенной Премудростью Божией Ветхого Завета[5].

По-видимому, более архаичную версию мифического рождения Афины передает Дамаский: согласно Акусилаю, присоединяемому к семи греческим мудрецам, она, вместе с Эросом и Эфиром, рождается от совокупления порожденных изначальным Хаосом Эреба и Ночи (Дамаский. О началах, 124)[6]. Гомер, у которого Афина покровительствует двум своим любимцам — Фереклу, «зодчему мужу», строителю «судов многовеслых» (Hom. Il. V 60—62) и мореплавателю Одиссею, *многоумному и хитроумному*, — тем самым связывает ее с водной, т.е. мифологически изначальной стихией.

Афина — одна из богинь, неподвластных вожделению, она навсегда пребывает в девах[7]. Александр Афродисийский, комментируя пифагорейцев, называет ее приснодевой[8], а Плутарх отождествляет Афину с Лу-

[1] *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи... С. 217.
[2] Античные гимны. С. 167.
[3] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 46.
[4] Античные гимны. С. 134.
[5] Ср. : Притч 8: 27—29.
[6] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 90.
[7] См. : Античные гимны. С. 89.
[8] См. : Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 468.

ной (Плутарх. О лице на Луне, 24, 938 В)[1]. Гомер называет ее «страшной». Александриец Каллимах говорит, что она не нуждается в украшениях — «ее красота неизменна», не смотрится в зеркало, и кто увидит ее нагой, тот лишится зрения, что и произошло с юношей Тиресием. Из жалости к его матери Афина награждает Тиресия даром пророчества, т.е. духовным зрением, той же мудростью[2].

А.Ф. Лосев, перечисляя важнейшие свойства Афины, замечал, что силой и мудростью она равна Зевсу (Hes. Theog. 896), ей и почести воздаются вслед за Зевсом (Horat. Carm. I 12, 17–20), и место ее — ближайшее к Зевсу (Plut. Conv. 2)[3] и только ей, единственной из дочерей, Зевс даровал право «вершить дела отцовской властью». Она является проводником его воли и слова и действует в согласии с ним: «*рек* — и *подвигнул* Афину, давно пламеневшую сердцем» (Hom. Il. XIX 350)[4] (курсив мой. — *Н.В.*). Но гармония отношений Афины и Зевса неабсолютна — часто дочь спорит с отцом и гневается на него, но переломить его волю она не в силах.

У орфиков облик Афины парадоксален: она одновременно жена и мужчина, «брачелюбица» и «ненавистница ложа», «изречима и неизреченна», она — дева-боец, мать искусств, мысль, изобретатель ремесел, ее зооморфные атрибуты — змея и сова, традиционно связываемые с мудростью[5].

У стоиков Афина — одно из проявлений, наряду с другими богами, единого божества — Зевса-пневмы. Ее статус среди богов самый возвышенный, она «эфир, тончайшая часть пневмы, квинтэссенция разума, душа космоса»[6]. В гимнах Прокла Афина «отверзла врата для премудрости, к богу ведущей», наделила людей «творящей силой ума». Он молит ее о даровании чистого света и премудрости, любви, силой которой душа бы «воспарила к отчему дому... от земного предела»[7] (отметим мотив *дома* премудрости). У Порфирия «Афина есть мудрость», ее атрибут маслина — «символ божественной мудрости», а весь мир «является осуществлением мудрого замысла божественной и умной природы»[8]. Демокрит именует Афину синонимическим термином φρόνησις, «разумность». У Гесиода к Афине относится термин μῆτις, «мысль»[9].

[1] См. : Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 89.
[2] См. : Античные гимны. С. 165.
[3] См. : Мифологический словарь. М., 1991. С. 72.
[4] См. : *Гомер.* Илиада. Л., 1990. С. 281.
[5] См. : Античные гимны. С. 112.
[6] *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 158.
[7] Античные гимны. С. 278—279.
[8] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. Кн. I. М., 1988. С. 99.
[9] *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи... С. 214.

Итак, Афина — олицетворенная мудрость божества. Но она все же не есть ни σοφία — мудрость как таковая, ни родительница мудрости. Не может идти речи, несмотря на частично совпадающую образность, и ни о какой «Афине-Софии»[1]. Справедлив вывод Г.Г. Майорова: «Холодная и сухая дева Афина, неподвластная Эросу-Любви, не могла стать ни родительницей философии, ни ее покровительницей, оставшись навсегда защитницей “технэ” и, пожалуй, “эпистемы”»[2].

Мудрость между тем может иметь лик и другой богини. Так, своим характером отвлеченной персонифицированности принципа космической справедливости близка египетской Маат греческая Дике, богиня-дева, дочь Зевса и Фемиды. От своего двойника Адрастеи она отличается, согласно Гермию, как власть исполнительная от законодательной. Последняя же, Адрастея, «содержит в себе все законы», она сидит у входа в заповедное святилище (пещеру) Ночи, законодательствуя и подавая всем, в том числе и богам, божественные установления[3]. Гесиод пишет о ней как о восседающей рядом с Зевсом: «Есть еще дева великая Дике, рожденная Зевсом, славная, чтимая всеми богами, жильцами Олимпа. Если неправым деяньем ее оскорбят и обидят, подле родителя Зевса немедля садится богиня и о неправде людской сообщает ему»[4].

У Парменида «многокарающая» Дике-Правда сторожит «ворота путей Ночи и Дня». Встретив «знающего мужа», она открывает ему «непогрешимое сердце легко убеждающей Истины»[5]. Платон пишет о законе Адрастеи, которым регулируется посмертное круговращение душ, причем «душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота»[6]. Наконец, Плотин, размышляя о космическом законе воздаяния каждому по его делам в последующих перерождениях души как о вечном, справедливом, естественном и прекрасном мировом порядке, говорит: «...ибо это мировое устройство и есть истинная Адрастея, истинная Дике, удивительная София (σοφία θαυμαστή)»[7].

---

[1] *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи... С. 221

[2] *Майоров Г.Г.* Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 2. С. 139–151. Здесь же имеется библиография, касающаяся истории идеи «софии» и происхождения термина.

[3] См. : Фрагменты ранних греческих философов. С. 50—51.

[4] *Гесиод.* Работы и дни //Античная литература. Греция : Антология. М., 1989. С. 65

[5] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 286—287.

[6] *Платон*. Федр // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 2. М., 1990—1994. С. 157.

[7] *Плотин*. Эннеады. Третья эннеада. СПб., 2004. С. 146.

Мифологическая мудрость в сочинениях Булгакова: София и Афродита. Первоначальный этап построения системы софийной онтологии Булгакова, завершившийся в соответствии с общепринятой периодизацией его творчества выходом «Света Невечернего» и принятием им священнического сана, проходил в рамках религиозной философии, которую сам философ определял как «вольное художество на религиозные мотивы» (*1917; 81*)[1] — т.е. как некое подобие, по его собственному определению, творчества мифопоэтического, не скованного обязательной богословской нормой. Образцом здесь для него служила «практика эллинской, а также и иудейской религии, которые предпочитали совсем не иметь официального богословия и довольствовались непосредственным вероучением в мифе, культе, священных книгах» (*81*).

Размышлениям о природе мифа Булгаков посвятил специальный раздел введения к «Свету Невечернему». Видя в мифе особую достоверность и самоочевидность откровения, он, воспользовавшись кантовской терминологией, определяет его как «*синтетическое религиозное суждение a priori*»[2] (*1917; 57*). В мифе, говорит он, «откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно», в нем «констатируется *встреча* мира имманентного, — человеческого сознания... и мира трансцендентного, божественного» (*57—58*). О такой непосредственной данности высшего мира как о неком личном софийном опыте Булгаков писал множество раз в течение всей жизни (особенно в разного рода автобиографических записях). «Существует особое космическое чувство, обычно глухое и тупо сознаваемое, однако поднимающее свой голос при всяком его раздражении» (*23*), — пишет он в «Свете Невечернем». Это особое — «софийное» — чувство во многих его текстах осмыслено с помощью идущего от Достоевского образа Богородицы матери сырой земли — для Булгакова важнейшего, используемого им вплоть до самых поздних богословских сочинений. Не раз им пережитое, самоочевидно-интуитивное присутствие Божественного в горизонте личного духовного опыта Булгаков и пытался развернуть дискурсивно как логически непротиворечивую систему учения о божественной Премудрости, противопоставляя его материалистически детерминированным учениям новоевропейской философии. Отдав последним дань в самом начале своей социально-политической деятельности, в марксистский период творчества, позже он называл их «мифологией материалистического гилозоизма», считая шагом назад даже по сравнению с мифологическими представлениями древности. Так, уже в «Философии хозяйства» Булгаков пишет: «Гея или Кибела, Великая Ма-

[1] Здесь и далее см. раздел «Пояснение».

[2] Здесь и далее в цитатах авторский курсив специально не оговаривается.

терь, рождающая детей земли, в философском отношении есть, во всяком случае, более удовлетворительная гипотеза для объяснения мироздания, нежели абсолютный случай, творящий из мертвой материи... развивающуюся жизнь» (*1912; 156*). В то же время первоначальная форма материализма, а именно, по версии Булгакова, аристотелевский гилозоизм, «есть смутный лепет о софийной насыщенности земли» (*1917; 210*) — и этим он выгодно отличается от платоновско-плотиновского гнушения материей. Материалисты, считает он, по крайней мере «проникнуты благочестием к Деметре, хотя и в самом внешнем и грубом ее аспекте, идеалисты же, будучи лишены чувства материи, не имеют и этого благочестия» (*210*).

Итак, софийные мифологические мотивы у Булгакова имеются — и как имманентные его миросозерцанию, и как отрефлексированные его мыслью исследователя софиологических учений древности. Однако вряд ли мы можем говорить о наличии у Булгакова какого-то развитого собственного мифа, свойственного его системе философских представлений (как, например, у Владимира Соловьева), если, конечно, не принимать за него характерные формулы вроде: «Материя становится богоматерией, из нее рождается Богоматерь, чрез которую совершается воплощение Слова, а с ним начинается новая космическая эпоха» (*1910; 30—31*). Тем не менее всему философскому облику мыслителя было свойственно особое чувство причастности к космосу как живому одухотворенному целому, близко античное понимание природы, внимательное вслушивание в «шелест Додонского дуба». В христианстве Булгаков видит освобождение космоса «от чар вакхического оргиазма» и полидемонизма: с водружением над миром Креста «Великий Пан умирает, но с ним не умирает природа» (*30*). Наоборот, только и начинается ее возрождение к подлинной мистической жизни.

В текстах Булгакова, особенно в период до «Света Невечернего» включительно, упоминания мифологических олицетворений мудрости встречаются постоянно. Но если рассматривать Софию как особую философскую *мифологему* в ее космологическом аспекте, то у Булгакова она отождествляется вовсе не с Афиной, а в первую очередь с теми женскими божествами, которые олицетворяют собой рождающее начало — с богинями-матерями. В язычестве как предчувствии религиозной истины, писал Булгаков, было предвосхищено «почитание божественного материнства». Ожидая Христа, грядущего в мир, язычество, как умело, в ликах древних богинь чтило Его пречистую Матерь, Приснодеву Марию (*1917; 286*). Точно так же как, по мысли Булгакова, чтило — под образами умирающих и воскресающих Осириса, Аттиса, Адониса — ипостась Сына, а в ликах Мардука, Амона-Ра, Зевса и Юпитера — Бога-Отца (*285*).

Отмечу, что Булгаков посвятил специальную работу критике мифологической школы Древса[1]. Эту популярную в его время методологию критики христианства и «разоблачения» в ликах главных персонажей Священной истории языческих божеств он характеризует отрицательно, крайне резко определяя ее как прямое шарлатантство или даже «психопатию». Но поскольку эта научно-публицистическая работа Булгакова к его софиологии прямого отношения не имеет, оставлю ее рассмотрение за рамками исследования. Однако важно, что не устраивало Булгакова и традиционное мнение о почитании языческих божеств как об идолослужении. Поэтому, особо останавливаясь на вопросе о *поле* языческих божеств — именно на «богинях», Булгаков всячески дистанцируется от такой оценки, не считая возможным рассматривать языческое поклонение этим «астартам» исключительно как религиозный блуд, демонолатрию. Он пишет, что «в почитании женской ипостаси в божестве язычеству приоткрывались священные и трепетные тайны», недостаточно еще осмысленные христианским богословием (*1917; 286*). Вслед за Владимиром Соловьевым Булгаков и сам называет Софию богиней — «таинственным женским божеством», прямо указывая, что у Соловьева это была не обмолвка и не просто поэтический образ, но «точное выражение его мысли» (*187, примеч.**). Эта богиня олицетворяет собой женственное начало мира, его премирное, зачинающее и вынашивающее материнское лоно: «Материя-матерь, меон — необходимая основа бытия, возникновения и уничтожения», она «Великая Матерь земля, лик которой греки чтили под именем Деметры; это та Земля, которую сотворил Господь “в начале” при создании мира» (*166*). Или, еще определеннее выражая ту же мысль, в другом месте «Света Невечернего»: «Она есть та Великая Матерь, которую издревле чтили благочестивые языки: Деметра, Изида, Кибела. Иштар. И эта земля есть в потенции Богоземля; эта матерь таит в себе уже при сотворении грядущую Богоматерь» (*209—210*). Соответственно об обрядах сопутствующих культу Деметры Элевсинских мистерий Булгаков писал как о «причащении плоти мира, космической евхаристии» (*210*).

Важно уяснить, что все упомянутые здесь персонажи отнюдь не классические богини мудрости. Они богини земледелия, плодородия, наконец, плотской любви. Из всех свойств Софии Премудрости в их историческом генезисе Булгаков, таким образом, выделяет только ее природно-материнский аспект — она есть космическое рождающее лоно: «Мать-Земля, неистощимая в своих рождениях, снова и снова порождает жизнь, ибо она есть становящаяся София» (*233*). Если она и «богиня», то,

[1] См. : 1918, Современное арианство (Из этюдов о религии человекобожия). С. 102—141.

подобно античной статуе, богиня «без головы». Удивительно, но Булгаков совершенно оставляется без внимания ее — Мудрости! — гносеологические и педагогические функции, подчеркивая, впрочем, эстетическую. «Из темнеющего лона Деметры... выходит на свет юная и прекрасная Персефона, ософиенная тварь» (*199*) — и в этом смысле она открывается как красота, «ощутимая софийность мира», — а красота и есть «самодоказательство Софии» (*199*), — или Женственность, которую греки чтили под ликами «Афины, Дианы, наипаче же Афродиты». Замечу, между прочим, что в текстах Булгакова это сопоставление Афины и Софии практически единственное. А вот на Афродите, которая, как и другие богини, по мысли Булгакова, «есть один из естественных ликов Софии» (*199*), необходимо остановиться более подробно.

Впервые Булгаков обращается к ней в текстах 1905 года: сначала в статье «Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева» (*1905; 233*), а затем в статье того же года «Афродита простонародная и Афродита Небесная»[1]. Это вынесенное в название статьи платоновское разделение Афродиты на Уранию и Пандемос в системе булгаковской софийной метафизики является весьма важной и устойчивой позицией. Для Булгакова важность платоновского мифа прежде всего определяется его значением в космологии. Он и вообще считает Платона не столько философом, сколько «философствующим богословом, догматиком, мифологом», для которого «излагаемые им мифы представляли различной ценности, точности и бесспорности богословские истины» (*72*). Более того, не только античная, но и вообще всякая «чистая философия», заведомо не занимающаяся мифологизированием, говорит Булгаков в «Свете Невечернем», имеет гносеологический предел, совпадающий с онтологическим началом бытия (*1917; 208*). Поэтому, полагает Булгаков, и Платон на вопрос о происхождении мира явлений был вынужден ответить «религиозным мифом о сотворении мира Демиургом и тем самым молчаливо констатировал невозможность чисто философского ответа» (*208*).

О двух Афродитах Платона Булгаков замечает, что тот их «хорошо различал, но дурно разделял» (*1918, Владимир Соловьев и Анна Шмидт; 63*), а вслед за ним еще более «дурно» Плотин. В чем же ущербность платоно-плотиновского разделения Афродит? В понимании материи как ограниченного и неполного или отрицательного начала и даже источника зла. Пусть так, но у самого Булгакова хорошо различима лишь первая Афродита, Небесная — та, кто в «мире языческом именуется Афродита Ура-

[1] *Булгаков С.Н.* Афродита простонародная и Афродита Небесная // Вопросы жизни. 1905. № 6.

ния, в христианском богословии... божественная София» (*64*), премирная и вечная — идеальная основа мира. Относительно же Афродиты простонародной можно сказать, что ей в онтологии Булгакова ясное и определенное место найти не так просто. Является ли она Софией земной — становящейся или потенциальной Софией? Или она тождественна падшей Софии — Ахамот? Один раз он называет ее «Афродитой мирской» (*1918, Победитель — побежденный; 93*), а в одной из поздних литературно-критических статей — прямо «бесовской»[1]. Лишь в «Философии хозяйства» это различение Булгаков решает вполне конкретно, в духе Владимира Соловьева — «подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита простонародная, так же различаются и София небесная, вневременная, и София эмпирическая или *человечество метафизическое и историческое*» (курсив мой. — *Н.В.*). И продолжает еще более смелым сопоставлением: «...живую связь между ними, которую Платон знал только как Эрос, влечение, мы, христиане, знаем как Христа, воплотившийся Логос, тело Которого есть Церковь, София Небесная» (*1912; 166*).

Отсюда и булгаковская характеристика платоновской и плотиновской космологии как «незавершенной и дефектной»: их материя пуста, оба они «совершенно не знают софийной земли, матери Деметры» (*1917; 210*). Определяя в «Свете Невечернем» Софию как некую духовно-материальную, тварно-нетварную «грань» между Богом и миром, Булгаков находит соответствие ей в платоновском μεταξύ — «области» между небом и землей, пронизанной «всепроникающей силой Эроса». Здесь, говорит Булгаков, «в мифологической форме Платон определяет природу отношений между идеей и ее эмпирическим “становлением” как эротическое стремление... пустоты к полноте, как зачинательную ее силу» (*210*). Булгакову «совершенно ясно», что, рассказывая ученикам об Эросе, Платон в действительности говорит о божественной Софии и софийности тварного мира, а «Эрос есть лишь мифологическая транскрипция того отношения, которое существует между “землею”, материей, и предустановленной ее формой» — платоновской идеей (*211*).

На этом обзор мифологических экскурсов в системе софийной онтологии Булгакова можно закончить. Хотелось бы заметить, что булгаковское толкование двух Афродит, конечно, весьма далеко от платоновского. Булгаков совмещает в Софии «Великих Матерей», в культах которых почитается рождающее начало, и образ Афродиты Урании — той, которая ведь у Платона «не имеет отношения к женскому полу, а только к мужскому»[2], равно как и рождающаяся от нее любовь. Вспомним, как рез-

[1] *Булгаков С.Н.* Жребий Пушкина // *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 259.
[2] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 854—855.

ко, но, по-видимому, много точнее, откомментировал «Пир» с его двумя Афродитами А.Ф. Лосев: «Вся теория Урании Небесной есть величайшее презрение к женщине и деторождению... У Платона нет... мистики деторождения... хотя Эрос и есть “рождение в красоте”, но в сущности это — вопль против всякого рождения. На низших ступенях Эрос — унизителен, а на высших он уходит в голое созерцание, где опять-таки, очевидно, нет никакого рождения»[1].

Забегая несколько вперед, замечу, что ту же оценку можно применить и к соотнесению Булгаковым Софии с платоновским «умным космосом». Ведь София у Булгакова — неизменно женственное начало. Платонизм же «есть созерцание чистых эйдосов, а чистый же эйдос, в сравнении с материей и инобытием, есть, как гласит вся история пифагорейства и платонизма от начала и до конца, начало мужское»[2], — писал Лосев. И вот его вывод: «Явно, что *Платону чужда подлинная софийность в духовной сфере*, как и подлинное деторождение — в физической»[3] (курсив мой. — *Н.В.*)! Таков «антисофийный» приговор платонизму — за женственность, — вынесенный Лосевым еще в конце 1920-х, т.е., возможно, именно тогда, когда Булгаков, после окончания Малой трилогии, пытался усилить свою софийную метафизику иными, менее ортодоксально-платоническими началами и когда он с этим выводом мог бы и согласиться.

Античные учения о софии-мудрости

Мудрость у досократиков. Генезис представлений о софии-мудрости в ранней греческой философии был в свое время замечательно раскрыт Г.Г. Майоровым в уже упомянутой статье. Мне хотелось бы ниже, избегая ее изложения, представить для полноты картины краткое рассмотрение тех свойств мудрости у досократиков, в которых отражен ее онтологический аспект. Он становится значимым уже в милетской философии. Здесь по отношению к мудрости намечается, во-первых, монистический подход, во-вторых, мудрость высшая божественная отличается от мудрости практической людской. Так у Фалеса «много слов отнюдь не выражают мудрую мысль». Согласно Диогену Лаэртию, Фалесу принадлежит изречение: «Ищи одну мудрость» — *одну* может означать и *одну-единственную*, т.е. изначальную, неделимую, первую[4]. Плутарх говорит, что у Фалеса

[1] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 854—855.

[2] Там же. С. 855.

[3] Там же.

[4] См. : Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 103.

впервые «мудрость... вышла за границы практических нужд и пошла дальше них (т.е. семи мудрецов, в том числе и Солона. — *Н.В.*) в умозрении (θεωρία)»[1]. Дельфийский оракул велит милетским рыбакам вручить вытащенный из моря «гефестовой работы» треножник первому в мудрости, почему он попадает к первому из семи мудрецов Фалесу и передается далее, вплоть до Солона, который отсылает треножник в Дельфы со словами, что «первый в мудрости — бог»[2].

Называя Анаксагора и Фалеса мудрыми (σοφοί), в отличие от умных (φρόνιμοι), Аристотель поясняет это различие тем, что они, игнорируя собственную выгоду, «знают нечто исключительное, изумительное, трудное и божественное, но бесполезное, ибо они ищут не человеческих благ» (Аристотель. Никомахова этика, VI, 7, 1141 b 2—8). Фалес, впрочем, как известно, при случае мог продемонстрировать и практическую мудрость φρόνησις, близкую к «разумности» Афины-эрганы (работницы), — например, в известном рассказе о найме маслодавилен.

О мудрости Пифагора Геродот отзывается полупрезрительно, называя его «из всех эллинов далеко не самым захудалыми умником (σοφιστής)» (Геродот, IV, 95). Диодор Сицилийский сообщает, что Пифагор считал свое учение не мудростью-софией, но философией, любомудрием, ибо «никто не мудр», а тому, кто стремится к мудрости, т.е. «к нраву и образу жизни мудрого существа», подобает называться философом (Диодор Сицилийский, X, 10, 1)[3].

Что касается мудрости божественной, то у Ксенофана она представляет отвлеченое, неолицетворенное и внеличное свойство его шарообразного бога, который сам по себе представляет чисто логическую конструкцию. Вне- и неличное понимание мудрости подчеркнуто Ксенофаном в его утверждении, что сущность бога *совершенно отлична от человеческой*. Ксенофан различает божественный ум и разум: бог есть «всецело сознание (νοῦς), разум (φρόνησις) и вечен» (Диоген Лаэртий, IX, 18)[4] (замечу, что вечность и неизменность вовсе не являются характерными свойствами «обычного» бога классической мифологии, например Зевса).

Гераклит, впервые создающий философское учение о мудрости, согласен с Ксенофаном в том, что божественная мудрость отлична от человеческой: «Мудрое от всех обособлено»[5]. Он утверждает (а) монизм мудрости — «Мудрым существом можно считать только одно: Ум (Γνώμη)»;

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 107.
[2] Там же. С. 101.
[3] Там же. С. 148.
[4] Там же. С. 157.
[5] Там же. С. 239.

(б) ее актуальную космическую силу — так как только это Мудрое одно может править во Вселенной; и (в) не исключает ее личностную принадлежность, так как только оно, «одно-единственное Мудрое», может называться именем Зевс[1].

Логос, центральное понятие своего учения, Гераклит связывает с мудростью, обосновывая их единство: «Выслушав... эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы все знать как одно»[2]. По понятным причинам это сближение особенно привлекало внимание раннехристианских авторов (Климент Александрийский, Ипполит Римский), видевших в Гераклите своего философского союзника. Диоген Лаэртий называет его «высокомудрым», отличая мудрость Гераклита от презираемого им «многознания», которое, как известно, не научило уму ни Гесиода и Пифагора, ни других[3]. Гераклит не определяет, что есть человеческая мудрость, а показывает, «в чем» она, т.е. как мудрость актуализируется. Она не имеет характера развертывания познавательного процесса, ибо, как уже сказано, «мудрость в том, чтобы все знать как одно»[4] (для Гераклита ведь, вспомним, «путь вверх-вниз один и тот же»[5]), и она есть добродетель, поскольку состоит в том, чтобы «говорить истину и действовать согласно природе»[6]. Кстати, в прямую связь с мудростью Эфесец ставит целомудрие, аскетическое самоограничение, которое необходимо для познания и есть величайшая добродетель. В этом же ключе Плутарх толкует Гераклитово изречение «Сухая душа — мудрейшая и наилучшая», говоря, что пресыщение тела ведет к заблуждениям души[7].

Платон и Аристотель — «античные софиологи». Мудрость — важная тема ранних диалогов Платона, постоянно присутствующий в них предмет обсуждения. Неудивительно, ведь при Сократе эта тема, в связи с модой на софистов, находилась в самом центре общественного интереса. Само название этих бродячих учителей жизни — мудрецы — предполагало, что они являются обладателями и носителями мудрости. В то же время вопрос о том, что такое мудрость, софистами даже не ставился — что не мешало им за деньги обучать мудрости желающих.

---

[1] См. : Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 107.
[2] Там же. С. 199.
[3] См. : Там же. С. 195.
[4] Там же. С. 199.
[5] Там же. С. 204.
[6] Там же. С. 198.
[7] См. : Там же. С. 231.

Сократ обосновал новое понимание мудрости. Уже в «Апологии», отвечая на обвинения в связи с известным ответом дельфийского оракула, он утверждает, что мудр один лишь бог и никакая человеческая мудрость его мудрости не стоит. Диалог Платона «Феаг» посвящен разысканию мудрости. Его философский сюжет вначале разворачивается по классической платоновской схеме: предмет поисков обнаруживается как вид или идея. Важен постулат: мудрость небезымянна, но ей невозможно дать никакое иное имя, кроме имени мудрости[1]. Тем самым утверждается ее тождественность и самодостаточность. Затем происходит ее нахождение в различных искусствах — в данном случае это разнообразные искусства управления: от управления колесницей до управления государством. Но обнаружения мудрости как таковой не происходит, постулируется лишь то, что мудрость приходит от общения с мудрыми. В диалоге «Менон» Сократ скажет, что государством управляют не с помощью некой мудрости — в смысле частной науки или искусства, — но «движимые и одержимые богом» божественные и вдохновенные люди[2]. В этом они подобны пророкам и поэтам: «Мудростью мудры мудрецы»[3]. Платон вообще многократно утверждает, что мудрость есть главная добродетель, которая достается «по божественному уделу»[4].

В «Кратиле», диалоге об именах вещей, Платон, основываясь на фонетических аллюзиях (конечно, фантастических), поясняет значение термина софия как φορᾶς — ἐφάπτεσθαι[5], схватывание (ἐπαφή) мыслью несущегося потока сущего: «...ведь когда все вещи несутся в каком-то порыве, тогда то, что перехватывает их на лету, осязает и может их проследить, и должно считаться мудростью»[6]. В этом смысле платоновская мудрость-софия является даже не умопостигаемым свойством божества, а, скорее, некой быстро схватывающей суть вещи способностью интеллекта — если угодно, тем, что в Древней Руси называлось «хитростью», что отличает, например, способного человека от менее или вовсе неспособного. Многозначительным кажется брошенное Сократом замечание, что имя это «довольно темное и, скорее всего, чужое»[7], но оно оставляется без разъяснения.

[1] *Платон*. Феаг // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. С. 115.

[2] См. : Там же. С. 613 (ср. Притч 8: 646: «Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду»).

[3] *Платон*. Гиппий больший // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. С. 393.

[4] *Платон*. Феаг // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 1. С. 613.

[5] *Платон*. Кратил // Там же. С. 647.

[6] Ср. выше: «”Разумение” (φρόνησις)... это помышление умом того, кто судит о вихре, или течении вещей (φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις)». Там же.

[7] Там же.

Что касается «воплощения ума и самое мысли» Афины (Ἀθηνάα), то Сократу, которому, как он говорит, забыть о ней не пристало[1], в ее имени слышится «раздумье бога» (θεοῦ νόησις), он называет ее Теоноя (Θεονόη) — за то, что она помышляет о божественном, и Этоноя (Ἠθονόη) — потому что размышление в характере этой богини. Стоит ли здесь особо отмечать, что среди имен богини интересующего нас имени — София — нет и быть не может, и уж тем более, по крайней мере в классической греческой культуре, невозможно говорить об «Афине-Софии».

У Платона, правда, есть один женский персонаж, который может, по некоторым признакам, рассматриваться как олицетворенная премудрость. Это пророчица Диотима («Пир»), к которой Сократ обращается словом «премудрая» — как ни к кому другому — и которая говорит «как истинные мудрецы»[2]. Речь Диотимы к Сократу — это квинтэссенция платоновской философии, в ней раскрываются предельные понятия его учения: прекрасное, благо, бессмертие, любовь. На нездешнюю мудрость Диотимы указывает и ее имя («чтимая Зевсом»), и эпитет, который ее сопровождает, — она *чужеземка*, и предмет ее наставлений Сократу, и их характер. Их диалог отличается от разговоров Сократа со всеми прочими его собеседниками — из мудрого наставника он сам превращается в вопрошающего ученика, Сократ восхищается ее мудростью и «ходит» к ней, чтобы получить знание о божественном. Диотима же не скрывает свою прямую близость к знанию о богах и божественном. К ее словам Сократ относится как к откровению свыше — то, что она говорит, приводит его в изумление, и уже он в свою очередь передает полученное от нее знание собеседникам. Диотима говорит, что самое важное и прекрасное — это разумение, мудрость же — одно из самых прекрасных благ. Человек, повернувший к «открытому морю красоты», созерцает его «в неуклонном стремлении к мудрости, пока не... узрит... единственного знания»[3] — прекрасного самого по себе.

В «Филебе» как о божественном даре, брошенном людям богами «с помощью некоего Прометея», Платон говорит о вечно сущем едином, состоящем из единства и множества, сросшихся воедино предела и беспредельности[4]. Надо схватывать «одну идею всего»: если постигнешь всякое единство, станешь мудрым и сведущим. Лишенная числа, мысль делается беспредельной и бессмысленной[5]. Властитель Вселенной — ум, причина

[1] *Платон*. Кратил. С. 641.
[2] *Платон*. Пир // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 2. С. 119.
[3] Там же. С. 121.
[4] См. : *Платон*. Филеб // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 3. С. 12.
[5] См. : Там же. С. 13.

всех вещей[1]. Мудрость-София[2] вместе с умом существует во Вселенной наряду с беспредельным и пределом, и она есть причина, устанавливающая порядок числовых последований и соотношений[3].

В «Государстве» о мудрости говорится относительно немного, она целиком ограничена этической функцией, хотя намеки на ее «занебесный» характер остаются — но не это является важным для Платона. Она объявляется первой из четырех добродетелей «правильно устроенного государства», причем подлинной мудростью отличается то государство, которое принимает здравые решения. Эти решения могут принимать, как известно, те немногие, стоящие во главе и управляющие прочими, которым доступно «какое-то знание» — оно одно среди всего прочего «заслуживает имя мудрости»[4]. Мудрость ближе всего к истине[5], и восхождение души «к истинному дню бытия» мы и назовем «стремлением к мудрости»[6], описание же того, каким образом этот путь душа может совершить, мы находим, конечно, в знаменитом мифе о пещере седьмой книги «Государства».

Казалось бы, после «Филеба» для придания мудрости более ясного онтологического статуса в платоновском космосе остается буквально один шаг, однако тема эта Платоном далее не развивается, и в «Тимее» о мудрости-софии вообще не говорится ничего. Те действия, которые могли бы быть ей приписаны, получи она космологическую созидающую роль у Платона, выполняет Ум-демиург, из сочетания которого с необходимостью ἀνάγκη «произошло смешанное рождение нашего космоса»[7], причем именно «разумное убеждение» подвигло лишенную целесообразного действия необходимость к созидательному действию. Создатель космоса «устроил ум в душе, а душу в теле — и таким образом построил Вселенную»[8] как живое существо.

У Аристотеля мудрость тождественна знанию. В «Метафизике» мудрость-София и мудрость-философия — синонимы: мудрость это наука о началах. Мудрость не есть «ни одно из чувственных восприятий» (981 b 10).

---

[1] См. : *Платон*. Филеб. С. 31.

[2] А.Ф. Лосев понимает эту мудрость в «Филебе» как «ум в соединении с душою», отличный от чистого ума. София — «причина смешения и становления», «смешения предела с беспредельным» (см. : *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 559).

[3] См. : *Платон*. Филеб. С. 30.

[4] *Платон*. Государство // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 3. С. 199.

[5] См. : Там же. С. 263.

[6] Там же. С. 303.

[7] Там же. С. 450.

[8] Там же. С. 434.

Это наука, «исследующая первые начала и причины», но никак не «искусство творения» (982 b 9—11), — так как науки об умозрительном, как известно, «выше искусств творения» (982 a 1—2), — и первая философия исследует «самостоятельно существующее и неподвижное»(1026 a 18—19), т.е. «сущее как сущее» (1026 a 31—32).

В «Никомаховой этике» мудрость — это еще и «самая точная из всех наук» (1141 a 17) и заглавная наука о том, «что всего ценнее» (1141 a 20). Она есть «и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных» (1141 b 2—4), и в той мере, в какой мудрость «имеет дело с первоначалами», она причастна уму (νοῦς) (1197 a 24—27). Аристотель разводит мудрость и ее синоним разумность (φρόνησις): первая направлена на неизменное, «связана с вечным и божественным» (1197 b 8—9), вторая относится к знанию низших предметов, связана с полезным, а значит, изменчивым. Разумность он называет архитектором, «госпожой повелевающей» (1198 b 13) — повелевающей всем, кроме мудрости. Мудрость, кстати сказать, сравнивается с хозяином дома[1], в котором разумность — «управитель у мудрости» (1198 b 18). Это разделение в дальнейшем будет усвоено стоиками, у которых мудрость-софия тождественна созерцаемой добродетели, разумность же имеет практическую направленность[2].

Мудрость у Плотина[3]**.** Плотин рассуждает о божественной мудрости-софии в трактате «Об умопостигаемой красоте» (Enn.V. 8). Здесь он совершенно ясно говорит о Мудрости в субстанциальном смысле как об особой сущности — и она есть полнота жизни «Там». Это не та человеческая мудрость-знание, что приобретается «из теорем и собирания доказательств»[4], ибо «не должно полагать, что боги... видят Там аксиомы, нет, они видят Там все те вещи... как существенные»[5]. Она есть первая сущность (οὐσία), не произошедшая ни из какой иной мудрости: «Сущность Ума есть Мудрость, и дело не обстоит так, что сначала Ум, а потом Мудрость. Потому нет большей мудрости, нежели эта Мудрость, Она есть само знание — собеседник [Ума] в Уме». Истинная мудрость-софия есть, таким образом, сущность-усия Ума, равно как истинная сущность есть Мудрость. Все же прочие сущности, продолжает Плотин, становятся сущностями благодаря Мудрости, но они ею не обладают и не есть истинные сущности[6].

[1] И вновь напрашивается сравнение с Домом Премудрости в Ветхом Завете.

[2] См. : *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 179.

[3] К Плотину нам целесообразно обратиться сразу после Платона и Аристотеля. Хотя мы и нарушаем тем самым, хронологию но остаемся верны *типологии* мысли.

[4] *Плотин*. Эннеады. Пятая эннеада. СПб., 2005. С. 218—219.

[5] Там же. С. 220—221.

[6] См. : Там же. С. 220.

Мудрость же *обладает* творческой мощью — она содержит в себе и «творит все сущие вещи, и все они следуют Ей, и Она сама есть все сущие вещи, и они возникли вместе с Ней, ибо Она — Единое, Сущность и Мудрость»[1].

Мудрость, можно подвести итог, есть, по Плотину, само Единое, его творческая сила и жизнь второй ипостаси, единство Ума, она «собеседник [Ума] в Уме, и они проявляются [только] вместе, как уподобительно говорят о Зевсе и Дикэ»[2].

Но это что касается Мудрости, которая «Там». «Здесь» же, поскольку Мудрость повсюду отвечает за творение, благодаря ей возникают все вещи, созданные человеком и природой, и художник всегда обращается к Мудрости, «которая уже не составлена из теорем, но в целом есть нечто единое, не что-то, что стало единым, будучи составленным из многого, но, лучше сказать, нечто разделившееся из единого во множество»[3].

Будучи единой, Мудрость поэтому не постигается логически, ведь она, как Единство, не может быть рассечена на части, в ней нет «ни размышления, ни воления». Но и размышление, и рассудок разворачиваются из этого единства Ума — *в ином*, где уже «отыскиваются причины, почему сущие вещи существуют именно таким образом». И здесь уже сверхчувственная Мудрость находит свое выражение и постигается в красоте земных образов, «ибо возникшие вещи существуют столь красиво, что знающие это удивляются и выражают свое удивление мудростью», которая, уже не будучи сущностной сама по себе, «наделяет, однако же, ими [сущностями] вещи, которые существуют согласно им»[4]. Поэтому, говорит Плотин, мудрецы Египта, когда хотели показать божественную Мудрость, «не использовали букв, входящих в слова», а выражали ее в образах, ибо «каждое из этих [умопостигаемых] изваяний само есть некое знание и мудрость»[5].

Булгаков и софиологические учения античности. Представленный выше краткий обзор учений о мудрости в античной философии дает вполне определенное представление о том, что у философов классической древности самостоятельной софийной метафизики не существует, как не существует и представления о премудрости как об особом существе или лице. Булгаков тем не менее в построении своей софиологии, будучи, во-первых, «ортодоксальным» платоником, а во-вторых, обращаясь в философских текстах к частым и обширным экскурсам в историю софиологических

[1] *Плотин*. Эннеады. Пятая эннеада. С. 218—219.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 219—220.
[4] Там же. С. 221.
[5] Там же.

учений, зачисляет в разряд своих предшественников-софиологов вообще многих, но в первую очередь конечно же Платона, Аристотеля и Плотина.

При этом Булгакова совершенно не интересует собственно *софиология* античных авторов, как ни слабо (за исключением, быть может, Плотина) она у них представлена, т.е. некоторая сумма представлений (не рискну назвать их учениями) о субстанциальной, онтологически понятой божественной или космической мудрости. То, что Булгаков отождествляет с Софией у Платона, Аристотеля и Плотина, — это может быть что угодно, но совсем не то, что называли мудростью-софией они.

Понятно, что досократики в смысле построения софийных учений никак не отличились и внимания Булгакова в этом смысле не привлекают. Но, поскольку, как мы увидим впоследствии, это имеет большое значение для философии всеединства, упомяну здесь, соблюдая принцип хронологии, что в «Трагедии философии», вскользь говоря о досократиках, Булгаков пишет об «античном монизме» — парменидовском, гераклитовском, демокритовском — как об исходных вариантах философии всеединства, ярко окрашенных в религиозный космизм (*1993; 372*). Вся философия до Сократа и Платона является, по Булгакову, натуралистическим сведением ипостасных «я» к их природе, порождающему субстанциальному началу (*369*).

В «Философии хозяйства» Булгаков отождествляет идею Софии с мировой душой Платона, возводя начала софиологии к классической древности. Уже здесь, в первом своем софиологическом сочинении, Булгаков обозначает для Софии широкую историко-философскую перспективу. Он пишет, что под разными именами и личинами — «целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома, Natura Naturans», наконец, «трансцендентальный субъект познания» (*1912; 143*) — она проходит через эпохи и системы. Она занимала «видное место в учении Платона и затем Плотина», была знакома стоикам, «совершенно исключительное значение» получила «в христианской философии» — именно в учениях о Логосе и о первом и втором Адаме. Она явилась важнейшим элементом учений отцов и учителей Церкви: св. Григория Нисского, Псевдо-Дионисия, св. Максима Исповедника, а также Иоанна Скотта Эриугены (*96*). Мистические откровения о ней были восприняты Беме и Баадером, а в новейшее время учение о Софии «как-то само собой выдвинулось в русской философии, что составляет до известной степени ее отличительную черту» (*96*). Фигура Владимира Соловьева в этом ряду занимает совершенно исключительное место. Его Булгаков называет единственным в истории мысли философом, поэтом и мистиком, чье дарование аналогично духу Платона, с которым «интимно сроднился дух Соловьева» (*1910; 43*). В его

философии «учение о Мировой Душе или о человечестве как о Божественной Софии (или, что то же, Вечной Женственности (*1912; 96*). — *Н.В.*) занимает центральное место» (*143*).

Итак, уже в «Философии хозяйства» — и еще настойчивее в «Свете Невечернем» — Булгаков приводит в действие тот механизм софийных отождествлений, который он будет использовать и дальше. Усматривая соответствующие основания у тех или иных мыслителей, он фактически производит «софиологическую ревизию» их учений — подвергает их, так сказать, «ософиению», — отождествляя Софию с основополагающими понятиями метафизики античных авторов.

Свою концепцию Софии в «Свете Невечернем» Булгаков строит на основе платонизма в его наиболее ортодоксальном понимании — как учения об идеях. Весьма знаменательно то, что первое упоминание Софии в этой книге прямо связано с Платоном. Во Введении, где поставлен вопрос о природе религиозного сознания, Булгаков определяет философию как «неутолимую и всегда распаляемую "любовь к Софии"» (*1917; 70*). Эта религиозная по своему существу устремленность к Истине как к откровению — «умному видению» идей, — лежащая в основе всякого подлинного философствования, «навсегда возвещена в философии Платоном» (*71*).

Платон, открывший сверхчувственный мир идей, по Булгакову, вообще является первым софиологом в мировой философии: «Мир идей у Платона образует самостоятельную софийную фотосферу, одновременно и открывающую, и закрывающую то, что за и над этой сферой — само Божество» (*1917; 95*). С катафатических позиций наиболее полное учение о софийности мира (Булгаков здесь делает многозначительное замечание — *из дошедших до нас*) содержит опять-таки учение Платона «об идеях или о двух мирах» (диалоги «Федр», «Пир», «Федон», VII книга «Государства», «Тимей») (*190*). Мир платоновских идей, утверждает Булгаков, и есть София: живое откровение Божества. И хотя, продолжает он, в более ранних диалогах иерархия отношений «Творца, Софии и мира» Платону ясна еще не вполне — так что порой «мир идей, София» у него представляется высшим началом и почти сливается с Божеством, — в «Тимее» учение об идеях дано в зрелой и совершенной форме. Оно, говорит Булгаков, вплотную приближается к представлениям о творении мира — как оно изложено в Ветхом и Новом Завете.

Булгаков усматривает прямой параллелизм представлений о творении мира в «Тимее» (29 d, 38 b, 28 a) и в Св. Писании (Быт 1: 1, Ин 1: 1 и Притч 7: 22, 23, 30). То *начало*, о котором говорят пророк Моисей, евангелист Иоанн и Книга притчей Соломоновых, и есть «мир умопостигаемый, софийный» (*192*), сиречь платоновский.

Не только в «Свете Невечернем», но и в ряде других сочинений, в том числе поздних, для определения Софии Булгаков охотно пользуется платоновской и восходящей к Платону терминологией. Помимо уже рассмотренного выше различения Афродиты Небесной и Афродиты Простонародной он устойчиво определяет Софию как «μεταξύ в смысле Платона», «идеальный, умопостигаемый мир», «горний мир умопостигаемых вечных идей», «мир идей», «κόσμος νοητός», «царство идей», «умопостигаемый Космос», «идею всех идей», «Всеорганизм идей» и т.д. Платон, говорит Булгаков в «Купине Неопалимой», впервые не только ставит вопрос об отношении Бога и мира но и (в диалоге «Тимей») предварительно разрешает его в учении о демиурге «как посреднике между Богом и миром, слугой Божиим в творении мира» (*1927; 262*). Этот демиург — некое «между», μεταξύ, «сверхтварь, которая есть и не бог и не мир», посредством которого мир Богом создается (*265*). «Пир» Платона, говорит Булгаков в одном из последних сочинений, «Утешителе», это «языческий Ветхий Завет», изложенное в нем учение об *эросе* есть вершина «естественного вдохновения» о тварно-нетварном начале в человеке (*1936; 341*).

В целом же, несмотря на то что для учения Платона, как считает Булгаков, характерно отсутствие интереса к проблеме личности, некая «общая безыпостасность», оно «может войти в христианское богословие в качестве учения о Софии и софийности мира» — это написано в «Трагедии философии» (*1993; 356*). Почти слово в слово через пятнадцать лет Булгаков подводит итог в «Утешителе»: платонизм «неустранимо вошел в христианскую догматику как учение о вечных идеях, софийных первообразах мира в Боге» (*1936; 12*).

В «Невесте Агнца» Булгаков говорит о платоновских идеях как о мире «подлинно сущего, зыблющегося над эмпирическим миром и его дублирующего». Это «софийная фотосфера» — «вечная Божественная София». София тварная, противостоящая ей есть «те же идеи, погруженные в ничто, в становление»и поэтому находящиеся «в сосотоянии ущербленности» (*1945; 12*). Но поскольку демиург не Бог, платоновская Софяи это «божество без Бога» (*13*) — без того, кто ею обладает. Именно в отделении Софии Божественной от Софии тварной состоит «вся трудность... беспомощность и незащитимость» учения Платона об идеях. Именно на это обстоятельство направил свою критику Аристотель, которая, впрочем, успешной была лишь в своей отрицательной части, поскольку богословски двусмысленная и противоречивая система Аристотеля, в отличие от платонизма, «совсем не может быть переведена на язык христианского богословия и выражена в его терминах» (*15—16*). То, что это было сделано в томизме, отнюдь не принесло пользы последнему.

В споре Платона и Аристотеля Булгаков видит первую в истории философии постановку проблемы софийности твари — «основной проблемы космологии» (*1917; 193*). Однако ученик явно проигрывает учителю, поскольку все учение Стагирита о Боге «грешит неясностью и двусмысленностью», и вопрос об отношении Бога и мира им только намечается, но никак не разрешается (*96*). Пусть идеи у Платона «неустроенны и множественны», так что даже неясно, является ли благо высшей и единственной Идеей, или всего лишь одной из идей. Но у Аристотеля, в организованной восходящей иерархии форм, вовсе «отсутствует умопостигаемый мир идей (София)[1] (sic! — *Н.В.*), помещающийся между Богом и миром в системе платонизма» (*96*). Поэтому у Аристотеля, с его восходящей лестницей форм, Булгаков видит склонность к религиозному имманентизму — Аристотель, с его точки зрения, недостаточно различает Бога и Софию, Творца и мир идей (*193*). Но, все же, в своей онтологии, утверждающей единство мира, он совершенно прав, так как мир софиен в своей основе потенциально и энергийно: «София есть энтелехия мира» (*195*).

Впрочем, Аристотель, противопоставивший идее форму, лишь с другого конца подходит все к той же трансцендентно-имманентной платоновской идеосфере. Однако у него, чуждого мистики и мифотворчества, остается нерешенным вопрос о *начале* мира (*210*). В период Большой трилогии Булгаков порой едва ли не готов назвать Аристотеля «отцом всех ересей». «На аристотелевских дрожжах», пишет он, вскисло учение Ария и его продолжателей (*1936; 16*). Роковая «асофийность», идущая от «иудаистически-аристотелевского монотеизма» (*26*), привела не только Ария и ариан, но даже и все «антиарианское православное богословие» к тому, что, задавая старый философский вопрос о посредстве между Богом и миром, «спорили о божественном Демиурге или Логосе», — а надо было искать божественный принцип основания мира! Во всяком случае, не кто иной, как Арий, измыслив доктрину о «тварном, сотворенном из не-сущего Сыне», всего-навсего попытался преодолеть онтологическую бездну «между аристотелевским Богом-монадой и миром» (*26*).

Вообще любое «асофийное богословие» — эта, по логике Булгакова, главная и порождающая все другие «ересь» — «неудержимо склоняется

[1] Ср. : «Известная почва для софийных представлений всегда сохранялась в христианской картине бытия, и прежде всего в русле традиции христианского платонизма, где бытуют аналогии платоновских понятий идеи-эйдоса каждой вещи и “умного мира”, собирания идей-эйдосов всех вещей: ясно, что круг подобных понятий отделяет от софиологии лишь отсутствие их персонификации» (*Хоружий С.С.* О философии священника Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. XII).

к субординационизму» (*26*). Каппадокийцы восприняли от Аристотеля различение сущности и ипостаси. Между тем «в пределах категорий Аристотеля не может быть человека вообще, но человеческая природа существует лишь в определенных индивидах». Однако подлинное понятие человечности возможно только на основе «логического примата человечества в сравнении с отдельными индивидами». При такой постановке вопроса «общая безыпостасность», отсутствие философского интереса к личности, свойственное Платону, очевидно не является изъяном. Человека — читай, «всечеловеческую природу» — ищи за пределами учения Аристотеля, в области христианского платонизма. Отсюда понятие воипостасирования, столь важное в истории формирования халкидонского догмата, Булгаков объявляет ни больше ни меньше, как «противоречивым злоупотреблением категориями Аристотеля» (*1933; 96*).

В последней части Большой трилогии, «Невесте Агнца», Булгаков еще раз возвращается к спору Платона и Аристотеля. Он считает, что Платон в «Тимее» попытался устранить упрек своего ученика положительным определением соотношения обеих Софий, Божественной и тварной, однако платонизм в итоге так и остался «отвлеченной софиологией, не связанной с теологией» (*1945; 13*), при этом «метафизика Аристотеля, несмотря на его полемику с Платоном, может быть... понята как вариант платонизма» (*14*). В споре с Платоном Стагирит не смог предложить решения проблемы. Попытавшись бесплотным абстракциям Платона противопоставить «их энтелехийное бытие в конкретной насыщенности», он всего лишь «переместил идеи из области Софии Божественной в область Софии тварной [и] провозгласил бытие последней без первой» (*14*). В этом «отождствлении Бога и Божества или Софии, притом в ее тварном лике» содержится неискоренимый порок, двусмысленность, софийная несостоятельность аристотелизма, который не смог ни «связать, ни различить Бога и мир» (*17*). Неразличение Софии Божественной и тварной выразилось в аристотелевской концепции Перводвигателя, который, конечно, как бытие сверхмирное, нематериальное, духовное, самомыслящее, абсолютное, как высшее благо, любовь и Божество (*18*) соответсвует Божественной Софии как основе мира, но Аристотель ошибочно отождествил ее одновременно с ипостасным Богом и с миром в его высшей потенции (*19*).

Поэтому платонизм и аристотелизм связаны в истории философии диалектически, как тезис и антитезис Их учения о божественной или софийной основе мира были по-своему равно истинны, однако не осознав особой природы Софии как «Божества в Боге» и не поднявшись в ее осмыслении до теологии синтеза они не дали, оставшись на уровне язычес-

кой космологии. Впрочем, учения «античных софиологов» (*19*) Платона и Аристотеля дают «величайшие софийные прозрения античной мысли» (*17*), это «"Ветхий Завет" софиологии в язычестве», наиболее приближающийся к христианству (*19*). Они не могут быть забыты христианской мыслью и их богословское значение еще не исчерпано и не раскрыто во всей полноте.

Поэтому, в последний раз размышляя об античной софиологии в заключительной части Трилогии о Богочеловечестве, Булгаков делает вывод: «Софиология может быть оправдана не в себе самой, но лишь в связи с теологией» (*19*).

Итак, София есть идея Платона, энтелехия Аристотеля. Чем она явится у Плотина? В триаде Единое — Ум — Мировая Душа для Софии как посредствующей сущности, некой эманативной прослойки между Богом и миром — простора намного больше, нежели, к примеру, в жестких излучениях платоновской идеи. А поскольку у Плотина в таком промежуточном положении находится Нус, образующий «второе единство», т.е. слегка «замутненное» смешением единство мышления и бытия, то именно этот плотиновский Ум как идеальный мир идей-форм, или «в известном смысле то же самое, что и платоновский мир идей», есть, по мысли Булгакова опять-таки «не что иное, как София» (*1917; 207*), или, несколько мягче, «по смыслу своему νοῦς у Плотина соответствует именно христианской Софии», а его «умопостигаемая материя образует основу телесности в самой Софии» (*219*).

Далее, поскольку есть Мировая Душа, восприемница влияний Нуса, имеющая в себе высшие и низшие аспекты, к тому же изливающаяся в «четвертое» (не имеющую подлинного бытия материю, меон), то и София (в отличие от идеи, в которой в тварно-космологическом аспекте просто не за что зацепиться) получает возможность философского «усложнения», обретения некой жизненности и истории — хотя бы в форме эманативного динамизма. Ведь среди религиозно-монистических систем, говорит Булгаков, имеет наибольшее религиозное и философское значение та «форма динамического пантеизма, согласно которой мир есть эманация абсолютного, происходит как излияние от преизбыточной его полноты... Именно таково учение Плотина» (*139*).

Надо сказать, что Булгаков в отношении философии Плотина в общем не выходил из круга представлений своего времени. Так, он излишне подчеркивает эманативную сторону плотиновского учения, как следствие приписывая неоплатонизму ущербный антикосмизм. Плотин, считает Булгаков, совершенно чужд идее творения — в его эманативной космологии мир представляет собой «ниспадение и низшую ступень», а мате-

рия «есть пассивно злое», «сгущающаяся тьма, погружаясь в которую постепенно погасает свет, изливающийся из первоисточника ’ἐν» (*207*). Эта «метафизическая хула на мир» как некий неоплатонический уклон проявляется порой и в христианской мысли, полагает Булгаков.

Поэтому мир в плотиновском умопостигаемом космосе лишен самостоятельного значения, он лишь «жертва попустительствующей полноты» Абсолютного (*139*). Этот вывод не удивляет — ведь Булгаков стремится к софийному обоснованию и оправданию твари, что у Плотина найти непросто. Но для софиологии и неоплатонизм небесплоден — заслуга Плотина, пишет Булгаков, состоит в том, что он «постигает и отчетливо выражает» идею Мировой Души, т.е. «Софию в ее космическом лике» (*196*). Неоплатоническое учение о ней вошло в качестве необходимого элемента в христианскую философию и мистику, где оно сливается «с христологией, антропологией и экклесиологией» (*196*)[1]. Но у Плотина она пока является лишь «внешней закономерностью космической жизни» (*196*). Материальный аспект мироздания у него лишь «воспроизводит и отражает» умопостигаемую, вневременную, вечную подлинную и существенную материю, «идеальный субстрат, приемлющий образы ума» (*207*).

Однако само различение Плотином двух материй — «меональной материи нашего во зле лежащего мира» и умопостигаемой материи-«субстрата» для Ума (*219*) — в софийной онтологии Булгакова даст свои плоды.

До сих пор, рассматривая софиологические комментарии Булгакова к различным философским учениям, мы видели, что, как правило, он подводит под понятие Софии Премудрости различные метафизические сущности, которые в соответствующих системах представлений вовсе не обязательно мыслятся именно таковой либо мыслились софийно лишь на периферийном уровне понимания, как у Плотина. Однако необходимо уже здесь уяснить, что когда Булгаков наделяет софийным статусом такие умозрительные объекты, как мир идей Платона, энтелехия Аристотеля, Нуса Плотина и т.д., мы не должны рассматривать это как подмену или натяжку. Стремление к подобным отождествлениям в парадигме булгаковской мысли надо рассматривать как специфическую особенность его стиля философского мышления, причем вовсе не уникальную. Я имею в

[1] Например, св. Григорий Палама, как считает Булгаков, отвергает лишь астрологическую мировую душу, но утверждает ее наличие в человеке. Обосновывая свою мысль, Булгаков приводит следующее определение, данное Паламой человеческой душе: «...единственно разумная, не небесная, но свышенебесная по своей собственной природе, а не благодаря месту душа человеческая, умная правящая сущность» (*196, примеч.* *). Непонятно, однако, как отсюда можно вычитать утверждение Григорием Паламой наличия в человеке мировой души.

виду следующее. Дело не только в том, что создатели больших, претендующих на всеохватность философских систем волей-неволей порой бывают склонны всю предшествующую историю мысли рассматривать как введение к их учению. Вовсе не хочу сказать, что Булгаков в этом своем качестве банален — это означало бы, что в том же смысле банальны, например, Шеллинг или Гегель. Специфика булгаковской софиологии в ее генезисе и эволюции определяется двумя обстоятельствами. Первое — это марксизм Булгакова в доидеалистический период деятельности, второе — его православие и стремление создавать православную философию, начиная от «Философии хозяйства». Для Булгакова софийно все «лучшее» — благое, разумное, прекрасное. Наверное, относительно своей софиологии он мог бы повторить тезис Иустина Философа, а затем и Климента Александрийского: все лучшее (у язычников) — наше (христиан). Можно понять это и так: все, что может быть спасено должно быть воцерковлено. У Булгакова же спасется все «ософиенное»[1].

Булгаков совершенно по-платоновски говорит о Софии как о «солнце, которое светит и греет нас», поэтому софийно все, куда только проникают его лучи. В период до «Света Невечернего» Булгаков, кажется, был способен усмотреть Софию абсолютно в любом учении и течении, его софийная фантазия просто безгранична, созерцаемый им мир сплошь проницаем в своей софийности. Доктринально же рамки его софиологии в этот период также весьма широки. София видится ему везде, где имеется «особенная напряженность религиозного сознания» — она не только все уже увиденное нами, не только «свет Плотина, “демон” Сократа», но и «опыт буддийских монахов, браминов и т.д.» (*1912; 173*).

Кроме того, здесь мы встречаемся с настоящим парадоксом генезиса софиологических учений в русской философии вообще, а не только у Булгакова. В.В. Зеньковский считает, что термин «софиология» скорее мешает, чем помогает в понимании ее собственной проблематики. Судя по данному им анализу истоков софиологии, оказывается, что институционально она — это не совсем то, на что указывает ее собственное название, а часто и совсем «не то». То есть, чтобы философское учение было софиологией, оно совсем не обязательно должно быть учением о Софии — и вполне возможна софиология без Софии. Характеризуя софиологию как синтез разных философских тем, Зеньковский выделял в ее исторических

[1] Кстати сказать, В.И. Ленин, сознательно или (что более вероятно) нет, фактически воспроизводит ту же логику отношения к предшествующему культурному наследию в тезисе о «двух культурах» и призыве выделить и усвоить пролетарской культуре все «лучшее» из культуры буржуазной. А то, как у Булгакова даже в самых поздних работах сказывается марксизм его молодости, мы увидим позже.

истоках три составляющие. Это, во-первых, мистические модификации эллинистических культов Великой Матери, во-вторых, гностические софиологические системы и, наконец, христианская софиология, в которой он видел довольно-таки эклектическое слияние элементов святоотеческой мысли, различных ересей, отдельных сюжетов новоевропейской философии (Беме и т.д.) и которая в русской культуре статус философской системы получила у Владимира Соловьева[1]. Что у Зеньковского среди этих «трех источников и трех составных частей» не находится места Платону и Аристотелю, вполне объяснимо. Но отсутствие библейского учения о Софии Премудрости Божией, на мой взгляд, совершенно необоснованно, по крайней мере по отношению к софиологии Булгакова. А у него в свою очередь «гностические софиологические построения» в качестве источников идей если и присутствуют, то в минимальной степени — и в этом мы тоже убедимся в свое время.

София Премудрость Божия в Ветхом Завете

Библейская софиология. В отличие от софийных отождествлений, о которых речь шла в предыдущем разделе, библейская София тождественна сама себе. Она не сливается ни с эйдосом Платона, ни с Умом Плотина, ни с чем-либо другим, но есть искомая Премудрость Божия, имеющая лик, являющая себя как живое духовное существо. Все, кто писал о ветхозаветной Премудрости, отмечают два момента, отличающих ее от умозрительных концепций античной философии. Это, во-первых, ее личностный характер, во-вторых — женственный облик. Собственно говоря, к двум этим свойствам Софии Премудрости, если не считать провозглашения самой Премудростью собственной тварности («Господь созда меня...»), восходит большая часть экзегетических затруднений и спорных толкований, которые не исчерпали себя даже до сегодняшнего момента.

Как писал С.С. Аверинцев, образ Премудрости как некой личности — или персоны — сложился с глубокой внутренней необходимостью, вследствие склонности библейской традиции персонифицировать ментальные объекты, — и в этом и состояло в первую очередь ее основное отличие от античных представлений о мудрости. В генезисе ветхозаветного облика Софии, полагал Аверинцев, немалую роль сыграла все возраставшая в историческом процессе «трансцендентность библейского образа Бога, Его удаленность от сотворенного мироздания», а это «все настоятельнее

[1] См. : *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. С. 380.

требовало некоей посредствующей сущности, которая была бы одновременно и тождественна Богу в недрах Его самобытия, и отлична от Него»[1].

София Премудрость выступает главным действующим лицом в библейских книгах позднего происхождения, имеющих дидактическую направленность. Это Книга притчей Соломоновых, Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова[2].

Основа библейской софиологии — Книга притчей Соломоновых. Здесь Премудрость Божия выступает как отличаемое, но неотделимое от Бога Его свойство, сила Божества («я разум, у меня сила» — 8: 14), которая, с одной стороны, напрямую участвует в творении мира («Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» — 3: 19), с другой — непосредственно действует в истории и обществе («мною цари царствуют и повелители узаконяют правду» — 8: 15). Эту силу Бог имеет *искони*, «от века... от начала, прежде бытия земли» (8: 22). Человеческая мудрость — лишь ее усвоение, *имение* богатства, даруемого Богом: «...из уст Его — знание и разум» (Притч 2: 6).

Самотождественность Премудрости утверждается ее речью от первого лица: «Я, премудрость, обитаю с разумом» (8: 12)». Важнейшее ее качество, не имеющее аналогий в греческой мысли и приближающее ее к архаическим восточным богиням мудрости — олицетворенное, персонифицированное существование: она неотъемлема от Бога, но говорит о себе в первом лице, а о Боге — в третьем.

Притч 3: 19—20 и особенно 8: 27—31 — основа библейской софийной космологии Откровения. Премудрость, в отличие от *созданий* Бога, *родилась* прежде них (8: 22). Она участвует в сотворении мира, когда космос только *уготовляется* (8: 27), *полагается* (8: 29), *получает устав* (8: 29) — «когда Он проводил круговую черту по лику бездны» (8: 27)[3], т.е при, так сказать, «инженерном» *замысле* о творении, его предварительном планировании, как *художница* при Боге (8: 30): «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом (3: 19). В облике Премудрости из Книги притч очень важна следующая ее характеристика: она есть *радость* Бога «на земном кругу Его», и как радость она сопутствует сынам человеческим (8: 31).

Связанные с Премудростью образы *пути* и, особенно, *дома* — основа софийной экклесиологии. Напомню знаменитые стихи Притч 9: 1—6 с их метафорами хлеба и вина, которые христианской Церковью были вос-

[1] *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи... С. 220.

[2] Две последние так называемые «второканонические».

[3] Ср. средневековые изображения Христа с циркулем — как Архитектора вселенной.

приняты как прообраз Евхаристии, установленной Христом на Тайной вечере: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу, послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: “Кто неразумен, обратись сюда!” И скудоумному она сказала: “Идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума”»[1].

Премудрость противопоставляется ложной мудрости — «чуждой жене», забывшей завет Бога, «дом ее — пути в преисподнюю, нисходящие во внутренние жилища смерти» (7: 27). Аверинцев отмечает парадоксальность двоения облика Премудрости как специально заостренную симметрию. Подобно истинной Премудрости, блудная «Премудрость» тоже «проповедница». В ее облике подчеркнуто полное отсутствие эротического соблазна — если она и обольстительница, то обольщает публичной проповедью безумия[2].

В Книге Премудрости Соломона, являющейся одной из позднейших библейских книг и написанной по-гречески, Премудрость — святой Дух Господа, наполняющий вселенную (1: 7). Ей открыты сокровенные внутренние чувства, сердце человека (1: 6), и сама Премудрость абсолютно проницаема, прозрачна и открыта для созерцания любящим и обретается желающими ее познать (6: 12—13).

Кроме того, она самостоятельное существо, имеющее с Богом нерасторжимую существенную связь («имеет сожитие с Богом») как «таинница ума Божия» (8 4). Господь сотворил все «словом своим» и премудростью своею «устроил человека» (9: 1—2).

Для выражения свойств Премудрости как космической мироустрояющей силы автор использует категории греческой науки — движение, пространство, сила, свет, действие, излияние: она «подвижнее всякого движения» (7: 24), «быстро распростираясь от одного конца до другого» (8: 1), «сквозь все проходит и все проникает» (7: 24). Ее характер антиномичен: одновременно утверждаются ее единство — и множественность («она — одна, но может все» — 7: 27), самотождественность — и направленность действия вне себя («пребывая в себе самой, все обновляет, переходя и рода в род» — 7: 27). Она неизменна в самой себе (7: 30) — и пронизывает «все умные, чистые, тончайшие духи» (7: 23). В ее характеристике

---

[1] Ср. : Мф 26: 26—29; Мк 14: 22—25; Лк 22: 19—24. См. также параллель Ин 7:37

[2] См. : *Аверинцев С.С.* Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994. № 1. С. 35.

как в «дыхании силы Божией и... излиянии славы Вседержителя» предвосхищены эманативные построения неоплатоников, а как «отблеск вечного света, чистое зеркало действия Божия и образ благости Его» (7: 26) она вновь отсылает нас к платоническим аллюзиям.

Определение Премудрости гимнически вдохновенно: «Она есть дух разумный святый, единородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, спокойный, беспечальный, всевидящий...» (2: 22—23). К сопутствующим ей веселию и радости книги притч Книга Премудрости Соломона добавляет красоту: «она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд» (7: 29).

Премудрость сама стремится к встрече с ищущими ее (6: 14—16), сходит к взывающему (7: 7), а желание премудрости возводит взыскующего к царству (6: 20). В Премудрости-художнице, называемой так же, как и в Притч 8: 30, еще явственней, чем в Притчах Соломоновых утверждается ее статус источника человеческого «разумения и искусства делания» (7: 16). Она научает человека познанию космоса и времени, дает ему знание о животных, растениях и вообще о мысли как таковой (7: 20), внушает пророческое предузнание чудес и знамения (8: 8). Все сокровенное и явное (7: 21) познает наученный Премудростью.

Премудрость — активная сила, действующая в истории, о чем свидетельствует экскурс автора Книги притчей в историю — от сотворения мира до исхода (10: 1 — 19: 21), где она действует конкретно, непосредственно и избирательно, но «все устрояет на пользу» (8: 1).

Весьма важным, наконец, является следующий мотив, звучащий в этой книге: Премудрость-невеста «Я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее» (Притч 8: 2).

Мотив Премудрости как исторической силы еще конкретнее реализуется в Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова. Ее автор называет источником Премудрости «слово Бога Всевышнего», имея в виду закон, заповеди, данные Моисею: «Шествие ее — вечные заповеди» (Сир 1: 5). Поэтому в понимании Премудрости законнический мотив страха Господня, важный и для других авторов библейских книг Премудрости, у сына Сирахова преобладает над другими и является ведущим. Подобно греческим мудрецам, автор утверждает, что «один есть премудрый» — недоступный, «сидящий на престоле Своем» Господь (1: 7), который ее произвел, видел, измерил, «и излил ее на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему» (1: 8—10) — т.е. явил людям как свою «представительницу» в созданном им мире.

Экскурсы Булгакова. Ветхозаветному учению о Премудрости Божией Булгаков посвящает особую часть первой книги своей Малой трилогии — «Купины Неопалимой». Но прежде чем обратиться к этому тексту, дабы не нарушать хронологии в генезисе идей, обратимся к булгаковским комментариям к библейскому образу Софии Премудрости в его более ранних сочинениях.

К Премудрости Притчей Соломоновых Булгаков впервые обращается в «Философии хозяйства», в главе «О трансцендентальном субъекте хозяйства», раздел «Человек и человечество». Обширная цитата из Притч 8: 22—31 — «Господь имел меня началом пути Своего...», этот знаменитый «космологический» сюжет, — появляется в книге достаточно неожиданно, причем Булгаков эту цитатную вставку никак не обосновывает и не комментирует. Примыкающие к этому тексту несколько других цитат, причем большей частью в сноске (порядок их появления представлен в таблице ниже), из книги Премудрости Соломоновой являются не прямой речью Премудрости, но рядом других высказываний, суть которых лучше всего выражается в следующем: «Познал я все, и сокровенное и явное, ибо научила меня Премудрость, художница всего» (Прем 7: 21). Только здесь Булгаков дает в качестве комментария единственное маленькое замечание: «В приведенном тексте ясно выражена мысль о софийности науки» (*1912; 150*).

В целом библейский текст вставлен в некую многослойную идейную раму, которую для наглядности можно представить в виде следующей таблицы. Внешняя граница здесь — Мировая Душа или «Всечеловечество» в ее отношении к индивидууму, она зеркально отражена в будто бы сужающихся к центру — Премудрости — последовательных обрамлениях. Эти внутренние рамы отсылают нас к Платону и Ангелусу Силезиусу. Итак, София Премудрость в драматургии текстов Булгакова — явление первое:

Мировая Душа — единый субъект хозяйства
род, наследственность, индивид

Ангелус Силезиус:
[«Та роза, что здесь зришь твоим телесным оком,
Перед Творцом еще от вечности цвела» (и т.д.)]

Платон
[Мир — художественное воспроизведение
предвечных идей,
которые в совокупности образуют
идеальный организм
есть -]

Премудрость
Притч 8: 22—31;
Прем 9: 9; 10: 1—2; 7: 17—21; 8: 5, 8;
7: 24—29; 8:4

Платон
[Мир идей, открытый умозрением Платона, —
основание родового характера жизни,
с ее силой наследственности,
выполняющей биологическими средствами
задания идей-сил],
т.е.
Аристотелевских энтелехий
[Natura naturans (*Спиноза*)
состоит из этих энтелехий]

Ангелус Силезиус
[«в человеке... должны мы человечество любить»]

Всечеловечество
Индивидуальность
(особый луч в сиянии «умного света» Софии)

Подобно Филону Александрийскому, Булгаков будто бы Библию поверяет Платоном, а Платона — Библией. В этом сочинении Булгаков, как уже было сказано, впервые запускает механизм софийных отождествлений (или перенесений[1]), который мы уже имели возможность оценить выше. В «Философии хозяйства» София определяется прежде всего как Мировая Душа или «трансцендентальный субъект хозяйства». Но если уж определение дано, то в этом качестве усмотрена она будет везде, вплоть до мистической поэзии Ангелуса Силезиуса.

Более развернутое и обоснованное обращение к библейской Софии Премудрости находится в «Свете Невечернем». Как мы уже видели выше, здесь Булгаков сопоставляет платоновскую космогонию «Тимея» и творение мира в Библии. Космос у Платона творится Зиждителем «по образцу природы вечной» — это поразительно близко, говорит Булгаков к библейскому и евангельскому: «В начале...». В начале — значит, уточняет он, «в мире умопостигаемом, софийном», в основе, приемлющей Слово, и тем зачинающей творение (*1917; 192)*. Булгаков ссылается здесь на каббалистическое толкование: «...*берешит* означает *хокма* (премудрость, вторая из трех высших сфер)» (*192, примеч.**). Это «*начало*», ’αρχή, *берешит* — женственная основа мира, в котором мир «зарожден ранее того, как сотворен». Зарожден, конечно, «не из недр» Отца, а из «семени Божьего» — в Софии, путем раскрытия вложенных в ничто предвечных божественных идей (*187*). «*В начале*, т.е. в Софии, через Софию, на основании Софии, Софиею сотворил Бог актом неизреченного и непостижимого во всемудрости и всемогуществе творчества... небо и землю» (*208*)[2].

Созданием неба и земли полагается дуализм двух начал — Софии небесной и софийности земной, т.е. «идеи и материи». В творении образуются два центра, которые имеют основания бытия в *Начале*, *Небе* — сверхбытийной, трансцендентной Божественной Софии. Земля же, как потенциальная София, есть нечто большее, чем «материя» — это мифологический Хаос-απειρον греков и вавилонян, Ничто, получившее бытие (*209*). «Земля безвидная и пустая», «тьма над бездною» — эти библейские образы, рисующие творение первозданного хаоса, Булгаков переводит на язык философии как антиномию совершенной актуальности и пустой потенциальности.

---

[1] Словно видя всякий раз, если воспользоваться словами поэта, «ряд волшебных изменений милого лица».

[2] Аверинцев отмечает, что в Таргум Иерушальми, древнем переложении Торы на арамейский Быт 1: 1 переводится так: «В Премудрости сотворил Бог небо и землю» (см. : *Аверинцев С.С.* Премудрость в Ветхом Завете. С. 33).

Творение *в начале* лежит вне библейского Шестоднева, а творческие акты последующих дней имеют основанием этот «онтологический prius» — как постепенное раскрытие его «софийного содержания» (*209*). Предлагаемое Булгаковым толкование первой главы Книги Бытия, собственно, не расходится с классическим комментарием на Шестоднев Василия Великого. У него читаем: «...сие Начало существ, сей источник жизни, сей духовный Свет, сия неприступная Мудрость, — вот кто *сотвори в начале небо и землю*!» И далее: «...начало, естественным образом, предшествовало тому, что от начала... Было нечто, как вероятно, и прежде сего мира... Еще ранее бытия мира, было некоторое состояние приличное премирным силам, превысшее времени, приснопродолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — мысленный свет... разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение». Правда, для этой метафизически платонизированной картины творения Василий Великий вполне скептически предлагает установить границу воздержания от суждений — намного более близкую, нежели та, которую в «Свете Невечернем» полагает себе Булгаков: «...предпишем себе и касательно земли, не любопытствовать о ее сущности, что она такое... не доискиваться какого-то вещества, которое лишено качеств и само по себе бескачественно... подлежащим окажется ничто... при таком изыскании мысль придет в кружение оттого, что рассудок не найдет никакого несомненного предела»[1]. Ниже я обращусь к булгаковской попытке выхода из дурной бесконечности этого кружения, когда перейду к разбору той онтологической модели, которую он выстраивает в «Свете Невечернем». Во всяком случае, где Василий Великий предлагает остановиться, там для Булгакова, ищущего софийных оснований бытия, все только начинается.

Ветхозаветное учение о Софии для Булгакова содержится не только в «сапиенциальных» книгах Библии, но и в мистико-эротической Песни песней (*190, примеч.**). Суламита в ее панэротическом природном стремлении к Возлюбленному — суть та же «космическая Афродита», «осуществленная святая телесность» (*220—221*). Вообще, Ветхий Завет, пишет Булгаков, проникнут «телолюбием», и неправильно было бы сплошь аллегоризировать священную эротику Песни песней, отрицая тем самым ее символический реализм. В чувственности же «надо видеть “образ и сияние славы Божией”[2], каковым является божественная София» (*217*).

---

[1] *Василий Великий*. Творения. М., 1845. С. 5, 7—8, 14—15.

[2] Ср. : Прем 7: 25: « Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя».

В «Свете Невечернем» это сопоставление Софии и Славы Божией останется единичным, но Булгаков в своих текстах развернет его далее через десять лет — в Экскурсе I «Купины Неопалимой», «О Славе Божией в Ветхом Завете», причем телесно-чувственный аспект ее понимания в этом сочинении будет полностью переосмыслен[1]. Мы же перейдем к вопросам библейской доксофании как *софиефании* чуть ниже, сначала обратившись к рассмотрения другого экскурса «Купины Неопалимой» — «Ветхозаветное учение о Премудрости Божией».

В перечисляемых здесь книгах, содержащих ветхозаветное учение о Премудрости, Песнь песней уже не упоминается — но зато присоединена 28-я глава Книги Иова, сопоставляемая с Притч 8: 22—31. По смыслу Булгаков разделяет ветхозаветное учение о Премудрости на две составляющие: Премудрость и просто мудрость. Первая есть метафизическая «умная сущность», вторая имеет морально-практический смысл и является человеческим качеством (*1927; 234*). Далее Булгаков сопоставляет русский и славянский варианты перевода Притч 8: 22: «Господь имел меня началом пути Своего прежде созданий своих, искони» — «Господь созда мя началом путей своих в дела своя». Этот пассаж, имеющий в основе разночтение «’εκτήσατο — имел» (рус. перевод) и «’έκτισε — созда», с глубокой древности и до сего дня является предметом богословско-филологической полемики, которую я не нахожу возможным здесь воспроизводить[2]. Важно, что в этом споре, начатом еще Оригеном, Премудрость понималась как Логос, Сын-Слово, а сам текст, стало быть, служил аргументом для обоснования тварности Сына. На этапе догматических споров к этому склонялись сторонники саввелианства и арианства, а противостояли им Ириней Лионский, Афанасий Великий, Василий Великий.

С другой стороны, можно согласиться с замечанием С.С. Аверинцева, который считал, что вопрос о тварности или несозданности Премудрости для эпохи Ветхого Завета — это анахронизм. Между тем приведу здесь продолжение его мысли: «Если бы христология Отцов Церкви была всецело направляема законом “эволюции идей”, вне чуда Откровения, — эволю-

[1] В «Утешителе», к концу жизни, Булгаков вновь вернется к Песни песней в связи с учением о софийности пола в человеке. Предмет этой, по его мысли, «самой новозаветной из книг Ветхого Завета — не жених и невеста и их человеческая любовь, но сама *Любовь*» (*1936; 378*). Во всех основанных на этом тексте новозаветных образах брака «Логосу соответствует мужское начало, Духу — женское», — предполагает Булгаков (*379*).

[2] Ее обзор, в том числе и в Древней Руси, см., например : *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. М., 1998. С. 69—114 (здесь же и обширная библиография по данному вопросу).

ция идей как от литературы Премудрости, так и от греческих платонических источников могла бы с необходимостью вести только к арианству»[1].

Вернемся к Булгакову. Прежде всего он, как безусловно, по его мнению, арианское, отвергает чтение «создал», определяющее Премудрость как «тварный принцип мироздания», демиурга-посредника между Богом и миром. Далее, в самом ветхозаветном тексте он не видит оснований, «вынуждающих разуметь под Премудростью непременно и исключительно Вторую Ипостась, Сына Божия» (*239*). Это толкование — хотя оно и получило широкое распространение в трудах отцов Церкви — по своему происхождению, утверждает далее Булгаков, является также арианским.

Отмечу, что Булгаков здесь все же не вполне последователен: если не понимать Премудрость строго как Логос, Вторую Ипостась, то вопрос о ее нетварности из круга вопросов тринитарно-христологической догматики просто сразу переходит в совершенно другую область — и почему бы ей, собственно говоря, в таком случае не быть «тварным принципом мироздания», каковой она была, скажем, в различных вариантах гностических космологий? Булгаков же, утверждая, что как миротворческое начало «Премудрость премирно есть у Бога», считает насилием над текстом тот вывод, что если нетварна, значит, непременно рождена и тождественна Сыну (*239*).

Стремясь, таким образом, соединить *нетварность* и *нерожденность* (а ведь это, заметим, не одно и то же), дабы избежать отождествления Премудрости и Логоса, Булгаков приводит следующие аргументы. Во-первых, не все отцы Церкви говорят о Премудрости исключительно в отношении к Логосу — возможно приравнивание ее и к Духу Святому, Третьей Ипостаси. Во-вторых, Книга Премудрости Соломоновой, которую Булгаков считает комментарием к Притч 8: 22—25, различает Премудрость — и дух Премудрости (πνεῦμα σοφία). Между ними, правда, нет явного расхождения — Премудрость и дух Премудрости представляют собой, по Булгакову, раскрытие одной и той же сущности, некоего «божественного начала, в котором и через которое открываются все три (а не одна только) Ипостаси в единстве и различении, единосущная, животворящая и нераздельная Троица» (*246*). Однако, продолжает он, эту умную сущность невозможно «отнести... всецело к области Второй Ипостаси или же прямо ее к ней приравнять» — с не меньшим основанием они могут быть отнесены к действию Духа Святого, Третьей Ипостаси.

Продолжая тему различения Премудрости и *духа* Премудрости, в «Утешителе» Булгаков на этом основании говорит о диадическом единстве Премудрости Божией как самооткровении Отца в Сыне и Духе Свя-

[1] *Аверинцев С.С.* Премудрость в Ветхом Завете С. 36.

том (*1936; 230*). Речь идет «об откровении Бога в мире действием Его, о божественной первооснове мира или же об основе мира в Боге... но не об одной определенной божественной Ипостаси, и в частности не о Второй», как говорилось еще в «Купине Неопалимой» (*1927; 246*).

София, как ее понимает Булгаков, едина в Боге и — здесь специфический термин — в «мирочеловеке»: «...единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всей пресв. Троицы... она есть божественный мир, его основа или идея у Бога». Это тот мир, который существует «в Боге ранее своего сотворения» (*247*), — и он положен в основу сотворенного мира.

Мудрости-Софии в Книге Премудрости Соломоновой приписываются те деяния, которые в Пятикнижии совершаются самим Богом Израиля, но Иегова в этом смысле не есть именно Логос, полагает Булгаков, но «единосущная Троица, имеющая единую Премудрость» (*249*), поэтому и Премудрость, по его мнению, «не есть только Вторая Ипостась... и вообще вовсе не есть *божественная ипостась* (курсив мой. — *Н.В.*), но свойственна всей Св. Троице и всем Трем Ипостасям» (*249*).

Используя уже здесь паламитскую терминологию, Булгаков говорит, что София есть Бог в своем откровении миру или «“энергия”, действие Божие в творении» (*249*). Впрочем, так же, в границах паламизма, Булгаков определяет Софию и в первом экскурсе «Купины Неопалимой» «О Славе Божией в Ветхом Завете»: «Слава Божия и есть София... *энергия энергий* Божиих» (*212*).

В этом экскурсе Булгаков, сопоставляя Софию и Славу Божества, комментирует эпизоды священной истории: явление Славы пророку Моисею (Исх 16: 7, 10), видение ангела в Неопалимой Купине (Исх 3: 2), явление Славы пророку Исаие (Ис 6: 1—7), а также видение Славы Божией пророку Иезекиилю (Иез 1; 2; 3: 12—13 и др.).

Видение Славы, доксофания, не есть теофания, замечает Булгаков, т. е. видение сущности Божией или его Лица. Слава, пишет он, представляет собой лишь «другой образ Премудрости Божией» (*232*), и смысл всех доксофаний Ветхого Завета прообразовательный — они являются откровениями будущего боговоплощения, «а из него неустранимо и богоматернее начало» (*212*). Поэтому «как и София, Слава имеет два лика: Христософийный и богородично-софийный, божественный и тварный» (*230*).

Таким образом, видения Славы Божией Моисею есть, как пишет Булгаков, откровение *богоматеринства*, и суть Христо-София — или «явления Премудрости одновременно и в христологическом, и богородичном аспекте» (*217*). Особый софиологический смысл имеет, по Булгакову, видение ангела в горящей и несгорающей купине — это, пишет он, настоя-

щая «Богоматерняя икона», явленный Моисею образ боговоплощения, в котором «Божественная София соединяется с тварной» (*220*).

Тем более в видении пророка Исаии сильнее, чем в доксофаниях Моисею, проступает откровение о троичности Божества. Это явствует из сопровождающих его троекратных возгласов серафимов: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, вся земля полна Славы Его» (Ис 6: 3), что означает, как пишет Булгаков, двойное явление Славы Божией и Славы мира — Богоматери, в небесах прославленной «земли» (*224*).

В видении Иезекииля также содержится, полагает Булгаков, прозрение о Богоматери[1], связанное с откровением о Троице. Явления Славы «свидетельствуют о Богоматери, как предвечной Славе мира, в Боге зримой ранее чем Дева Мария явилась в истории человечества» (*232*). Это отнюдь не означает вхождения Богоматери «в недра св. Троицы» как «четвертой ипостаси». Богоматерь причастна божественной жизни как «Премудрость в творении», в которой «открывается полнота Божественного триединства» (*233*).

Видение Иезекииля — последнее ветхозаветное видение Славы. Булгаков пишет о нем как о наиболее таинственном и сложном для толкования. В частности, он говорит, что видение из огня четырех животных с человеческими ликами есть «откровение о небесной и вечной природе человека, о “небесном человеке”», т.е. о человеке как «антропокосмосе» (*227*). Слава небес свидетельствует «о предвечности человеческого образа на небесах», без которого невозможно было бы сотворение человека и его новое творение — боговоплощение (*228*).

И наконец в «Невесте Агнца» рассуждения Булгакова о Софии в Ветхом Завете касаются почти исключительно только начальных стихов первой главы книги Бытия. «Земля», сотворенная «в Начале» (Быт 1: 1), есть София тварная, первоматерь и первоисточник твари, платоновский μή ὄν, «в который погружены “идеи” Софии Божественной» (*1945; 75*). Так на симолическом языке Библии, в сопоставлении «земли» и «неба», т.е. Софии тварной и Софии Божественной, повествуется «о двух различных творениях» — «дошестодневном и шестодневном» (*75*). Таким образом в Быт 1: 1 Булгаков различает «два повествования о творении мира. Первое относится к реальности бытия вообще, которое таит в себе всю его полноту: это tohu-va-bohu, “земля, которая была невидима и пуста, и тьма над бездной”. Это *мощь* бытия, его стихия, которая бытийствует в себе, в своей собственной бесформенности — “тьма над бездной”». В первом и основном творении София получает «самобытие», выводится «из жизни Божией в свою» и «становится потенцией всего, “землею”», которая

[1] Булгаков ссылается здесь на авторитет толкований св. Андрея Критского.

«содержит “семенные логосы” бытия, однако в потенциальной еще аморфности» (*74*). Вторичное же творение — это то, о чем повествует Шестоднев: в нем выявляется «реальная множественность многообразной твари, которая свойственна вселенной и связывается во единство мировой душой» (*74*). Речь идет не о хронологическом чередовании и вытеснении одного другим, а об онтологическом сосуществовании сотворенной natura naturans, имеющей силу для творения natura naturatae как возможных раздельных актов (*75*)[1].

В целом же Божественные творческие акты воспринимаются раздельно и последовательно только нами, в Боге же они едины как «Божие творение, тварная София» и «включены в самоопределение Бога как Творца», в котором «нет места последовательности и чередованию, но есть лишь всеединство» (*76*).

Учения о Софии Премудрости в формах эллинистического синтеза и гностических системах древности и их место в софийной онтологии Булгакова

Логос и София у стоиков. Еще С.Н. Трубецкой писал, что как онтологический регулят «нравственного закона» Премудрость Книги Премудрости Соломоновой во всем подобна логосу стоиков. Здесь она, как уже было сказано, и характеризуется в основном в терминах стоической философии, как дух «всевидящий, проникающий все и чистые, тончайшие духи», «истечение славы Вседержителя»[2]. Однако, переходя к рассмотрению концепции мудрости у стоиков, мы вновь попадаем в ситуацию, уже описанную выше: софиологии без Софии. София-мудрость стоиков, к которой мы сейчас обратимся, нисколько не софийна в том смысле, в котором «софиен» усвоенный стоиками гераклитовский Логос.

Синтез, осуществленный Стоей, — важный этап в эволюции античного понятия мудрости к персонифицированной Софии Премудрости гностиков и ранних христиан. Однако при этом ее онтологический статус, сколь ни мало он был разработан предшественниками, у стоиков вообще сходит на нет. Зато в онтологии стоиков центральным понятием становится Логос Гераклита, единящее начало космоса, которое Эфесец сам прямо не отождествлял с мудростью, но сопоставил их, как мы помним, в

[1] Обратим внимание на устойчивое использование терминологии Спинозы.

[2] *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1994. С. 129.

одной фразе, как связанные друг с другом категории: мудрость в том, чтобы понимать («слышать») Логос, т.е. «знать все как одно».

Существенным в эллинистическом синтезе Стои было усиление внешних философско-религиозных влияний на греческий стиль мышления — в особенности со стороны иудейской религиозной культуры. А.А. Столяров замечает, что, в частности, М. Поленц, автор фундаментального исследования о философии стоиков[1], вообще «все особенности учения Стои без колебания объяснял семитской ментальностью его создателей»[2], в первую очередь ее основателя Зенона

У римских стоиков «божественный» аспект мудрости фактически деградирует, она становится всецело делом человеческим — практической добродетелью и долгом мудреца, а обретение мудрости есть условие достижения счастливой жизни. Цицерон, не чуждавшийся стоических положений, говорит об этом очень определенно: «Вот я и думаю, что обязанности, проистекающие из общественного начала, соответствуют природе больше, чем обязанности, проистекающие из познания... И первая из всех доблестей — та мудрость, которую греки называют σοφία. Ведь под дальновидностью, которую греки называют φρόνησις, мы понимаем другую доблесть — знание того, к чему надо стремиться, и того, чего надо избегать. А та мудрость, которую я назвал первенствующей, есть знание дел божеских и человеческих»[3]. У Сенеки мудрость состоит в том, чтобы быть самим собой: «Прежде всего я, как это принято у всех стоиков, за согласие с природой: мудрость состоит в том, чтобы не уклоняться от нее и формировать себя по ее закону и по ее примеру. Следовательно, блаженная жизнь — это жизнь, сообразная своей природе»[4]. В «Нравственных письмах к Луциллию» эти положения дополняются тем, что мудрость есть единственная свобода и неизменная радость.

Наконец, Марк Аврелий пишет об «умозрении, которое заботится об искушенности в божественном и человеческом»[5]. Это весьма распространенное стоическое определение мудрости, которое мы уже видели у Сенеки. Любовь и стремление к ней есть философия.

Говоря о новизне, которое вносят в понимание мудрости римские стоики, нужно отметить следующее: если в греческой мысли понятие «муд-

---

[1] См. : *Polenz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1—2. Göttingen, 1948—1949; 2 Aufl. 1955—1959; 3 Aufl. 1964—1965.

[2] *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. С. 22.

[3] *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974. С. 97.

[4] *Сенека.* О блаженной жизни // Историко-философский ежегодник. 1996. М., 1997. С. 40.

[5] *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. СПб., 1993. С. 12.

рость» было сугубо умозрительным, то идеал добродетели-мудрости, воплощенной в лице римского мудреца-стоика, это, хотя, возможно, чисто теоретический и никем не достигнутый, но все же предлагаемый в качестве цели, к которой следует стремиться, *образ жизни* реального индивидуума, конкретного лица. Таким образом, римские стоики рассматривали мудрость персоналистически — в лице стоического мудреца они видели ее как олицетворенную добродетель, идеальную нравственную фигуру[1].

Филон Александрийский: от логосов к Логосу, от софии к Премудрости. У Филона Александрийского мы встречаем то же определение мудрости, что и у стоиков: «Занятия философией ведут к мудрости, а мудрость — это знание божественного и человеческого в причине»[2].

Однако, помимо этого, Филон говорит о Мудрости-Софии как о Матери, дающей завершенность рожденному Отцом космосу, и как таковая она есть чувственность, способность ощущения материальных вещей[3]. Переводчик и комментатор этого текста поясняет, что «Филон здесь близок к пониманию материи в платоновском «Тимее», где материя сравнивается с матерью, идеальный образец — с отцом, а мир становления — с их порождением»[4]. Возможность говорить о Софии как о материи-матери зависит, таким образом, от восприятия Филоном пифагорейско-платонического Логоса как умопостигаемой материи, сближаемого им с платоновской Мировой Душой[5]. Логос, следовательно, как и София, мыслится Филоном как нечто посредствующее, как тот, кто «переводит» платоновские «вечные образцы» на язык космической (и, следовательно, человеческой) чувственности[6].

Современный исследователь считает, что «Филон признаёт в своей системе наличие некоего женского жизненного принципа, роль которого состоит в том, чтобы содействовать Богу в процессе творения и управления миром, причем иногда тот принцип выполняет роль матери всего сущего»[7]. В то же время в цитируемом выше сочинении Филона София

---

[1] «Стоя впервые обрела на римской почве реальное воплощение идеала мудрости в лице носителей “римской доблести”» (*Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. С. 289).

[2] Цит. по : *Диллон Джон.* Средние платоники. СПб., 2002. С. 145.

[3] См. : *Филон Александрийский.* О том, что худшее склонно нападать на лучшее. Пер. и коммент. И. А. Макарова. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.biblicalstudies.ru/filon.html.

[4] Там же.

[5] Диллон считает, что «Филон полностью погружен в платонизм» (*Диллон Джон.* Средние платоники. С. 144).

[6] «Божественный агент в мире», по выражению Диллона (См. : там же. С. 159).

[7] Там же. С. 170.

как умопостигаемая (трансцендентная) «материя-матерь», подобная материи-воспитательнице и кормилице в платоновском «Тимее», одновременно, по мнению Диллона, «выглядит почти как Мать Земля»[1].

Вообще, как полагает Диллон, в представлении Филона не столько отождествились Логос греческой философии и София еврейской Библии, сколько прежде всего «в один женский жизненный принцип» смешались «фигура Дике, сидящей рядом с Зевсом... и фигура Софии, сидящей одесную ветхозаветного Яхве»[2]. И хотя эту Справедливость-Дике или Премудрость-Софию действительно Филон часто отождествляет с Логосом, иногда она является независимым лицом: «например, мы встречаем Логос, описываемый как сын Бога, и Софию как не материальный, а действующий как принцип, "посредством которого мир был рожден"»[3] — и Логос сам оказывается порождением Бога и Софии.

Таким образом, иерархия ее взаимоотношений с Логосом выглядит у Филона достаточно противоречиво. Ведь если София «матерь», а Логос «отец», то она есть «супруга» Логоса — и в то же время София, порождающий принцип, оказывается матерью Логоса как сына Бога. Диллон предлагает упорядочить эти взаимоотношения следующим образом: Бог есть Логос в трансцендентном аспекте, собственно Логос — его «отпрыск», а София есть Логос, имманентно присутствующий в мире[4].

Диллон указывает, что София Филона близка к Изиде Плутарха из трактата «Об Изиде и Осирисе». Изида как «материя» и «Мудрость» отождествляется с Мировой душой — «в том же смысле, в каком Филон отождествил ее с Софией иудейской эллинской теологии»[5]. Как и у Филона, она, этот «природный женский принцип, который принимает на себя все творение», внутренне противоречива: названная Платоном кормилицей и восприемницей всего, «она преисполнена любви к первому наивысшему принципу — Благу; и она стремится к нему как предмету своего вожделения. Той части, которая лежит во зле, она стесняется и отказывается от нее, однако в действительности она есть вместилище и материя и для того, и для другого; однако она всегда стремится к лучшему, отдаваясь ему и принимая в себя истечения семени, несущего подобие. Она радуется каждый раз, когда она становится беременной и готовой родить. Ибо порождение Материи является образом Бытия и имитацией Того, что существует»[6].

---

[1] *Диллон Джон*. Средние платоники. С. 170.
[2] Там же. С. 169.
[3] Там же.
[4] См.: Там же. С. 172.
[5] Там же. С. 209.
[6] *Плутарх*. Об Изиде и Осирисе (цит. по : *Диллон Джон*. Средние платоники. С. 210).

Подобное синкретическое и, следовательно, противоречивое представление о Софии складывается на почве александрийского платонизма. Как отмечает Диллон, «существо подобного рода с неизбежностью мифологизируется», отсюда в дальнейшем в гностических учениях мы видим «Софию и ее отпрыска Демиурга, которые в интерпретации Плутарха тождественны Изиде и ее сыну Гору»[1].

К гностикам мы теперь и перейдем.

София гностиков. Подробное рассмотрение всех «приключений», которые происходят с Софией в текстах, представляющих древние гностические системы, не является той задачей, которую можно было бы ставить в рамках моего исследования. Современный автор пишет: «В своих трудах ересиологи последовательно повторяли один другого, практически не добавляя ничего нового, оказав, таким образом, большую услугу последующим поколениям, именно сохранив некоторое количество оригинальных высказываний тех, кого они критиковали. Следует отдать им должное: не многие критики и оппоненты, ранее и ныне, излагают позицию своих противников столь обстоятельно. И все же картина перед нами достаточно разочаровывающая и оставляющая мало надежды для исследователя достичь ясного понимания того, что же собою представлял столь яростно гонимый гностицизм и чем он был так опасен и неприятен “отцам церкви”»[2].

В моей книге я считаю возможным обратиться к учениям гностицизма о Софии, руководствуясь необходимостью, лишь в самом общем виде и обзорно, — тем более, что типологически все они представляют различные вариации одного и того же сюжета, — и начну с классического реферативного изложения учения гностиков-валентиниан.

Последователи Валентина, в передаче св. Иринея Лионского («Против ересей») помещают Софию в низшую, тридцатую пару происходящих от Единородного эонов. Она произведена непосредственно «сизигией» Человека и Церкви — в паре с Желанным. Эта Премудрость, женская сущность в младшей паре эонов, распаляемая неудовлетворенной страстью к Желанному, дерзновенно устремилась к Отцу, желая постигнуть его величие, однако была удержана некой охранительной силой, удерживающей полноту-плирому высших эонов, Пределом, и возвратилась в самое себя. В результате она порождает некую бесформенную и ущербную женскую сущность, претерпевает всяческие страхи и метания, после от нее отпадает ее страстное женственное порождение и она, очищенная, как

[1] *Плутарх*. Об Изиде и Осирисе. С. 210.

[2] Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства / Предисл., пер. и коммент. В. Афонасина. СПб., 2002. С 18.

горняя Премудрость, восстанавливается на своем месте в Плироме. Ее же «выкидыш», отпавшая мысль-Ахамот, получает от горнего Христа образ и вновь, подобно родительнице, стремится прорваться наверх, вновь натыкается на предел и т.д. Из страданий падшей Софии происходит первая материей, а из нее возникает и все остальное, в том числе и Демиург, который уже в свою очередь, под руководством матери, творит вещество, тела и человека, получившего от Софии-Ахамот духовно познавательную способность[1].

Это изложение можно дополнить сжатым резюме космогонии Василида по св. Ипполиту Римскому. «Во главе стоит единое, нерожденное. Отец всего. Путем эманации от него исходит ряд эонов: Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Δύναμις и Σοφία., а затем уже из них проистекают “начала, власти и ангелы”. Эти ангелы сотворили первое небо и его обитателей, те, в свою очередь, опять-таки через эманацию, создали второе небо и т.д. Так последовательно было создано 365 небес. Глава или архонт небес назывался Абрасакс»[2].

Еще одна вариация на тему падения Софии и его последствий содержится в «Апокрифе Иоанна»[3]. Привожу ее в передаче М.К. Трофимовой: «Центральная часть начинается с того, что названо единым. Все содержа в себе, единое непознаваемо. Оно неописуемо, поскольку нет ничего внешнего относительно него... Далее идет повествование о сущностях — эонах высшего мира, в которых единое открывает себя и которые неизменно свидетельствуют, что помнят о своем происхождении и связи с единым. Затем следует упоминание о самовольном действии последней сущности высшего мира — Софии, что ведет к появлению новой сущности — сына Софии Иалдабаофа, не подозревающего о связи с высшим миром и претендующего на единственность. Он становится творцом низшего мира».

И далее: «Низший мир — следствие ошибочных действий последнего эона высшего мира, Софии, и связан тем самым с ним своим происхождением. Космическая драма, о которой повествует произведение и в которой участвуют оба мира, разворачивается вокруг попыток восполнить изъян, нанесенный высшему миру ошибкой его части. Оба мира, согласно нашему источнику, оказываются самооткровением единого, ибо даже ошибка Софии была в помысле единого, что следует из текста.

---

[1] См. : *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.

[2] Цит по : *Поснов М.Э.* Гностицизм II в. и победа христианской религии над ним. Киев, 1917. С. 353—354.

[3] См. : Апокрифы древних христиан : Исследования, тексты, комментарии. М., 1989. С. 197—219.

Переход к образованию мира низшего определяется нарушением единства, разладом частей, внепарностью, незнанием, которое воцаряется на смену знанию, пронизывающему высший мир. В рассказе названа причина, по которой София смогла действовать, преследуя свой замысел: "...из-за непобедимой силы, которая есть в ней, ее мысль не осталась бесплодной". Вот оно — свидетельство единосущности Софии и единого.

Внепарность подчеркнута и тем, что София пожелала открыть образ в себе самой "без своего сотоварища, без его мысли". О сотоварище Софии и несогласии с ним говорится несколько раз. Это "лик ее мужественности", ее мужское подобие».

Таким образом, «действия Софии, знаменующие собой перелом в судьбе мироздания, охарактеризованы как незнание и злодейство». В результате «все сводится к тому, как защитить в человеке силу Софии, дабы Плерома стала без изъяна. С этой целью в помощь человеку свыше посылается Эпиноя света»[1].

Добавлю сюда краткое изложение относящейся к Софии части одного из наиболее известных гностических трактатов, «Пистис София»: «С 29-й главы начинается рассказ о Пистис Софии, которая является 13-м эоном Плеромы. София — т.н. непарный эон, у нее нет спутника, мужской ипостаси, тогда как все остальные эоны представляют собой сизигии, т.е. супружества, или андрогинное целое. София же не андрогинна, она действует самостоятельно, и в этом ее беда. Иисус обнаруживает ее не на подобающем ей месте, т.е. ниже Тринадцатого Эона: "Она сидела в этом Месте, скорбя и горюя, ибо не взяли ее в Тринадцатый Эон, в ее Место в Вышине". Иисус рассказывает историю Софии, почему она спустилась в Хаос — из-за того, что взглянула вниз и поверила ложному свету, исходящему от нижних Архонтов. Пистис София, осознав страшную бедственность своего положения, последовательно взывает к Свету Светов с тринадцатью Покаянными Гимнами. В тексте приводится полностью каждый из этих гимнов, после чего ученики по очереди трактуют каждое из ее покаяний, опираясь на канонические библейские Псалмы Давида... 13-й Покаянный Гимн как бы обобщает все предыдущие стенания Софии, и здесь она обращается к Иисусу за помощью и спасением. "Тотчас же случилось, [что] когда Пистис София сказала эти слова, исполнилось то время, когда она должна была быть вызволенной из Хаоса" — говорит об этом Иисус. После этого Пистис София начинает петь уже хвалебные гимны Силе Света Иисуса, поскольку он вызволяет Софию из Хаоса и возвращает на Место — в 13-й эон; хвалебных гимнов тоже 13. Начиная со Второго Гимна их поет уже как бы не сама София, а

[1] См. : Апокрифы древних христиан. С. 178—179, 184—185, 187.

Чистая Сила Света внутри нее, восстановленная в ней в результате ее предыдущих Покаяний. Т.е. если покаянные песни — это песни "нисхождения", то хвалебные гимны — наоборот, "восхождения". Каждый хвалебный гимн тоже толкуется учениками с помощью псалмов. 13-й хвалебный гимн — это песнь Софии, уже вознесенной в 13-й эон»[1].

И, наконец, привожу свидетельство Плотина: «Это учение превосходит все другие нелепостью. Они говорят, что душа склонилась вниз, и вместе с ней — некая София, и то Душу мыслят причиной этого, то Софию, то говорят, что они суть одно; потом они говорят, что все остальные души низошли тоже, и, как части Софии, облеклись в тела, например, тела людей. Затем, опять же, они говорят, что та, что послужила причиной нисхождения душ в тела, сама не снизошла, т.е. не склонилась, но только просветила тьму, так что только некий эйдол ее возник в материи»[2].

Это учение, по Плотину, безответственно, безнравственно, а главное — нечестиво: «Бранящий природу космоса не понимает ни того, что он делает, ни того, куда ведет его дерзость... следует прекратить [разыгрывать] трагедию страхов, которая, как им представляется, происходит в космических сферах... Остальные их учения я оставлю исследовать вам по их книгам, и видеть, что во всем наш вид философии стремится достичь, кроме других благ,.. святости, а не гордости... Опять же, нельзя, презирая космос и богов в нем, стать благим... А [утверждать], что Провидение не достигает ни этого, ни чего бы то ни было, разве благочестиво?.. Достигает вас промысел Оттуда, или, в самом деле, думай о себе как хочешь, но космос имеет о себе то промышление и не оставлен им и не будет оставлен»[3].

Замечу здесь, что тончайшему умозрению Плотина, конечно, претил вульгарный мифологизм гностиков, но не только в этом кроется причина его протеста против их построений. Ведь типологически и у них, и у него миротворение сходно как принципиально некреационный акт. Как пишет современный исследователь (впрочем, сравнивая гностицизм совсем с иной традицией, но нам важна именно типология), «речь идет о космогенезе мировых начал, не имеющем "авторства" в трансцендентной божественной личности, но иерархизированном — каждые низшие "восходят" к каждым высшим. В обоих случаях, далее, высшие начала не творят низшие (обе традиции ввиду указанной деперсонализации источ-

---

[1] *Протопопова И.А.* «Пистис София», или Мистерия Истолкования : Доклад 23 сентября 2005 г. на конференции, посвященной 85-летию Г.С. Кнабе. [Электронный ресурс] / Режим доступа : http://kogni.narod.ru/pistis.htm

[2] *Плотин*. Эннеады. Вторая Эннеада. СПб., 2004. С. 321—322.

[3] Там же. С. 326, 330, 332, 333.

ника мирового бытия отстоят от библейско-христианского креационизма весьма далеко), но эманируют в них, как раз, по точному слову св. Иринея Лионского, “не производя собственно чего-либо отдельного от себя”»[1]. Думаю, что плотиновское отвращение к этим учениям было, похоже, смешано с некоторым испугом — ведь, при всей их «нечестивости», эти системы были лишь своеобразной реакцией на платонизм, отличной от его собственной редакции последнего[2]. Гностики лишь обострили платоновский разрыв между духом и материей, мысля, возможно, несколько прямолинейно, но вполне последовательно: коль скоро здешний мир «во зле лежит», зачем вообще им заниматься? Отвернемся же от него и обратимся туда, к чему зовут нас Пифагор, Платон и другие божественные мужи, — к исследованию высшего сверхчувственного мира... Поэтому действительно принципиальным отличием здесь выступает вовсе не та мифологическая форма, в которую облекали свои фантазии гностики, а радикальный дуализм их построений, находящий свой исток не в последнюю очередь в дуализме Платона. Совсем умолчать о том, насколько Платон «виноват» в таком положении дел, Плотин не мог, отчего и вынужден заметить: «даже если они обрели свою ненависть к телесной природе, слушая Платона, много порицавшего тело как помеху душе, назвавшего телесное всецело худшим, им следует [созерцать космос], отбросив телесную природу, чтобы видеть все остальное»[3], дабы, наконец, осознать: «Кто из вас, высокомерных безумцев, столь же упорядочен и разумен, сколь Вселенная?»[4]

Как пишет Ганс Йонас, «подобный же протест был провозглашен приобретающей вес Церковью, которая, несмотря на собственно христианские акосмические тенденции, все еще была наследником античности с позиции отвержения антикосмического дуализма. Взамен греческой имманентности божественного во Вселенной существовала библейская доктрина творения мира и управления им Богом, которая предоставляла доказательство против гностического противопоставления Бога и мира. Здесь также клевета на мир отвергается как богохульство: “Сказать, что мир — результат падения и неведения — есть величайшее богохульство” (Iren. Adv. Haer. II. 3. 2)»[5].

[1] *Шохин В.К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994. № 7—8. С. 201. София же, как аспект «вечно-женственного», есть в гностицизме то, что называется «вторичным мифом».

[2] «Плотин видел в этом учении прежде всего опасное искажение платонизма» (*Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991. С. 42).

[3] *Плотин*. Эннеады. Вторая Эннеада. С. 335.

[4] Там же. С. 334.

[5] *Йонас Ганс*. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 251.

Поэтому-то ученик Плотина Ямвлих настаивает на традиционном пифагорейско-платоническом понимании Софии как мудрости, чисто созерцательного принципа, но ни в коем случае не лица или сущности, и вновь утверждает ее неизменность и неподверженность никаким падениям и метаниям: «А первичным является природа чисел и пропорций, пронизывающая все, в соответствии с которой все гармонично соединено и подобающим образом украшено. И мудрость поистине есть знание прекрасного, первичного, божественного и чистого, всегда неизменного и действующего так, что все прочее, причастное ему, также может быть названо прекрасным. Философия же есть ревностное стремление к такому созерцанию»[1].

С другой стороны, еще С.Н. Трубецкой, говоря о Филоне Александрийском как о пограничной фигуре между иудейством и гностицизмом, устанавливает довольно четкие критерии различия того и другого — и главным из них, на мой взгляд, является «градус» дуализма их построений и характерное понимание зла как начала, более или менее исходящего из самого божества (и соответствующее решение проблемы теодицеи). Филон, пишет Трубецкой, устанавливает «различие между Божеством и его силами, причем в особенности различались сила творческая и сила законодательная, благая и карающая силы»[2]. Как внешний посредник, отличный от Бога, слово Божие является позднее — у гностиков. Трубецкой полагает, однако, что подготовлен такой взгляд был новой теософией раввинов, которой традиционное еврейское богословие было чуждо[3]. У гностиков же карающая, но все же благая сила божества осмысляется «как лишь ангел, подчиненная сила Божества, также отпадшая от Него и лишенная высшей мудрости», а следовательно, та сила, которая является началом зла. «Далее ортодоксальное иудейство идти не могло: все зло, вся неправда в мире объясняются грехопадением ангелов и архангелов, их злоупотреблениями, их дурным управлением: то же самое признавалось и гностиками, начиная с Симона Волхва. Разница заключалась в степени, в ранге небесных тел. Иудеи ограничиваются стражами, архангелами и ангелами, а гностики делают дальнейший шаг вперед в направлении к дуализму. Причина сотворения мира лежит в “Благости” Божией, говорит Филон; в чем же тогда причина зла? Если оно господствует в веке сем, во всей Вселенной, то не пал ли сам князь мира, настоящий эон, архонт мира? Если зло господствует в Израиле, то есть ли Бог его ис-

[1] *Ямвлих.* О пифагоровой жизни. М., 2002. С. 47—48

[2] *Трубецкой С. Н.* Учение о логосе в его истории // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 379.

[3] См. : Там же. С. 293.

тинный Бог?» Другой — важный, но, на мой взгляд, не самодостаточный и не специфически «гностический», а, скорее, «герменевтически»-дополняющий указанное различие аспект — осмысление этой силы, несущей зло, как ипостазированного в женственном облике существа: «Быть может, зло в мироздании объясняется отпадением самой демиургической силы Божества, Его творческой Премудрости, Советницы творения, которая уже ранее была гипостазирована в особое существо? Не пала ли эта "мать всех живущих"? Барбелониты и "гностики" Иринея отождествляли эту Премудрость со Св. Духом, в котором они видели женственное начало — пра-Еву. Это и есть блудная Мудрость, София Пруникос гностиков, мать архонтов»[1].

В этом смысле отмечу следующую особенность. И Афина у Гомера, разгневавшись, сеет зло и смерть — но она и в этих своих действиях не рассматривается как «падшая» или «блудная»: ее мудрость незыблема, а поступки справедливы. Гностики же относятся к своей заблудившейся в небесах Софии если не с презрением, то явно с презрительной жалостью, и их этическая ее оценка исходит из общего гнушения земным вообще, мирским — как «профанным» — в частности, а стало быть, женственным и женским в принципе.

Эллинистические учения о мудрости и софиология Булгакова. Проблема гностицизма. В текстах Булгакова никаких сколько-нибудь содержательных замечаний о философии Стои не встречается. В «Философии хозяйства» можно отметить единственное упоминание о стоиках, в уже цитированном отрывке о трансцендентальном субъекте знания — Душе Мира, который под разными личинами выступал в философии от Платона и Плотина до Шеллинга и Владимира Соловьева и, среди прочего, «был знаком стоикам». Однако не приходится сомневаться, что, по аналогии с уже известным нам приемом булгаковских отождествлений Софии, будь его внимание к стоикам более пристальным, оно было бы в первую очередь привлечено к таким понятиям стоической космологии, — причем сложившимся на ее ранних этапах, — как пневма и сперматические логосы.

Первая, собственно, и есть «душа космоса, которая мыслится как живое существо»[2]. Ее важнейшие функции — порождающая и единящая, она есть движущая сила и всеобщая связь, но не вещей, а скорее вещества. По способу же существования в космосе она и есть «сперматический логос», как бы овеществленный эйдос Платона, правда без всякого оттенка трансцендентности,— семя, капля божественного огня, из которо-

[1] *Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории. С. 379.

[2] *Столяров А.А.*. Стоя и стоицизм. С. 109.

го «сгущаются» вещи мира. Вот, собственно, и все элементы стоического космоса, которые могли бы сослужить службу софийной онтологии Булгакова — если, конечно не считать квазистоических образов вроде «семян Софии Небесной» (*1936; 178*), посеянных в тварном бытии. Однако ни их отсутствие, ни присутствие существенно к его теории ничего не прибавляет и от нее не отнимает.

Правда, в «Утешителе» Булгаков проявляет к учению стоиков больший интерес в связи со «стоически окрашенной» (*16*) доктриной Тертуллиана. Именно здесь единственный раз Булгаков употребляет термин «семенные логосы», уподобляя их образу Божественной Софии, запечатленному в Софии тварной (*253*).

В этом сочинении он характеризует стоическую философию в целом как «род философского монизма с уклоном к религиозному, а далее — этическому пантеизму», причем близкий к оккультизму современных ему теософских и антропософских учений (*17, примеч. 1*). Философия стоиков, таким образом, в понимании Булгакова близка к тому, что рассматривалось как гностицизм — или неогностицизм (теософия, антропософия и т.д.) на рубеже XIX—XX веков.

Далее он делает вывод, что, подобно тому как аристотелизм явился питательной почвой для арианства, «единая субстанция стоиков» послужила основой для космологических триадологий типа тертуллиановского субординационизма или савеллиановского модализма (*24*).

Намного содержательнее на первый взгляд дело обстоит с Филоном Александрийским. В «Свете Невечернем» ему посвящен небольшой экскурс. Однако здесь нас ждет разочарование: называя Филона, в силу его иудейско-раввинского понимания Божества, решительным апофатиком, Булгаков совершенно не касается его софио-логосных экспликаций. Удивляет также и то, что Булгаков цитирует Филона по Митрофану Муретову[1] — возможно, с целью установления более тесных отношений с духовно-академической наукой — и оставляет почти без внимания на пятнадцать лет более современный труд С.Н. Трубецкого, проблематика которого, казалось бы, его просто не могла не привлечь.

С.Н. Трубецкой в уже цитировавшемся выше исследовании «Учение о Логосе в его истории» указанному вопросу уделил особое внимание. Он полагал, что именно ветхозаветное учение о Премудрости, главным образом Книга Премудрости Соломоновой, подготовило «основную идею александрийского богословия» — учение о Слове-Логосе как божественном Разуме, посредствующем между Богом и миром.

[1] См. : *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.

О генетических отношениях иудаизма и гностицизма С.Н. Трубецкой — вернемся еще раз к этому вопросу — писал: «Разумеется, ортодоксальное иудейство оставалось чуждым учению об отпадении Софии или демиурга: это было учение гностическое, хотя и такое, которое могло возникнуть лишь на почве иудаизма, ибо, помимо иудеев, кто же мог знать о Премудрости, об архонтах, архангелах семи небес и о Боге закона?»[1]

Таким образом, гностицизм, по Трубецкому, возникает как проблема *перевода* языка одной религиозно-философской системы на образно-богословский язык другой, от первой весьма далекой. Главной проблемой еврейской апологетики в среде язычников-эллинов он называл отсутствие точек соприкосновения между религиозно-философским монизмом греков и единобожием израильтян. Национальное единобожие евреев грекам было чуждо, поэтому основной трудностью для них являлось «признание Бога Отца, Творца всего мира сверхчувственного и недосягаемого без признания посредствующих божественных сил и духов между Ним и человеком»[2]. Поэтому и первоочередной задачей иудейской философской апологетики в среде прозелитов стала *разработка рационального учения о Боге и о посредствующих силах*[3]. Требовалось, как предполагает Трубецкой, «различая между Богом и природой, найти посредство между ними»[4], что позволило бы представить ветхозаветную Божественную Премудрость в универсальном значении, как основу творения. Именно она посредствует между миром и Богом, «будучи орудием Его Промысла, источником Его всемогущего Слова»[5].

И уже в таком виде эллинистическая литература экстраполирует культ единого Бога в универсальном, всемирном, «космополитическом» нравственном значении, принимающем характер космического закона, «истинного логоса — нормы и смысла всего сущего»[6].

Поскольку наиболее убедительное выражение этих идей находится в Книге Премудрости Соломоновой, обращенной к эллинам, то именно ими воспользовался Филон, а в дальнейшем и христианская апологетика. Филон отделяет Логос от слова Ягве в Ветхом Завете. У него Логос является посредством между Вселенной и трансцендентным Божеством и служит органом универсального откровения. В Ветхом Завете же «слово

[1] *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 379.
[2] Там же. С. 125.
[3] См. : Там же. С. 126.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же.

есть конкретное личное откровение Ягве», в нем сказывается прежде всего Его живая *личность*.

Несколько позже Зеньковский[1] также отмечал, что именно у Филона учение о Логосе как посреднике между Богом и миром впервые встречается в законченной форме. Он есть «энергии Божии», творческий Разум, динамический центр всех действующих в мире божественных сил[2] и становится, таким образом, неразрывно связанным с темой космоса и с основной проблемой в понимании Логоса. Логос «соприсущ Богу» «как разум Божий... мысль Божия о мире» и в то же время имманентен миру как его «связь и закон», «субстанция мира» и даже то, что «энтелехийно» определяет его развитие[3].

У Булгакова в «Купине Неопалимой» Филон — предшественник арианской ереси. Поставленный платонизмом вопрос об отношении Бога и мира — и предварительно разрешенный как учение о демиурге в «Тимее», Филон применил к истолкованию Ветхого Завета, что вылилось у него в учение о λόγος ’ενδιαθέτος и λόγος προφορικός — имманентной Богу премудрости и «проявленном, орудийном слове», т.е. премудрости в творении (*1927; 262—263*). В последний период творчества Филон упоминается Булгаковым именно в данном аспекте, в связи с космологией апологетов. Они, стремясь «выявить силу Логоса в мире и человеческой жизни», не обошлись без Филона, с его «явным смешением или отождествлением предвечного Логоса и тварной Софии» (*1936; 9*). Опять же Арий «постулировал тварного посредника между Богом и миром» вслед за Филоном (*37*).

Переходя к вопросу об интересе Булгакова к гностицизму, отмечу, что рассмотреть его следует в несколько ином преломлении. Речь пойдет не столько о степени знакомства Булгакова с древним эзотерическим гнозисом, сколько о том, насколько он его усвоил в своей системе.

Вопрос о «гностицизме» софиологии Булгакова впервые был поставлен Е.Н. Трубецким. Едва только вышел из печати «Свет Невечерний», как уже в следующем, 1918 году прозвучал упрек: Булгаков-де «мыслит Софию *по-гностически*, изображая ее в виде самостоятельного эона»[4].

На чем основано это замечание Е. Трубецкого? Что значит «мыслить по-гностически»? Поскольку сам Трубецкой не предложил никаких аргументов, обосновывающих это утверждение, либо способов измерения «гностичности» тех или иных специально не гностических концепций,

---

[1] См. : *Зеньковский В.В.* Проблема космоса в христианстве // Живое предание. (Париж, 1937). М., 1997. С. 71—91.

[2] См. : Там же. С. 77.

[3] См. : Там же. С. 78.

[4] *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. С. 353.

оно остается лишь предположением, которое тем не менее дало повод, хотя и бездоказательно и неопределенно, но весьма настойчиво интерпретировать софиологию Булгакова как гностическое учение. Ведь именно гностический уклон был главным пунктом обвинений в ходе знаменитого парижского спора о Софии, он нашел отражение как в официальных церковных документах, так и в печатных выступлениях оппонентов о. Сергия. Удивительным образом обвинения в гностичности соседствовали с определением его системы как пантеистической, что является очевидным противоречием либо требует специальных пояснений (а их, естественно, не было)[1].

Эти обвинения и в настоящее время являются общим местом. Например, даже такой авторитетный исследователь, как В.К. Шохин, говоря о типологии гностической религиозности и включая в нее «помимо реалий индийских, античных (начиная с орфизма и пифагореизма), ближне- и дальневосточных (от гелиопольских до даосских эзотерических кружков) средневековую западную мистику, арабский суфизм и школы веданты», для полноты картины «прихватывает» «по пути многие течения уже совсем близкого нам по времени “неогностицизма” (теософия, антропософия и т. д.)», которые, как он полагает, находят «существенные аналогии в новейшей мысли (начиная с психоанализа К.Г. Юнга и софиологии С.Н. Булгакова...)»[2].

Замечу, кстати, что Е. Трубецкой не стал развивать гностическую тему, по-видимому потому, что он вовсе не сказал, что софиология Булгакова *есть* гностицизм. Он лишь отметил имеющийся в ней, по его мнению, оттенок, привкус гностицизма, некое гностическое умонастроение, причем, очевидно, имея в виду не исторический «классический» гностицим, а, во-первых, гностический аспект софиологии Соловьева, будто бы автоматически унаследованный Булгаковым, и, во-вторых, ее предполагаемую близость к так называемому неогностицизму — оккультным течениям, мода на которые распространилась в русском культурном сообществе на рубеже XIX—XX веков.

Поэтому принципиальным является вопрос: каковы признаки и параметры гностичности, которые дают возможность, будучи усмотрены в какой-либо системе мысли, квалифицировать ее как гностицизм. А также ведет ли отмеченное «гностическое умонастроение» непременно к гностицизму или лишь остается индивидуальной, скорее мировоззренческой

[1] См. : *Козырев А.П.* Гностическая тема в софиологических спорах 1930-х годов // Россия и гнозис : Материалы конференции. Москва. ВГИБЛ. 22—23 марта 2000 года. М., 2001. С. 100—112.

[2] *Шохин В.К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма. С. 204.

склонностью мыслителя видеть реальность в определенных тонах, которые другим могут казаться гностическими? Иначе говоря, что делает гностика гностиком?

Автор новейшего исследования вопросов гностицизма в отечественной науке отмечает: «Слово “гностический” было разобрано французским исследователем М. Тардье (*Tardieu M., Dubois J.-D.* Introduction à la littérature gnostique. T. I. Paris, 1986. P. 21—37), который выделил в нем восемь смыслов. 1. Эпистемологический смысл, идущий от Платона. 2. Прямой смысл, который Тардье относит к еретическому гносису или историческому гностицизму, развившемуся с I по V век на Востоке (Египет, Сирия, Аравия, Месопотамия) и на Западе (Италия, Франция — долина реки Роны) у раннехристианских писателей и в неортодоксальных христианских течениях. 3. Ересиологический смысл. 4. В описании Климента Александрийского. 5. У Евагрия Понтийского. 6. Эзотерический смысл. 7. Синкретический смысл. 8. Психологический (феноменологический, экзистенциальный) смысл»[1]. Автор далее делает характерное замечание: ни один из этих восьми смыслов не раскрывает специфику «гностического» в отдельности, но вместе они дают достаточно полное представление о гностицизме.

Е.А. Торчинов в предисловии к русскому переводу книги Ганса Йонаса (The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston : Beacon Press, 1958) перечисляет признаки гностицизма следующим образом (цитирую с сокращениями): «1. Установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся гностиками на “телесных” (соматики, гилики), “душевных” (психики) и “духовных” (пневматики). Из них только последним доступны тайны гносиса — высшего и подлинного мистического знания. 2. Весь видимый материальный мир — зло. Освобождение из темницы мира достигается через причастность божественному знанию (гносису) и через постижение природы собственного духа как частицы единственного истинного Бога — Абсолюта, Отца Нерожденного. 3. Чувственный мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте, или вторжения сил мрака в миры света. Отец Нерожденный являет себя в особых сущностях — эонах, образующих пары или четы (сизигии). Завершенность этих теофаний, эонов или сефирот образует божественную полноту (плерома). Гордыня или ошибка одного из эонов (обычно Софии) приводит к нарушению этой полноты, его

[1] *Родин Е.В.* Гностический этос и нравственная метафизика Л.П. Карсавина. Дисс. ... канд. филос. наук. Тула, 2006. [Электронный ресурс] / Режим доступа : http://www.ecclesia.relig-museum.ru/Rodin/rodin.htm

отпаду от плеромы и началу космогенеза в результате которого создается множество несовершенных миров. Низший из этих миров — наш материальный мир. 4. Мифологизм языка описания. Гностики предпочитают описывать как теософские таинства внутрибожественной жизни, так и процессы миропорождения и спасения не понятийным, а образным, мифо-поэтическим языком. В таком случае абстрактные сущности (например, эоны) персонифицируются и гипостазируются, превращаясь в некие божественные существа-личности. Понимая неописуемость мистического опыта, гностики пошли не по пути апофатики, чисто отрицательного описания Абсолюта, а по пути метафоризации описания, превращающегося в миф-символ, требующий не буквального понимания, но особой герменевтической процедуры усмотрения обозначаемого и невыразимого через обозначающее и фигуральное. 5. Представление о спасении как полном избавлении от материальности и уходе из чувственного космоса. Плерома стремится восстановить свою целостность, что приводит к появлению нового эона Иисуса или иногда двух — Иисуса и Христа. После того как все частицы мира покинут мир и вернутся в плерому, материя вновь окажется в состоянии аморфного хаоса и прекратит свое существование. Телесность Христа обычно считается гностиками призрачной (докетизм). 6. Спасение достигается через практику строжайшего аскетизма, преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия. Гностики занимались практикой заклинаний, участвовали в мистериальных ритуалах и склонны были к смешению эллинистических и христианских образов, ценя в них некое архетипическое единство. 7. Ведущее настроение гностицизма — чувство экзистенциальной разорванности человека, его затерянности в злом и чужом ему материальном мире, отгороженном сотнями небес и миров с их архонтами и демиургами от истинной родины человека»[1].

[1] *Торчинов Е.* Гносис и гностицизм (вступительное слово) // Йонас Ганс. Гностицизм (Гностическая религия). С. 5—7. СПб., 1998. Эти характеристики, более или менее варьируемые в разнообразных исследованиях, посвященных гностицизму, не вызывают никаких возражений. Однако поразительно, что даже те исследователи, авторитет которых в специальных областях общепризнан, в вопросе о «гностичности» софиологии Булгакова показывают поразительную неосведомленность. Так, Торчинов, говоря о гностических параллелях в русской мысли, «сообщает» читателю: «Последователь Вл. Соловьева, С.Н. Булгаков создает целую религиозно-мистическую систему софиологии, за что как ересеучитель и был лишен сана православного священника» (sic!). Непонятно также, каким (или какому) критериям гностицизма из перечисленных софиология Булгакова соответствует именно как пример нового гностицизма? Помимо «персонификации», которой одной конечно же будет маловато, единственное, что более-менее сюда

Еще один современный автор перечисляет характерные черты гностицизма следующим образом: «1. Трансцендентальная таксономия. В гностицизме вводится сложная иерархическая система эонов, престолов, начал, сил и ангелов, положенная в основу космогонии, антропологии и... сотериологии. По сути, каждый гностический эон может быть назван богом... гностиков (особенно ранних) нельзя признать монотеистами в строгом смысле слова. 2. Эзотерическая антропология, а именно разделение людей на гиликов, психиков и пневматиков... гностицизм автоматически становится элитарной доктриной избранничества... 3. Отрицание истин Ветхого Завета. В гностицизме иудейский Яхве не признается всемогущим и единственным Творцом и низводится до уровня демиурга, сотворившего материальный мир, который служит местом заключения во плоти человеческих душ. 4. Еретическая христология»[1], когда Христос мыслится небесным эоном, а человек-Иисус отличается от него

А.Л. Хосроев в своем известном исследовании раннего христианства поясняет генезис самого термина «гностицизм» следующим образом: «Только благодаря ересиологам мы знаем целую вереницу имен “ересиархов” и названий сект. Эта совокупность различных течений внутри и около христианства стала объектом серьезной критики со стороны Иринея Лионского, применившего ко всем этим с точки зрения церковного христианства аномалиям подлинного учения слова апостола Павла “лжеименное знание”, а с легкой руки науки нового времени большую часть этих учений, имеющих между собой бесспорное родство, стали называть собирательным термином “гностицизм”, который предполагает, что носители этих учений обладали (точнее, претендовали на обладание) неким сокровенным знанием. Как и всякое обобщение, это так же грешит недостатками»[2], кроме того, «даже сами полемисты иногда смутно представляли собой то, о чем писали»[3].

подходит, это, похоже, только «чувство экзистенциальной разорванности человека» (там же. С. 5).

[1] *Зорич Александр.* Как пали сильные (Краткий очерк эволюции римской религиозности. Ментальность римская и христианская). [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.zorich.ru/articles/b18.htm

[2] *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991. С. 40—41.

[3] Там же. С. 41. Примеч. 175. Последнее замечание, вкупе с общим осознанием софиологии Булгакова как некой неопределенной «аномалии» внутри православия, в точности характеризует отношение к ней таких, например, критиков, как архиеп. Серафим (Соболев). По данному параметру система Булгакова — действительно гностицизм...

Хосроев пишет далее, что вопрос о происхождении гностицизма остается неразрешенным, однако ответ на вопрос, является ли гностицизм действительно уклонением внутри христианства и, таким образом, христианской ересью или имеет другие корни, более ясен — он будет положительным либо отрицательным в обеих половинах вопроса для определенных групп текстов. В целом же, по мнению исследователя, принципиальной отличительной чертой, позволяющей опознать учение как гностическое, является его особый эзотеризм. А именно: явление гностицизма было идеологическим протестом отдельных личностей или групп против общеобязательной, исповедуемой всеми религии, попыткой создать собственную систему мысли, инициированной стремлением к постижению истины неординарным (мистическим) способом — «одним словом, речь идет о попытке создать некую над (вне) конфессиональную идеологию». Подобная религиозность была обусловлена необыкновенной сложностью духовного климата эпохи, она «возникала в различных культурных, этических и социальных сферах поздней античности, и, оставляя за "гностицизмом" право обозначать лишь вполне конкретные религиозные (внутри христианства) системы II в. н.э., важно отметить, что он коренился не в самом христианстве, а был лишь одним из способов понимания и толкования христианского учения»[1].

Обращаясь теперь к временам, более близким генезису софиологии как особого течения русской мысли, можно сказать, что типологически духовное состояние европейцев рубежа XIX–XX веков было весьма сходно с тем, что переживали люди поздней античности. Говоря об актуальности гностической тематики в современном мире, А.П. Козырев пишет (правда, имея в виду уже нашу современность, но эти слова вполне могут быть отнесены и к России начала XX века): «Это выражается и в немыслимой ранее свободе человека от традиций и регулирующих его этическое поведение ценностей, плюрализме идеологий и религий, расцвете самых диковинных форм теософской мистики и оккультизма... Мысль о взаимной враждебности мира и человека, растущее отчуждение от мира... находит поразительное созвучие в мироощущении гностических сект и их адептов»[2]. Гностическое философствование, продолжает исследователь,

---

[1] *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. С. 46.

[2] *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 12. Вспомним, с какой энергетикой и мрачно-экзистенциальным пафосом, несомненно выразив в нем основное умонастроение времени, в конце прошлого века Виктор Цой, продолжающий оставаться кумиром молодежи и в начале XXI в., пел: «Между землей и небом — война. И где бы ты ни был, чтоб ты ни делал, между землей и небом — война...»

находит удивительное повторение в нигилизме и, особенно, экзистенциализме как резко дуалистическом мироощущении: «Экзистенциалы и модусы существования человека в этом мире — тоска, тревога, отчаяние, забота, заброшенность — даже терминологически напоминают наименование страстей падшей Софии-Ахамот, из которых согласно этому мифу рождаются материальные стихии космоса»[1]. Автор говорит о силе гностической тенденции, которая теперь «весьма далека от круга раннехристианского гнозиса и включает в себя самые различные проявления мистицизма и оккультизма. Такие феномены современного сознания, как теософия Блаватской, рериховский синтез православия и буддизма, антропософия Штайнера... увлечение астрологическими учениями, сайентология Хаббарда, различного рода традиционалистские синкретические концепции... наконец, модернистское движение New Age могут быть расценены как... практически тождественные по сути формы нео-гностического сознания, выдающие себя за подлинную духовную традицию, но на самом деле варварски извращающие ее»[2].

В этом смысле особый интерес представляет комментарий к «Пистис София», помещенный в издании этого текста в журнале Е. Блаватской «Люцифер» в 1890—1891 годах. Приведу обширную выдержку из такого нетрадиционного в научной литературе автора, для того чтобы на этом фоне софиологическая концепция Булгакова выступила рельефнее. Ведь Блаватская как раз мыслила себя представительницей нового гностицизма, не просто усвоившего гностицизм старый, но прямо продолжающего древнюю эзотерическую традицию, хранящую гнозис — «истинное знание»[3].

«Первый и последний из женских эонов додекады — это соответственно Пистис и София... В “падении” Пистис Софии и ее освобождении Сизигием, Иисусом, мы видим вечно разыгрывающуюся драму страдающей и невежественной персональности, которая может быть освобождена и спасена лишь бессмертной индивидуальностью, или, скорее, своим собственным стремлением к ней.

---

[1] *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. С. 13.

[2] Там же. С. 14.

[3] В.К. Шохин так определяет данную позицию: «Гностико-теософская... экзегеза обнаруживает претензии на эзотерическое прочтение “истинного смысла” древних и новых авторитетных текстов, на те “ключи”, которыми можно открыть любую философскую дверь, как и тайники мировых религий, сокрытые от их собственных последователей» (*Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия... [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html).

Как премудрость была целью гнозиса, так и центральной точкой всего гностического учения был так называемый “Миф-София”. Ибо объясняем ли мы эту аллегорию с макро- или с микро-космической точки зрения, это всегда есть эволюция РАЗУМА, то, чему пытались научить нас посвященные древности. Эманация и эволюция махата в космогенезисе, и манаса — в антропогенезисе, всегда были предметом изучения Одной Науки. Местопребыванием Софии была Середина, между Верхним и Нижним мирами, в Огдоаде. Ниже располагался Хебдомад, или Семь Сфер, управляемых семью иерархиями правителей. Поистине “Премудрость построила себе дом и поставила его на семь столбов” (Притчи, IX, 1), а также: “Она становится на возвышенных местах, при дороге, на распутиях; она взывает у ворот при входе в город, при входе в двери” (там же, VIII, 2). Кроме того, София была посредником между Верхней и Нижней областями, и в то же самое время проецировала типы или идеи плеромы во Вселенную. Теперь о том, почему София, которая первоначально была пневматическим, или духовным существом, должна быть в Среднем пространстве, изгнанной из своей истинной обители? Таковой была великая тайна, которую пытались решить гностики. Опять-таки заметьте, что это “падение души” из ее первоначальной чистоты ввергают ее в страдания и несчастья, и проблема, которая всегда стояла перед гностическим учителями, была идентична с проблемой “страдания”, решение которой поставил себе целью Гаутама Шакьямуни. Кроме того, решения этих двух систем были одинаковы в том, что они видели причину страдания в неведении, и для его удаления указывали на путь самопознания. Разум должен был научить разум: “раздумье-самоанализ” должно было быть Путем. Материальный разум (кама-манас) должен был быть очищен и таким образом соединиться с духовным разумом (буддхиманас). На языке гностиков это выражалось в спасении Софии Иисусом, который освободил ее от ее неведения (agnoia) и страданий. После этого неудивительно, когда мы обнаруживаем, что София — рассматривать ли ее как единство или дуальность, или же как космический разум — обладает многими именами. Среди них можно упомянуть: Мать, или Всеобщая Мать, Мать Живого, или Сияющая Мать; Вышняя Сила; Святой Дух (все это с макрокосмической точки зрения); а также — Женское Левой Руки, как противоположность Христосу, Мужскому Правой Руки; Муже-женщина; Пруникос, или Похотливая; Матка; Рай; Эдем; Ахамот; Дева; Барбело; Дочь Света; Милостивая Мать; Супруга Мужчины; Открыватель Величайших Тайн; Сокрытая Мать; Та, кто знает Таинства Избранных; Святой Голубь, который дал жизнь двум Близнецам; Эннойя; Правитель; Пропавшая, или

Заблудшая, Овца, Елена. В валентинианской системе София рождает Христоса (так. — *Н.В.*) “с Тенью”»[1].

Учитывая все вышеизложенное, поставлю теперь вопрос следующим образом:

Можно ли с уверенностью утверждать, что Булгакову совершенно чужд интерес к космологическим приключениям Софии гностиков-валентиниан? Вот довольно характерный пассаж из его эстетических статей 1910-х годов — времени, когда первый вариант его софиологической концепции находится в процессе формирования. В заметках о творчестве Анны Голубкиной (1915), со значимым названием «Тоска», он пишет: «Существует таинственная связь между блаженством и мукой, радостью и просветленной скорбью. Эта очистительная тоска идет не из богоборчества, но, наоборот, рождается из чувства удаленности от Бога; это — чувство плененной и насилуемой женственности... Душа мира, которая принадлежит Небесному Жениху, насилуется князем мира сего. Но ему не дано ее растлить и до конца овладеть ею... хотя он держит ее в неволе, мучит и искажает. “Стенает и мучится вся тварь”, по слову апостола[2]... чая своего освобождения... На мир налегла тяжесть плотяности и тления, временности и бренности... Тяжелая дрема объемлет тварь... И, мнится, еще порыв, еще усилие, и — спадет уродливая пелена тления и просветится тварь во славе своей» (*1918, 39—46*).

В текстах этого времени, посвященных вопросам искусства, Булгаков не раз говорит о плененной твари, о томящейся и страждущей природной стихии... Однако если на этом основании присваивать Булгакову гностицизм, то его надо прежде присвоить апостолу Павлу... Кроме того, рассуждая таким образом, определенный «гностицизм» можно усмотреть и в некоторых формальных принципах искусства: светотеневые сочетания в живописи, распределения тяжести и силы сопротивления в архитектурных конструкциях, музыкальные кадансы, вызывающие переживания

[1] *Блаватская Е.П.* Пистис София / Предисл. Б. Зиркова // Блаватская Е.П. Скрижали Кармы. М., 1995. С. 162—164. В предисловии Зиркова читаем: «В 1890—1891 годах Дж. Р. С. Мид опубликовал в журнале Е.П. Блаватской “Люцифер” перевод на английский язык двух первых “книг”, то есть около половины текста “Пистис Софии”. Это был опять-таки перевод с латинского текста Шварца, и это был первый английский перевод, за исключением нескольких страниц, опубликованных во втором издании “Гностиков и их реликвий”. К тексту перевода в “Люцифере” прилагались объемистые комментарии». К сожалению, из этого предисловия совершенно непонятно, когда и при каких обстоятельствах Блаватская сделала свои комментарии, на каком языке они написаны и даже является ли их автором именно она.

[2] Эти слова взяты в качестве эпиграфа к статье.

последовательной смены напряжения и разрешения в особого рода эстетическом удовольствии, а также, например, психологическое состояние смены эмоций напряжения и катарсиса у театрального зрителя или даже спортивного болельщика...

Согласимся наконец, что процитированный отрывок действительно имеет легкую гностическую окраску, но не более того. В целом в своих текстах Булгаков проявляет редкостную незаинтересованность гностиками. Она простирается настолько, что, даже определяя себя как последователя ересиологов (в предисловии к «Трагедии философии»), Булгаков вовсе не ставит здесь своей задачей, подобно им, заниматься разоблачением гностиков и гностицизма — хотя бы в современных ему вариациях. Что касается действительных гностических параллелей у Булгакова, то о них можно, пожалуй, говорить отчасти в связи с его метафизикой пола[1]. Так, в «Свете Невечернем» Булгаков, говоря о распространенном среди гностиков андрогинизме, упоминает в этой связи «Евангелие Египтян» со ссылкой на «Строматы» Климента Александрийского.

Не остался без внимания Булгакова и другой крупнейший ересиолог, Ириней Лионский. В «Утешителе» он, основываясь на Irin. Haer., 1, 51, указывает, что термин ὁμοούσιος — единосущный — Троичного догмата имеет гностическое происхождение: он употреблялся гностиками-валентинианами по отношению к эонам, породившим Ахамот и Демиурга (*1936; 24, примеч. 1*).

Если же говорить о «Софии падшей», впервые упомянутой Булгаковым лишь в позднейшем «Агнце Божием», то никаких серьезных оснований искать источник ее появления у Булгакова именно из гностических текстов, на мой взгляд, не приходится. Для него София падшая — просто метафора, Булгаков связывает ее совсем с иными сюжетами. А именно с известными словами Достоевского о красоте. «Трагедия красоты, — говорит Булгаков, — самая интимная трагедия жизни падшего человека в падшем мире, трагедия падшей Софии». София-Ахамот офитов для Булгакова не более чем поэтически окрашенный образ стихии. Склонный к мистическому переживанию природы, в письме к Павлу Флоренскому он применил его для характеристики моря — софийного в своей светонос-

[1] Эту тему в последнее время обогатил ряд важных публикаций, открывающих Булгакова с новой и порой неожиданной стороны (см. : *Резниченко А.И.* «Я». К метафизике субъекта С.Н. Булгакова // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция. М., 2003. С. 218—251; *Козырев А.П.* Андрогин «на пиру богов» // Там же. С. 333—343; *Колеров М.А.* Заметки по археологии русской мысли // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002. М., 2002. С. 611—637), но я в своем исследовании не смогу уделить ей сколько-нибудь важное место.

ности, но полного бессильного и бесцельного психологизма в своей неспособности «найти форму, идею»: «Морское волнение есть дурная бесконечность, и дурная бесконечность есть существенно женское начало (Ахамот)» (*Переписка; 112*).

«Утешитель» и «Невеста Агнца» — это последние сочинения, где Булгаков несколько раз упоминает о лже- и анти-Софии, «Ахамоф» (*1936; 181*). После грехопадения ее подобием становится природа — вырываясь из-под власти человека, она предстоит ему «не как София, а лишь natura... стихийно хаотическая Ахамоф», «грозная своей мощью, обольстительная своей красотой и могучая своей жизнью сила» (*180—182*).

Отвечая на Указ митрополита Сергия, содержащего в том числе обвинение в гностицизме, Булгаков утверждает, что он «вообще никогда не имел вкуса к гностицизму и никогда не испытывал на себе влияние этих действительно полуязыческих, синкретических учений и всякого сродства с гностицизмом отрицаюсь»[1]. В «Агнце Божием» он сожалеет о том, что свою гениальную мысль о Софии как предвечном Человечестве Владимир Соловьев «замутил и извратил гностическими образами» (*1933; 144, примеч. 2*).

Что касается современного ему так называемого нео-гностицизма, то Булгаков несколько раз высказывается о нем на страницах «Света Невечернего» (упоминая при этом лишь имя Рудольфа Штайнера), выясняя гносеологическую ценность «оккультизма». Так называемое «духовное» или «тайное знание» он считает хоть и специфическим, но все-таки видом знания, однако его результаты совсем не те, что его адепты декларируют как свои цели. Как знание оно есть «*методически* совершающееся развертывание проблем, уточнение наблюдений, обогащение, усовершенствование, упорядочивание опыта» (*1917; 23*), но поскольку это знание, как и всякое вообще познание, имманентно миру, в нем невозможно встретить Бога, напротив, «в этом познании есть бесконечность — в религиозном смысле дурная, т.е. уводящая от Бога» (*24*). Поэтому оккультный путь глубоко отличен от пути религиозного познания, если не противоположен ему.

Есть, однако, за «оккультным мировоззрением», говорит Булгаков, и «великая правда» — и в этом аспекте оно имеет непосредственное отношение к Софии. Оккультизм имеет «великую правду» и «заслугу» в восприятии мира как идейного организма, «великой иерархии идейных существ», в которой он постигает «софийность мира» (*201*). В целом основная идея оккультизма, т.е. всеобщая одушевленность природы, «со-

[1] Цит. по : *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии, Премудрости Божией. София, 1935. С. 29.

вершенно правильна», поскольку оккультная философия через «постижение софийности мира» до некоторой степени дает возможность постигать и Софию (*196, примеч.***). Ложен же оккультизм лишь религиозно, а не по своим непосредственным задачам. Возможен и «правый оккультизм» — как «преизобильное восприятие софийности природы». Ложным «оккультный гнозис» становится тогда, когда он умышленно стремится отгородиться от Бога «софийностью мира» — когда под предлогом познания «софийной богонасыщенности твари» он забывает о Творце (*196, примеч.**),* насилует природу в «мистическом блуде» черной магии и язычества (*196—197*).

О каком оккультизме говорит здесь Булгаков? Он специально поясняет, что под оккультизмом в этом смысле понимает не новый «школьный» оккультизм и даже не, как можно было бы подумать, старый гностицизм, но тот древний оккультизм, «отразившийся в сказке, эпосе, фольклоре, верованиях и “суевериях”», который тождествен народному политеизму и, как его подлинная основа, получил спекулятивный расцвет в платоновском идеализме. Такой оккультизм есть «языческий природный политеизм», а заслуга его в том, что он представляет собой «религиозную перифразу учения о софийности мира» (*201*). Одушевляя природу и всю тварь, древний политеизм, убежден Булгаков, близок к христианскому мировоззрению в том смысле, что отвлеченные идеи философии он мистически прозревает как конкретное бытие иерархии существ, т.е. как живой организм.

Наконец, завершая этот раздел, замечу, что в булгаковских текстах мы не встретим практически ни одного чисто гностического определения Софии, если не считать таковыми «плерому» и «Мировую Душу» (см. приложение I). Впрочем, если верно, что «употребление гностической терминологии еще не делает философа гностиком»[1], то верно и обратное — неупотребление таковой еще не означает, что философ мыслит не «по-гностически». *Компетентные* (а их было меньшинство) критики софиологии — современники Булгакова (Николай Арсеньев, прот. Иоанн Шаховской) видели «гностицизм» «профессора протоиерея» Булгакова в нарушении границ, в бесцеремонном вторжении исследовательского ума в область невыразимого, во внесении философской методологии в область догматики, «в срывании покровов с апофатической тайны божества»[2]. Но здесь речь идет о гнозисе как о некорректно, с их точки зрения, используемом методе, но никак не об элементе или характере системы.

[1] *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. С. 207.

[2] [*Шаховской Иоанн, прот.*] Разговор семи православных о Софии. Берлин, 1936. С. 10.

Как пишет А.П. Козырев, «можно целомудренно и кротко стоять на пороге тайны, в притворе богословских систем, не решаясь ступить на порог. А можно дерзновенно пытаться проникнуть в творческий план Бога, созидая сложные космогонические модели, сотворяя мифологию под стать древним античным мифам и прийти тем самым к утонченно-рафинированному, "ученому", незнанию, замерев перед непостижимым во всеоружии антиномий. Второй путь — путь философа и гностика»[1]. Справедлив вывод исследователя: «Оправдание природы, твари, материи, просветленный космизм "софийных" работ отца Сергия Булгакова резко контрастирует с духом гностицизма»[2].

Еврейская мистическая традиция и софиология

Вопрос о влиянии еврейской мистической традиции на русскую философию часто является поводом для полемически острых оценок воззрений отечественных мыслителей и обвинений в их адрес — как правило при плохом знакомстве с существом проблемы, поскольку лишь в наше время она только еще становится предметом научных исследований. Пионерскими здесь являются работы К.Ю. Бурмистрова, исследовавшего «каббалистический комплекс» в метафизике Владимира Соловьева[3]. Обращаясь к вопросу о влиянии Каббалы на Булгакова, он отмечает, что по глубине и полноте знакомства с ней Булгаков превосходит других русских философов — не исключая самого Соловьева и Флоренского. В отличие от обоих — предшественника и друга, Булгаков, как считает исследователь, остался практически не затронут «позднейшими оккультными искажениями» Каббалы, представляя собой уникальный для XX века тип «классического христианского каббалиста»[4].

---

[1] *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. С. 200.

[2] Там же. С. 207.

[3] См. : *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. С. 7—104; *Он же.* Каббала в Русской философии: особенности восприятия и истолкования // Вестник Еврейского университета № 4 (22). М.; Иерусалим, 2000—5761. С. 37—70.

[4] Там же. С. 50. Полагаю, что «каббалистом», пусть даже «христианским» Булгаков все же не был, для него это слишком периферийная тема. К.Ю. Бурмистров имеет в виду традицию так называемой «христианской каббалы». Л.А. Тихомиров называл ее «европейской» Каббалой, в отличие от «еврейской»: «С тех же пор, как Каббала явилась открыто, она оказалась могущественной силой, воздействовавшей на умы христианского мира. Первым европейским каббалистом был уже Пико де Мирандола (1463—1494), изучивший Каббалу у евреев и

В целом соглашаясь с автором, ограничившимся в своих замечаниях о Булгакове-«каббалисте» «Светом Невечерним», отмечу, однако, что как сын своего времени Булгаков не был полностью отключен от интереса (пусть для него и маргинального) к оккультно-модернистским течениям (в частности, спиритизму, о чем есть замечания в его дневниковых записях). Однако, надо отдать ему должное, Булгаков ясно различал традиционные доктрины и их новейшие профанирующие прочтения. Положительно отзываясь, как мы уже видели, о «так называемом оккультизме», поскольку тот стремится постигнуть софийную закономерность сущего, Булгаков не приемлет, в частности, использование каббалистических мотивов в современной ему теософско-оккультной практике, называя его религиозно-опасным (*197*). Можно предположить, что элементом ориги-

распространивший знание ее среди народов Европы... Выработалась постепенно так называемая “европейская” Каббала, которую по разным тонкостям отличают от “еврейской”» (*Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997. С. 240). К.Ю. Бурмистров сообщает, что «центром этого движения стала во второй половине XV века созданная флорентийским аристократом Козимо Медичи Платоновская Академия во Флоренции. Его главными представителями были известный философ-неоплатоник Марсилио Фичино (1433—1499), который перевел с греческого языка на латынь корпус сочинений Платона, Плотина, некоторые неоплатонические и герметические тексты, и его ученик Пико делла Мирандола (1463—1494), “отец” христианской Каббалы. Именно делла Мирандола несет основную ответственность за резко возросший интерес к Каббале в эту эпоху... слова самого Пико делла Мирандолы: “Никакая наука не может лучше убедить нас в Божественности Иисуса Христа, чем Каббала”. Эта фраза вошла в число 900 тезисов, представленных Пико в 1486 г. для публичных дебатов в Риме, причем в числе этих тезисов 47 было взято непосредственно из каббалистических источников, а еще 72 являлись его собственными выводами из прочтения каббалистических текстов». Исследователь считает, что обращение мыслителей-христиан к Каббале было обусловлено тем обстоятельством, что ими «она воспринималась как традиция, передающая истинное Откровение, восходящее к Моисею, и отчасти просвечивающая в сочинениях пифагорейцев, орфиков и неоплатоников. Пико делла Мирандола и последующие христианские каббалисты видели свою задачу в том, чтобы устранить при помощи Каббалы все существенные разногласия между христианством, иудаизмом и исламом, выделить из этих религий, а также из греческой мудрости искры Божественного откровения и создать новую религию, которую делла Мирандола называл “универсальным христианством”. Эта новая религия рассматривалась вовсе не как какое-то новшество, но как утраченная первоначальная традиция. Вера в такую первоначальную традицию (prisca theologia) является одним из главных мотивов, определивших отношение к Каббале в последующие века» (*Бурмистров К.* Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV—XIX вв.) // Труды Второй молодежной конференции СНГ по иудаике. «Тирош». Серия «Judaica Rossica». Вып. 2. М., 1998 / [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.jcrelations.net/ru/?item=2715

нальной каббалистики, нашедшим параллели у Булгакова, в частности в его представлениях об онтологической природе иконописи (наряду с учением о Небесном Человеке), является мистическая трактовка еврейской азбуки. Буквы еврейского алфавита, которые в Каббале понимаются как элементы творения мира, Булгаков понимает как аналогии «запредельных сущностей вещей» — идей Платона, энтелехий Аристотеля, чисел Пифагора (*1917; 190, примеч.**).

В «Философии имени» Булгаков продолжит эту тему, предполагая правоту каббалистического понимания самостоятельной сущности букв как «сил, из которых создан мир» и даже утверждая, «что буквы или голосовые звуки действительно выражают некоторые первоначальные космические качества, как краски, ритмы... как числа, быть может, как и другое... в этом мы совершенно не можем сомневаться» (*1953; 61*).

Каббалистической премудростью Булгаков занимался в пору своего интереса к мистическим и оккультным учениям, который сложился у него под влиянием о. Павла Флоренского. В письме к последнему от 26 апреля 1914 г. (Москва) он пишет: «Проглотил привезенный Вами том Каббалы с великим увлечением», добавляя, с сожалением, что надлежащего понимания «буквы» этой книги, т.е. «основного», он не обрел. Булгаков просит также при ближайшей возможности послать нужную ему часть (Zohar, III, 288 «и около этого») (*Переписка; 87*) чтобы успеть прочитать как можно больше до своего отъезда в 20-х числах мая в Крым. Он также замечает, что при чтении «не раз поражался не только Розановскими мотивами, но и Шмидтовскими созвучиями» (*88*). Усмотрение сходства Каббалы с идеями таких разных авторов, как В.В. Розанов и А.Н. Шмидт, объясняется тем, что у Булгакова в этот период складывалось собственное учение о мистике плоти и о поле в человеке.

Позже, в «Свете Невечернем», Булгаков заметит: Каббала «насквозь пропитана полом» (*1917; 252*). В этом сочинении Булгаков высоко оценивает учение Каббалы, смело используя соответствующую терминологию, и посвящает Каббале специальный экскурс в отделе «Божественное Ничто». Здесь он, указывая немецкие и французские переводы, по которым изучал Каббалу, называет «драгоценным вкладом в европейскую литературу» (*120, примеч.**) шеститомный французский первод Жана де Паули. Именно по нему Булгаков знакомился с текстами «Сефер Йецира» и «Начало Зогара» (о них и идет речь в письме к Флоренскому)[1].

[1] Sepher ha-Zohar (Le Livre de la Splendeur). Doctrine esoterique des Israelites, traduit par Jean de Pauly. Paris, 1906—1911. Т. 1—6. По этому переводу в начале XX в. Каббалу читало большинство европейских интеллектуалов, включая русских. С высоким мнением Булгакова о переводе Паули не совпадает оценка современ-

Каббалистический экскурс представляет собой в целом собрание цитированных отрывков из этих переводов, почти что без всяких комментариев[1]. Здесь приводятся основные определения «абсолютного Ничто» — en-soph[2] из книги Зогар — те, которые касаются его раскрытия в мире. Это, так сказать, несколько «слоев» мудрости: «глубоко скрытая мудрость» эн, таинственная мудрость-хокма второй сефиры, глубоко скрытая мудрость-кефер, никогда не скрываемая мудрость — эн-соф. Высшая мудрость Главы глав «носит имя высшего Мозга», но еще выше — таинственная невидимая Мудрость всех других мудростей, Глава всех Глав (*120—122*).

ных специалистов в области иудаики. Так, Г. Шолем, называя перевод «фантастическим» и «полным фальсификаций», полагает, что переводчик с Каббалой был, в сущности, незнаком (см. : *Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. N.Y., 1991. P. 298)

[1] Это, кроме указ. изд. : *Bischoff Erich*. Elemente der Kabbalah, I Theil, 1913; *Он же*. Die Kabbalah, 1903; *Franck A*. La Kabbale. Paris, 1843; Das Buch der Schopfung, hrsg. von Lazarus Goldschmidt. Frankfurt, 1884; а также цитаты, приводимые М. Муретовым в кн. : Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием в греческой философии и иудейской теософии. Вып. I. М., 1885.

[2] На двух страницах текста экскурса Булгаков дает четыре варианта написания этого термина: *en-soph*, эн-соф, Ayn-Soph, *Эн-соф*. Именно так я и даю их в цитатах и не занимаюсь специально рассмотрением специфики и особенностей употребления этих вариантов. То же самое можно наблюдать и в отношении других понятий: Шехина — *Шехина — шехина*, Зогар — *Зогар*, Каббала — каббала — *каббала* и др. У меня, к сожалению, не было возможности проверить, что здесь принадлежит автору, а что редактору. В издании В.В. Сапова это разнообразие никак не оговаривается (в отличие, например, от публикации «Трагедии философии», где издатель специально оговаривает, что четыре варианта написания Я, *Я*, я, *я* использованы в соответствии с авторским текстом). Для булгаковских текстов такой разнобой в использовании строчных и прописных букв типичен и далеко не всегда содержателен. Хотя не отрицаю, что в следующей, например, фразе «Света Невечернего»: «*Мужчина имеет в своей жене саму Шехину*» (*253*) — правописание может быть весьма важной деталью, особенно если сопоставить ее со следующим чуть ниже абзацем: «Бог открывается в Софии и через Софию, которая, женственно приемля это откровение, есть “слава Божия” (*шехина* Каббалы). София есть женственное начало, приемлющее силу Логоса, и это единение описываетсяся в Слове Божием как “брак Агнца”. Вот на какую священную тайну указывает ап. Павел» (*254*). Об особенностях булгаковского правописания см. : *Резниченко А.И.* «Я». К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20-х гг. // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция С. 218—250; *Она же*. «Свет Невечерний» С.Н. Булгакова: правописание и его смысл // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002. С. 601—610.

Бог выше всех миров, выше всех эманаций, недоступен в своем существе, не имеет никакого образа или уподобления, непознаваем даже для ангелов и т.д. Даже сефиры — лучи, энергии Божества «не могут понять бесконечного Эн-Соф».

Булгаков заключает: «Окончательное суждение об Эн-соф, выражает ли оно трансцендентную сущность Бога или лишь момент его нераскрытости в творении, чрезвычайно затруднительно», поскольку учения Каббалы с трудом поддаются окончательным формулировкам. Владимир Соловьев, например, неправомерно «характеризует трансцендентное абсолютное» с помощью этого каббалистического понятия, а приравнивая его «без всяких объяснений к первой ипостаси, он дедуцирует рационально его отношение к миру» (*129*), недостаточно различая или даже смешивая (*130*) непостижимого Бога апофатического богословия и Бога, раскрывающегося в мире.

В каббалистическом учении Булгаков усматривал не только влияние «исконного иудейского вероучения», т.е. «иудейского трансцендентного монизма», но «двойственность и нерешительность» неоплатонического «религиозного монизма», склонного к сближению понятия Эн-Соф с плотиновским Ἕν (*136*). В свою очередь каббалистическую космологию как «своеобразно излагаемое учение о софийности мира» Булгаков считает вариантом платонизма — причем вариантом, существенно приближающимся к христианству, поскольку оно развивает ветхозаветное учение о Софии (*190, примеч.**). В частности, он приводит следующую цитату из книги «Зогар», представляющую собой комментарий к Быт 1: 1. Здесь начало-берешит «означает хокма (премудрость, вторая из трех высших сефир), это значит, что мир существует через высшую и непроницаемую тайну хокмы» (*192*) — и тут же, через запятую после окончания цитаты: «“хокмы”, т.е. Софии»!

В мире присутствие Бога обнаруживается посредством Шехины, которой Бог его создает и хранит. К этому понятию Булгаков вернется в разделе «Человек», где София, «слава Божия» и есть шехина Каббалы (*254*). Каббалистическая София-Шехина интересует Булгакова главным образом в связи с его метафизикой пола и учением о Небесном Человеке. Изначально природа человека есть муже-женская, не разделенная на полы. Каббала объясняет ее как соединение души, исходящей «из высшей области», женского духа и низшего умного духа, мужского (*252*). При схождении на землю они вселяются в два разных тела, соединяющихся в браке. (*257, примеч.**).

В браке, продолжает, комментируя, Булгаков, «предощущается» данное в норме творения «духовно-телесное соединение двух в одну плоть»,

брачный «экстаз плоти», хотя и отравленный грехопадением, «эзотерическая мудрость каббалы связывает с экстазом восхождения в горний мир, общение с Шехиной» (*258*). Поэтому Каббала говорит, что «мужчина имеет в своей жене саму Шехину, вернее, имеет двух подруг: небесную и земную... эта есть образ той...» (*253*).

И надо сказать, что от этих представлений Булгаков не отказывается и через двадцать лет, в «Утешителе»: «Софийный дух человека является мужеженственным андрогином.... И эта андрогинность есть полнота образа Божиего в человеке» (*1936; 232*).

Наконец в «Невесте Агнца» мы видим краткое и последнее упоминание о каббалитсическом Небесном Человеке в связи с размышлениями Булгакова о двух творениях и «Шестодневе». Многообразие творения иерархично и замкнуто на человеке, который есть «Вселенная», «Адам-Кадмон, все собою связывающий и в себе содержащий» (*1945; 76*).

Учения о Софии Премудрости в раннем христианстве, патристике и схоластике

Премудрость у апологетов. Иустин Мученик первым из философов увидел в христианском Откровении высшее выражение Божественной Мудрости, доступной человеку, и единственно истинную философию. К Премудрости он обращается в полемике с Трифоном Иудеем, где она понимается как онтологическое начало тварного мира, «то поистине происшедшее от Отца порождение, которое прежде всех тварей было с Отцом... это самое порождение, называемое у Соломона Премудростью, рождено Богом и как начало прежде всех тварей»[1]. Ее свойства — рожденность («Бог родил из Себя Самого некоторую разумную силу»[2]), та многоразличность, о которой говорит апостол (она «от Духа Святого называется также славою Господа, то Сыном, то Премудростью, то ангелом, то Богом, то Господом и Словом»[3], причем «имеет все эти названия и от служения Своего воле Отеческой и от рождения по воле Отца»[4]. Это «Бог, Сын, рожденный прежде всех творений»[5], который у пророков назван «Ангелом великого совета, у Иезекииля — Мужем, у Даниила — подобным Сыну Человеческому у Исаии — Отроком, у Давида — Христом и достопокланяе-

[1] *Св. Иустин, философ и мученик.* Сочинения. М., 1995. С. 235.
[2] Там же. С. 232.
[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.

мым Богом, у многих Христом и Камнем, у Соломона — Премудростью, у Моисея — Иосифом, Иудою и Звездою, у Захарии — Востоком и еще у Исаии — Страдальцем, Иаковом, Израилем, Жезлом, Цветом, Камнем краеугольным и Сыном Божиим»[1]), изоморфность твари («не видим ли подобное этому и в нас самих? Произнося какое либо слово, мы рождаем его, но не чрез отделение, так чтобы уменьшалось слово в нас, когда мы его произносим. Подобным образом, мы видим от огня происходит другой огонь, но так, что не уменьшается тот, от которого он возжен, а остается тем же, тогда как и возженный от него действительно существует и светит, без уменьшения того, от которого возжен»[2]).

В свидетели себе Иустин призывает само Слово Премудрости, «то Самое, Которое есть Бог, рожденный от Отца всего, Слово и Премудрость и Сила и Слава Родившего», говорящее «чрез Соломона от века», и цитирует Притч 8: 22—33[3].

Более развернутые учения о мудрости мы находим в космологии Тертуллиана и Оригена. В ряде антиеретических сочинений Тертуллиан говорит о мудрости (sapientia, sophia) как о материи. Сама философия есть «материя языческой мудрости» — «безрассудная толковательница Божественной природы»[4]. Все ереси, по Тертуллиану, «получают подстрекательство» именно от философии — отсюда «эоны, какие-то неопределенные формы и троичность человека» у платоника Валентина, материально-телесный бог-логос Зенона и стоиков, напоминающий огненного бога Гераклита и т.д.

Далее, сама Божественная Мудрость есть некая имеющаяся у Бога материя, противоположная материи космоса. Опровергая мнение о вечности материи, в качестве авторитетного подтверждения своих положений Тертуллиан обращается все к той же «космологической» восьмой главе Притчей Соломоновых: «Мудрость — вот материя, достойная и удобная для сотворения мира. Она есть у Бога и есть единственная, кто познал мысль Господа»[5]. Мудрость есть Дух — «источник и начало всего, истинная материя всех материй: не подверженная тлению, не меняющая своего состояния, не мечущаяся в суете, не безобразная видом, но родная, собственная, упорядоченная и подобающая, в которой Бог вполне мог иметь нужду, нуждаясь все же в собственном, а не в чужом». Мудрость Божия

---

[1] *Св. Иустин, философ и мученик*. Сочинения. С. 232.

[2] Там же.

[3] См. : Там же.

[4] *Тертуллиан*. О прескрипции. [Против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 109.

[5] Там же. С. 142.

«рождена и сотворена» — для Тертуллиана это одно и то же, поскольку ничего нерожденного и несозданного, кроме Самого Бога, нет. Бог для творения мира «зачинает и рождает ее в Самом Себе». Как мысль Бога, она есть Слово Божие, которым все творится и приводится в порядок. Она «начинает действовать в уме Бога» именно в тот момент, когда Бог решает приступить к творению мира. Причем рождение Сына — Единородного и Первородного[1], но все же «помощника и посредника»[2] — мыслится Тертуллианом как некое овеществленное исхождение — едва ли не как «выделение» — Божества: Слово изрыгается Богом (Пс 45: 2)[3]. Отсюда Тертуллиану в борьбе с вечностью материи не остается ничего другого, как мыслить Начало (Быт 1: 1) не субстанциально (т.е., в его понимании, материально и телесно), а только хронологически и динамически — именно как начинание, начало действия. Допусти он обратное, получится, что Бог творит мир в уже существующем параллельно вечном начале — материи. «В начале» и сначала — «впервые» — Бог творит Мудростью и в Мудрости, из ничего[4].

Итак, Богом «вначале была создана Премудрость, начало путей к делам Его. Затем появилось Слово, через Которое все было создано и без Которого не было создано ничего»[5]. Мудрость, в конце концов, есть первая из сил, «великих способностей» Бога — вслед за ней идут Сила, Разум, Слово, Дух, Могущество. Кроме того, в космологии Тертуллиана вслед за рождением или произведением Премудрости находится место и для духа-посредника — «распорядителя, вдохновителя и животворителя Вселенной»[6].

Обратимся теперь к учению о Премудрости у Оригена, именно к его толкованию Притч. 8: 22. «Единородный Сын Бога есть Премудрость Его, существующая субстанциально», — или, в терминах доникейской христологии, ипостась. В отличие от тертуллиановской трактовки рождения Сына во времени, у Оригена «Бог Отец никогда, ни на один момент не мог существовать, не рождая этой Премудрости»[7] — «Он всегда был Отцом и рождал Сына и имел Премудрость»[8].

В Премудрости изначально предначертано все творение, она содержит в Себе начала, формы, виды — и именно в этом смысле говорится, что она

[1] См. : *Тертуллиан*. Избранные сочинения. С. 142.
[2] Там же. С. 146.
[3] См. : Там же. С. 142.
[4] См. : Там же. С. 144—145.
[5] Там же. С. 159.
[6] Там же. С. 152.
[7] *Ориген*. О началах. Самара, 1993. С. 48.
[8] Там же. С. 49.

«сотворена началом путей Божиих». Сын Божий, Слово и Премудрость, отпечатленный образ сущности и ипостаси Отца, уничижает Себя, открывая творению возможность через Себя познавать и постигать Бога[1]. Мудрые мудрствуют не иначе как через Премудрость, и для них возможно движение наверх — посредством Премудрости и через Премудрость. Они могут восходить «на высшие ступени совершенства, посредством участия во Христе как Премудрости, знании и освящении»[2]. В Премудрости Бог снисходит — через Премудрость к Богу восходят: используя известный пример Оригена, этот путь можно назвать поступенным продвижением «от статуи к статуе» — от меньшей к большей, чьим полным подобием, кроме размеров, является первая.

Для Оригена Премудрость есть, вслед за Прем 7: 25—26, «некоторое испарение первой, нерожденной силы Божией, от нее получающей свое бытие»[3], истечение или излияние славы Всемогущего, сила от силы, исходящая мощь, имеющая собственную ипостась. Посредством этой мощи, через Христа-Премудрость «Бог владычествует над всем»[4], управляет всеми разумными субстанциями[5].

Библейская экзегеза Софии Премудрости в богословии Афанасия Александрийского. Как уже было замечено выше, в эпоху тринитарных споров библейским учением о Премудрости обосновывали свою позицию сторонники Ария. Поэтому о Премудрости так много пишет вступивший с ними в полемику Афанасий Александрийский. Для обеих борющихся сторон совершенно несокрушимой являлась тождественность Сына и Премудрости, основанная на слове апостола Павла (1 Кор 1: 24): *Христос Божия сила и Божия премудрость*.

«Сын, Слово, Премудрость» — для Афанасия Александрийского имена неразделимые. «Слово и Премудрость суть наименования только Сына»[6] ,— говорят ариане.

Афанасий утверждает, что «в безумной ариевой мысли» разделяются «иная собственная в Боге премудрость, и иная, о Которой говорит Апостол». Соответственно, согласно Афанасию, Арий заявляет, что Сын был сотворен Богом как посредник и наименован Словом и Премудростью по причастию божественной первой премудрости. Говоря так — что «есть другая Отчая премудрость, а Христос по примышлению, по причи-

[1] См. : *Ориген*. О началах. С. 53.
[2] Там же. С. 67.
[3] Там же. С. 56.
[4] Там же.
[5] См. : Там же. С. 95.
[6] *Афанасий Александрийский*. Творения : В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 419.

не словесных тварей, именуется Словом и Премудростью», — еретики, делает вывод святитель, ведут дело к тому, что «Премудрость введена в бытие премудростью» и что Сын сотворен сыном[1]. Афанасий приравнивает это положение ариан к манихейскому дуализму. К тому же эта производная Премудрость толкуется у них в гностическом духе — Христос становится Премудростью в результате приобретения божественного гнозиса-знания[2].

Однако «не было премудрости, произведшей Премудрость» и Сын, Слово и Премудрость, — «не второй после иной премудрости, но единственный»[3]. Глава 8 Притчей Соломоновых, а именно сказанное от лица Премудрости *Господь созда Мя* (Притч. 8: 22), для ариан служило одним из главных аргументов в пользу тварности Сына. Для Афанасия это же изречение отнюдь не повод произвести, казалось бы, напрашивающееся разделение Сына и Премудрости, но сильный полемический ход против тварности Сына. «Созданная Премудрость» относится к *человечеству* Христа: «ибо *Слово плоть бысть* (Иоанн. 1: 14)... облекся Он в наше тварное тело»[4]. В «Изложении веры» Афанасия Великого это положение выражено с не оставляющей никаких сомнений отчетливостью: «ничего нового не создано в жене, кроме Господня тела, рожденного от Девы Марии... как и в Притчах от Лица Иисусова говорится: *Господь созда Мя начало путей своих в дела Своя*; не сказано же прежде дел *созда мя... В начало путей* создан господний человек, которого явил нам Он во спасение... нечто телесно видимое; и это есть Господний человек... Произведение и тварь есть тело, которое нас ради понес на Себе Господь... хотя Слово — прежде нас и прежде всякой твари, и было, и есть Отчая Премудрость»[5].

Эта мысль на все лады неоднократно повторяется св. Афанасием в разных антиарианских сочинениях. Вот только один из многих примеров: «Говорится, что создан, но — когда стал человеком; потому что это — свойственно человеку... Господь, всегда сый, впоследствии, при скончании веков, стал человеком, и будучи Сыном Божиим, соделался и сыном человеческим... восприял на Себя тело от Девы Марии... приняв на Себя тело, говорит о Себе: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя*»[6].

---

[1] *Афанасий Александрийский*. Творения. Т. 2. С. 29.
[2] Там же. С. 298.
[3] Там же. Т. 1. С. 468–469.
[4] Там же. С. 418.
[5] Там же. Т. 2. С. 264–267.
[6] Там же. С. 189–190.

Кроме того, Афанасий делает тонкое различение: «Не одно, как знаете, значение слова: “*созда*”, и “создать” не то же самое, что “сотворить”». Поэтому *созда* Притч 8: 22 означает «*поставил* над делами»[1]. В этом значении *созда* Притч 8: 22 сходно, по мысли Афанасия, с тем же определением, что и в Притч 9: 1 *Премудрость созда Себе дом*: «Явно же, что дом Премудрости есть наше тело, какое восприяв на Себя, соделалась Она человеком»[2]. Поэтому «не Себя называет Он тварью, но Свое человечество, которому и свойственно быть созданным»[3]. Наконец, *созда Мя начало путей в дела Своя* означает не начало бытия, но домостроительство о делах Слова воплощенного[4]. Следующий же стих, читаемый *прежде век основа Мя,* относится к основанию творения Словом. *Основа*, говорит Афанасий, означает следующее: «Меня — Слово — обложил земным телом»[5]. Мир созидается и основывается Премудростью (Притч 3: 19 — *Господь Премудростию основа землю*), соответственно Премудрость «основана в нас, чтобы соделаться... основанием новой в нас твари»[6].

Таковы у Афанасия в целом характеристики Премудрости в онтологическом и космологическом аспектах. Что касается Премудрости как гнозиса[7], то Премудрость-знание есть «начаток боговедения», отпечаток или «образ образа»[8] истинной небесной Премудрости. Поскольку, как было сказано, нет Премудрости «иной и иной», то Она есть Слово, Сияние и Образ (начертание) Отца, «о Котором и чрез Которого Отец» творит, открывает Себя и познается[9] «посредством образа Своего в тварях»[10]. В Сыне-Слове, Отчей Премудрости «Отец открывается, познается и зиждется, без Него же Отец не творит ничего»[11]. Отчее Слово и Отчая Премудрость есть источное Слово и источная Премудрость, — равно как и Сила, Истина, Правда, Добродетель, Отпечатление, Сияние, Образ, — снисходящие к тварям, которые приобретают мудрость — «умудряются» — и

---

[1] *Афанасий Александрийский*. Творения. Т. 1. С. 435.

[2] Там же. Т. 2. С. 320.

[3] Там же. С. 323.

[4] См. : Там же. С. 331.

[5] Там же. С. 359.

[6] Там же. С. 357.

[7] Гностицизм и гнозис, разумеется, вовсе не тождественные понятия, различие здесь очевидно, и я не буду на нем останавливаться. В раннем христианстве понимание Христа как истинного гнозиса было весьма распространено (например, Игнатий Богоносец и др.)

[8] Там же. С. 366.

[9] См. : Там же. С. 197—198.

[10] Там же. С. 368.

[11] Там же. Т. 1. С. 432.

именуются мудрыми по причастию к Премудрости[1]. Познающие же Премудрость «познают, что подлинно сотворены они по образу Божию»[2].

В «Слове первом на ариан» Афанасий называет также Сына-Слово «небесным Человеком», отличным от всех, происходящих от первого человека — Адама[3]. В другой антиарианской речи, посвященной Воплощению, Афанасий высказывается совершенно «по-булгаковски»: «Слово прияло на Себя плоть от земли, имев матерью по телу, вместо невозделанной земли, Марию»[4] — и называет Сына единородной Премудростью и *сущностью*[5].

Свт. Григорий Палама о «внешней мудрости». Хронологический перерыв длиной в тысячелетие в представленном здесь обзоре святоотеческой софиологии обосновывается просто: отсутсвием таковой. Можно было бы, конечно, пойти по пути выискивания упоминаний о Премудрости и фрагментов, касающихся толкования соответствующих библейских текстов в сочинениях отцов Церкви. Но я большого смысла в этом не вижу (отчасти этот вопрос будет рассмотрен ниже, в разделе посвященном иконографии Софии Премудрости). Обращение к св. Григорию Паламе, который в этом смысле вовсе не является исключением, продиктовано исключительно тем значением, которое он имеет в генезисе софиологической мысли Булгакова. Несовпадение его «софиологии» и того, что считал паламитской софиологией Булгаков здесь явно как нигде. Поэтому я остановлюсь на соотвествующей теме у Паламы лишь самым кртаким образом. Размышления св. Григория Паламы о мудрости Божественной и человеческой носят полемический характер — ими открываются его «Триады в защиту священнобезмолвствующих». Паламитский ответ на вопрос «для чего и до каких пор полезно заниматься словесными рассуждениями и науками», направлен против высокоумных мудрецов, которые, охотясь за внешней ученостью и восхваляя мирское знание, воображают, что обрели Божественную мудрость. Между тем, они заблуждаются, ибо «знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»[6]. Вся эта часть «Триад» представляет собой апологию Божественной Премудрости и отвержение «внешней учености», от Платона до «нынешних мудрецов», под которыми имеет-

[1] См. : *Афанасий Александрийский*. Творения. Т. 2. С. 189—190.

[2] Там же. С. 365.

[3] См. : Там же. С. 234.

[4] Там же. С. 270.

[5] См. : Там же. С. 323.

[6] *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 18.

ся в виду главным образом Варлаам Калабрийский. Мудрости не было у язычников и нет у их современных наследников. Однако это не значит, что ее нет «в исследуемом ими творении»[1]. «Мирская мудрость», исследуя природу чувственно постигаемых вещей, приходит к «недостойному представлению о Боге»[2], возводя ее «в положение господства»[3]. Между тем «можно не только безопасно, но с великой пользой для души видеть мудрость Бога в Его творениях»[4], надо лишь «убить змия», т.е. «философское высокомерие» во внешней мудрости, дабы с ее помощью «естестственным путем подвигать душу к постижению Божьих творений»[5].

Однако истинное богомудрие, говорит Палама, есть не природный, а божественный дар, философия же, как «внешняя» или «плотская» мудрость, существовала и до Христа, однако невозможно через философию обновиться до Христа [6], ибо «если истинный философ восходит к Виновнику [сущего], то не восходящий не истинен[7]». Ведь совершенно ясно, что «не знания внешней науки спасают и очищают познавательную часть души, уподобляя ее божественному первообразу», а Тот, «Кто снимает грех с мира и дает мудрость истинную и вечную»[8].

Софиология в западной патристике и схоластике. Августиновская экзегеза Премудрости выдержана в духе христианского неоплатонизма и вполне могла бы, с ее космологическим иллюминизмом, «вписаться» в концепцию самого Булгакова, как она складывается после «Света Невечернего». Так, Августин пишет, что «вечная и неизменная, не созданная, а рожденная Премудрость переносится в духовные и разумные твари, а также и в души преподобных (Прем 7: 27), чтобы они, просвещаемые [Ею], могли сиять, тогда в них открывается некое светлое настроение духа, которое и можно принять за создание того света, когда Бог изрек: *да будет свет*, если только уже была духовная тварь, которая обозначена именем неба в словах Писания: *в начале сотвори Бог небо и землю*, — небо не телесное, а бестелесное небо телесного неба, стоящее выше всякого тела не пространственным расстоянием, а возвышенностью природы»[9].

---

[1] *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 29.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 30.

[4] Там же. С. 33.

[5] Там же.

[6] См. : Там же. С. 34.

[7] Там же. С. 28.

[8] Там же. С. 35.

[9] *Августин Иппонийский*. О книге Бытия, буквально // Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 7. Киев, 1893. С. 177.

У Августина «рожденный от Бога свет есть сама Божественная Премудрость» — Свет, формообразующее мировое начало: «Разумная природа становится бесформенною, если она не совершенствуется, обращаясь к Божественному Слову. Почему сказано, что Дух Святый носился над водою, прежде чем сказано, что Бог изрек слова: Да будет свет. Ибо Слово-Сын не имеет бесформенной жизни: для Него не только быть то же, что жить, но и жить то же, что жить премудро и блаженно. Напротив, тварь, хотя бы даже и духовная, мыслящая или разумная, которая, по-видимому, более близка к Слову, может иметь жизнь бесформенную; потому что для нее как быть не то же, что жить, так и жить не то же, что жить мудро и блаженно»[1]. Бесформенной тварь бывает тогда, когда живет не по Премудрости — т.е. неразумно, «напротив, форму она получает тогда, когда обращена бывает к неизменному свету Премудрости, Слову Божию. Она от Него получает бытие, чтобы быть и жить так или иначе, — к Нему обращается, чтобы жить мудро и блаженно»[2].

Премудрость, будучи вечной и неизменной сама в себе, есть «начало твари» и «никогда не перестает сокровенным вдохновением призывания говорить с той тварью, для которой оно служит началом, чтобы она обращалась к Тому, от Кого происходит, потому что в противном случае она не может быть образованною и совершенною»[3].

Соответственно тварь «созерцанием истины... выслушивает не временным образом, а мысленно напечатленные в ней непреложною Премудростью Божиею идеи, как бы доступные ее пониманию изречения, сообщает тому, что ниже ее... Если же свет, о котором раньше всего сказано: да будет, и бысть, надобно понимать так, что ему принадлежит первенствующее место среди твари, то он сам представляет собою разумную жизнь, — жизнь, которая расплывалась бы бесформенною массою, если бы не была обращена к Творцу для просвещения; когда же она была обращена к Нему и просвещена Им, произошло то, что сказано в Слове Божием: Да будет свет»[4].

В «Исповеди» Августин, продолжая толковать Мудрость как некий формообразующий Свет, совершенно однозначно понимает Ее как Вторую Ипостась. Обращаясь к экзегезе Премудрости, Августин так толкует Прем 11: 18: «Ты же, Господи, создал мир из материи бесформенной»[5].

---

[1] *Августин Иппонийский*. О книге Бытия буквально. С. 159.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 160.

[4] Там же. С. 165.

[5] *Августин Аврелий*. Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонийского. М., 1991. С. 312.

Бесформенная материя это некоторое «ничто, которое есть нечто», созданная «в начале» земля безвидная и пустая. Ее оформляет Мудрость — поскольку Бог «создал нечто из “ничего”, Началом, которое от Тебя, Мудростью Твоей, рожденной от субстанции Твоей»[1]. Мудрость — Начало, Которой были созданы небо и земля, «извечна Тебе, Отцу своему... и Тебе равна» и ею «все сотворено». Эта Мудрость творит, и она отличается от той, которая сотворена. О сотворенной же мудрости, по Августину, говорится в Сир 1: 4: «Раньше всего создана была мудрость». Это разум, «разумная природа — ставшая светом от созерцания Света»[2]. Таким образом, есть Мудрость и мудрость, София Нетварная и тварная, и Первая — это «Начало», которое есть «Мудрость Твоя», творящая все[3]. Наконец, чтобы уже не осталось никаких сомнений (впрочем, их и не было у Августина), Нетварная Мудрость — это «Твоя Мудрость, от Тебя рожденная, равная Тебе и, как Ты, извечная, это Сын Твой, через Которого создал Ты небо и землю»[4].

Рассматривая вопрос о софиологических учениях западной традиции в патристический период, невозможно обойти знаменитое видение Боэция — явление ему в тюрьме госпожи Философии[5]. В качестве литературной аллегории она конечно же имеет под собой традицию еще более древнюю. В частности, о видении необыкновенной женщины, которая олицетворяет собой Церковь, говорит «тайнозритель» римлянин Ерм. Напомним, что Она является ему то девой, сошедшей с небес, то старицей в блестящей одежде, в окружении шести юношей. Восседая на кафедре, «сделанной из волны, белой как снег», она читает вслух величественную и дивную книгу — и то, что в ней написано, представляет собой один из вариантов рассказа о творении мира: «Вот Бог сил, который невидимою силой и великим Своим разумом сотворил мир и славным советом Своим благоукрасил тварь, и всесильным словом Своим утвердил небо, и землю основал на водах, и всемощную силою Своею создал Свою святую Церковь»[6].

---

[1] *Августин Аврелий.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонийского. С. 311.

[2] Там же. С. 320.

[3] См. : Там же. С. 325.

[4] Там же. С. 343.

[5] См. : *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.

[6] Писания мужей апостольских. Репринт издания 1895 г. с доп. Рига, 1994. С. 200—201. Ср. с Притч 3: 19—20 «Господь премудростию основал землю, небеса основал разумом» и т.д.

У госпожи Философии, явившейся «отцу схоластики», более «рациональные» речи и поступки. Но и в ее облике мы замечаем те черты, которые уже могли отметить в различных образах, олицетворяющих Мудрость. Боэций считает нужным отметить ее возраст — «она была во цвете лет»[1], на ней «одежда из нетленной ткани», которую она «с изощренным искусством... соткала собственными руками»[2], она держит в правой руке книги[3], а в левой скипетр — символы знания и власти, чему соответсвуют и начальные буквы греческих слов «праксис» и «теория», вытканные по краю ее одежды. Она целительница, кормилица и предводительница, и ее «Бог вложил в умы мудрых». И все же она не Премудрость Божия, а Философия, утешительница мучеников и изгнанников науки ради — Сократа, Платона, Анаксагора, Зенона, Сенеки, а теперь и Боэция.

Что касается схоластики, то она малополезна софиологическим спекуляциям. Средневековые католические мыслители, по крайней мере в библейской экзегезе Премудрости, понимали ее исключительно как Вторую Ипостась. У Абеляра в «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» Философ, который, как считается, выражает позицию самого Абеляра, обращается к Христианину: «в самом деле вы никоим образом не сомневаетесь в Законодателе, то есть в Христе, которого вы называете самой Мудростью Божией»[4]. Он хвалит христианскую проповедь за ее рациональную разумность: ведь «она могла обратить в веру тех, кто больше всего опирался на разумные доказательства и имел их в изобилии»[5] и уничтожила идолопоклонство, но веру как таковую считает излишней, поскольку естественные закон и нравственность самодостаточны. Христианин же убеждает его, что Христос и в самом деле есть истинный Законодатель того и другого: «...и естественный закон, и совершенство нравственного учения, которым, как вы говорите, вы только одни и пользуетесь

---

[1] А не «неопределенного возраста», как передает Н.К. Гаврюшин (см. : *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. С. 96).

[2] Несомненно, аллюзия на Афину.

[3] А не *книгу*, как передает Н.К. Гаврюшин (см. : Там же). Гаврюшин сообщает, что на основании этих атрибутов — «книги, скипетра и короны» — французская исследовательница М.-Т. де Альверни усматривает прямое сходство Госпожи боэциева видения и новгородского образа Софии Премудрости. Я для такого усмотрения оснований не вижу. У Софии Новгородской в *левой* руке не *книга*, а *свиток*, а скипетр-кадуцей — в *правой*. К тому же на госпоже Философии нет никакой *короны* — у Боэция она касается неба *теменем*. Вообще, нелепо предположение, что новгородцы создали свою подозрительно неканоническую иконографию Софии, начитавшись Боэция.

[4] *Абеляр П.* Теологические трактаты. М., 1995. С. 347.

[5] Там же. С. 349.

и которого, вы верите, достаточно для спасения, были пробуждены, или, вернее, переданы Самим Тем, Кем, как истинной Софией, то есть Мудростью Божией, были наставлены все, коих должно назвать истинными философами»[1].

Подобным же образом представлена Премудрость и у Фомы Аквинского. Например, в «Сумме теологии» он истолковывает Притч 9: 3 следующим образом: «чтобы от Него учение достигало бы всех согласно порядку... Он Сам непосредственно учил Своих учеников, которые впоследствии, словом и письмом, преподали [учение] другим. Если же Он писал бы Сам, то Его учение достигло бы всех непосредственно. Поэтому о премудрости Бога говорится в Притчах, что она послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских»[2].

Раннехристианская и святоотеческая мысль в генезисе учения Булгакова: от платонизма к паламизму. Упоминаний о раннехристианских учителях и отцах Церкви в сочинениях Булгакова немного. В «Утешителе» Булгаков указывает на апологетов как на основателей богословского учения о Логосе в космологическом аспекте — они, как уже говорилось выше, не без влияния Филона явно смешивали или отождествляли Логос и тварную Софию (*1936; 9*). Кроме того, Феофил, Ириней Лионский, а также и Ипполит Римский соединяют Премудрость с Третьей Ипостасью, Духом Святым (*23*).

Отсутсвие интереса к раннехристианским авторам Булгаков поясняет в «Невесте Агнца» следующим образом: «В ранней патристической письменности, у мужей апостольских и у апологетов, мы вообще не встречаем (может быть, кроме св. Иринея), богословских построений, а потому им чужда и софиологическая проблематика». Она впервые становится возможной лишь у Оригена, т.е. «с появлением этих построений» (*1945; 20*).

Поэтому младшие апологеты, Тертуллиан и Ориген, являются, с точки зрения Булгакова, намного более важными авторами в генезисе христианской софиологии. Оба они разрабатывают субординационистские доктрины: Тертуллиан — «стоически окрашенную», Ориген — «неоплатонически конструированную» (*1936; 16*). Онтология Тертуллиана, кроме того, несвободна от гностического влияния в понятии о самораскрытии Божества в мир. Поскольку он разделяет убеждение всей античной философии

---

[1] *Абеляр П.* Теологические трактаты. С. 351.

[2] *Фома Аквинский*. Summa Theologiae III, q. 42 a.4, «Должен ли был Христос передавать свое учение посредством письма?» [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/foma_aq/fomaaqu_t2.htm.

о том, что Божество не может находиться в непосредственной связи с миром, то Логос-София у него является посредником-демиургом (*19*).

Булгаков считает, что Тертуллиан «приравнивает Логос Софии, дает Его самого софийным основанием мира, тогда как не Логосу, но именно Софии принадлежит на самом деле это посредствующее место между Богом и творением» (*19*). У Тертуллиана Сын не совечен Отцу, но рожден в момент творения мира в качестве идеального прототипа вещей. В этом смысле именно он первым относит к Слову текст Притч 8: 22, закладывая тем самым эту «печальную традицию», проходящую через все патристическое богословие (*19*). Точно так же — как до времени сокрытый и износимый в творении «внутренний ум Отца», понимает Логос (т.е. на самом деле Софию) в своей субординационистской триадологии Ипполит (*22—23*). И Тертуллиан, и Ипполит видят Сына исключительно в его космологической функции, как предпосланное творению Слово (*23*).

Иначе обстоит дело у Оригена. Уже в «Философии хозяйства» к самым глубоким основам христианской философии Булгаков относит «учение об идеальном предсуществовании человека в Боге, как Софии» — и далее в свойственной ему манере перечисляет его представителей. Это, как обычно, ряд мыслителей от Платона и Плотина до другой постоянной пары — Шеллинга и Соловьева. Первым из мыслителей-христиан в этом ряду стоит Ориген, у которого это учение получило, согласно Булгакову, отчетливое выражение с точки зрения христианского умозрения (*1912; 221—222*).

В «Свете Невечернем» Ориген оценивается как апофатик по преимуществу, как, впрочем, и отцы Церкви — от каппадокийцев до Григория Паламы. Ориген, наиболее близкий к Плотину в своей спиритуалистической космологии и отрицании телесности, мыслит скорее асофийно. Спасение в плане апокатастасиса в его доктрине Булгаков трактует как «расчеловечение, совлечение плоти», как отрицание двуполости и ангелизация человеческого существа (*1917; 267*). Спасение у Оригена, полагает Булгаков, совершается в движении, обратном сотворению мира — καταβολή, т.е. низведению всех существ из высшего состояния в низшее, в котором, как говорит Булгаков, у Оригена происходит «облечение плотью духа».

Возвращаясь к Оригену через много лет, уже только в «Утешителе», Булгаков говорит, что его нельзя рассматривать иначе, как в связи с Плотином. В его космологии используется аналогичная плотиновской модель, в которой Ум или Логос есть внутреннее самооткровение Единого, его энергия. Бытие же получает жизнь и реальность уже в третьем образе самораскрытия Единого через Ум, в Мировой Душе как выражении энергии Ума (*1936; 30*). Собственно, Ориген первым попытался построить

мост между «монархическим троичным модализмом Плотина» и христианской Троицей. Однако Ориген лишь подставил на место Единого ипостась Отца, на место Ума ипостась Слова, на место Души мира — ипостась Духа Святого (*31*).

У Оригена, как и у Плотина, Мировая душа становится онтологической основой мира, от нее катаболически отпадают идеально духовные начала — как бы «сгущающиеся в материальное» (*95*), и мир — не только у Оригена, но и у Плотина тоже, «вбирается в вечность Божию». В последовательном субординационизме ипостасей Оригена Сын, как «идея всех идей и сущность всех сущностей», есть София Премудрость, в ипостаси которой предопределено все изображение будущей твари (*33*). Смешение Оригеном Логоса и Софии Книги Премудрости Соломона ведет у него к тому же, что и у Плотина: постулированию вечности мира, совечного Сыну (33). Этого «софиологического пробела» (*33, примеч. 2*), свойственного не только Оригену, но и всей патристической эпохе, можно избежать только различением Софии Божественной и Софии мира тварного (*34*). Настоящий же мост через онтологическую пропасть, утверждает Булгаков, может построить лишь софиология, вносящая в тварный мир принцип божественного начала (*30, примеч. 1*).

Возвращаясь еще раз к Оригену в «Невесте Агнца», Булгаков находит у него «зачатки софиологии, однако затемненной его отождествлением Софии (Притч 8: 22—23) с Логосом» (который у Оригена к тому же еще слишком похож на платоновского демиурга) (*1945; 20*). Основным грехом оригеновской софиологии является именно это неразличение, подобно тому как античная софиология содержала неустранимый порок неразличения Софии Божественной и Софии тварной. Отсюда и субординационизм Оригена в его учении о Троице — Логос неизбежно рассматривается им как «второй, низший Бог», посредник между Богом и миром. Точно также у Тертуллиана, «откровенного и последовательного субординациониста... Логос-Сын получает чисто инструментальное истолкование как средство для сотворения мира, и Ему фактически приписывается значение Софии» (*20*).

Смешение софиологии и логологии, как считает Булгаков, было воспринято от Оригена всей патристической софиологией, особенно «софиологической христологией» свт. Афанасия Великого.

Афанасий Александрийский для Булгакова автор исключительно важный, один из столпов софиологии, легализующий ее своим святоотеческим авторитетом. Еще до «Философии хозяйства» — своей первой уже собственно софиологической книги — в статье «Природа в философии Вл. Соловьева» он характеризует свт. Афанасия как одного из ярких

представителей «религиозного материализма» (по терминологии Владимира Соловьева), вполне соответствующего христианской догме. Интересно, что Афанасий упоминается в связи с характерным для Булгакова софиологическим тропом, — своего рода формулой софиологии, которая в разных вариациях встречается практически во всех его текстах последующих лет: «Материя становится богоматерией, из нее рождается Богоматерь, чрез которую совершается воплощение Слова, а с ним начинается новая космическая эпоха» (*1910; 31*).

В «Философии хозяйства» онтологию, космологию и антропологию св. Афанасия Булгаков называет той основой, — взамен «кантизирующего и метафизически опустошенного богословия», — на которой можно было бы построить религиозно обоснованное экономическое учение (*1912; 51*).

Далее, в предисловии к «Трагедии философии» (*1993; 51*) в качестве своего методологического источника и философского ориентира Булгаков указывает на сочинение «Против язычников» св. Афанасия (а также «Против ересей» Иринея Лионского).

Наконец, св. Афанасию Булгаков посвящает развернутый третий экскурс «Купины Неопалимой» — «Учение о премудрости Божией у св. Афанасия Великого и других отцов Церкви».

Здесь Булгаков пишет, что борьба Афанасия Великого с арианством происходила в двух направлениях. Во-первых, в защите им предвечного рождения Сына из сущности Отца был утвержден основной — троичный — догмат христианства (причем победа была достигнута с помощью формулы ὁμοούσιος — этой «никейской хоругви Православия» — *1927; 262*). Во-вторых, в полемике с арианами Афанасий Великий изложил то учение о соотношении Бога и мира, которое было полностью воспринято православием.

В целом, по Булгакову, оно таково. Если Бог мыслится как моноипостасный абсолютный субъект, то мир, поставленный прямо и непосредственно перед Богом, обречен на сгорание в огне божественного всемогущества — он «не в силах вынести этого отношения, не теряя своей самобытности» (*1927; 264*). Отсюда и происходят все попытки поиска посредника, стремление «поставить между Богом и миром некую сверхтварь, заслоняющую собой мир от Бога» (*265*). Арий, таким образом, лишь логически развивал платоническое учение о демиурге-посреднике, соединяя его с Христом. Афанасий Великий же в своей борьбе с ересью арианства уверен, что посредство между Богом и миром немыслимо и невозможно — посредник всегда потребует для себя нового посредника, и так до бесконечности, в которой тварь никогда не сможет непосредственно соединиться с Богом (*266*).

Никейская победа триипостасности, продолжает Булгаков, коренным образом изменяет постановку вопроса о посреднике (или «посредстве-μεταξύ»), но сам вопрос не устранен. Да, Триипостасностью в Боге преодолевается «уединенность Абсолютного субъекта» (*267*), о Нем теперь невозможно утверждать, что он нуждается в мире как своем другом в восполнение собственной неполноты: «Божественная потребность самооткровения вполне удовлетворена триипостасностью, и творение мира есть лишь излияние из полноты» божественной любви (*267–268*).

Но если мир творится как нечто новое, прежде в Боге не бывшее, значит, Бог не есть абсолютная полнота? Булгаков считает, что Афанасий Александрийский разрешает это недоумение учением о Премудрости, «как предвечном мире, тварным образом которого, проекцией во времени», является мир, сотворенный Богом через Слово (*270*). Причем Логос Афанасия не есть орудие, как у Ария. Он есть Сын — не тварь и не посредник. Логос есть, с одной стороны, предвечно рождаемый Сын Божий, с другой — «Бог все творит Своим Словом, Которое есть Премудрость Божия».

Вопрос, таким образом, должен быть поставлен так: «Есть ли в мире некий тварный Логос, существующий по образу и подобию предвечного Логоса?» (*271*). Афанасий Великий, говорит в обычной для себя манере Булгаков, этот вопрос поставил односторонне, будучи слишком поглощен христологическими темами. Однако на эту проблему он был вынужден «даже помимо своей воли» наталкиваться в учении о Премудрости, особенно из-за трудностей экзегезы текста Притч 8: 22, используемого арианами (*272*). Вся полемика, считает Булгаков, основана на недоразумении из-за неверного чтения (об этом уже говорилось выше), однако как св. Афанасий, так и его противники сосредоточились исключительно на варианте «созда», при этом ни на минуту не сомневаясь отнести его непосредственно к Логосу. Это «распространенное толкование отцов», рассуждает Булгаков, основано на 1 Кор 1: 24, хотя именование Софии можно отнести и к Духу Святому, как это делают св. Феофил и св. Ириней (*272*).

Идея св. Афанасия же, согласно Булгакову, сводится к тому, что «созда относится не к предвечной Премудрости, но к тварному ее воплощению» (*273*). При этом его толкование носит исключительно апологетический характер, заключает Булгаков, а арианскую экзегезу, по существу, он и не пытается оспорить.

Тем же путем, согласно Булгакову, пошли св. Василий Великий и св. Григорий Богослов. К тексту Притч 8: 22, они «вынуждены» были об-

ратиться — «неохотно» и «как бы против воли», побуждаемые лишь ее арианским использованием, и их, также как и св. Афанасия, «неверное чтение» тоже увело от существа проблемы к апологетике (*279*). У Василия Великого, впрочем, считает Булгаков, намечается некая остающаяся недоговоренной «новая мысль о первозданном человечестве, как Премудрости в начале путей Божиих, т.е. либо о небесном человечестве, но тогда и несозданном, или же о тварном ранее творения» (*278*). Что касается св. Григория Богослова, то он тоже «занимается этим текстом ради полемики», но при этом «не считает его арианское истолкование за единственно возможное», уступая ему опять-таки тоже только ради полемики.

Но главной трудностью для всех трех святителей церкви было допущение «твари ранее сотворения, человечества ранее создания мира» (*280*). У св. Афанасия при этом наметилось «плодотворное различение Премудрости извечной и Премудрости тварной, вписанной в мир». И вопрос об этой-то Премудрости св. Афанасий и излагает в качестве «учения о Софии как Первообразе творения», фактически перенося центр тяжести «с ипостасного Логоса на Премудрость Божию» (*281*). Она есть предвечный мир в Боге, «основание мира сотворенного», поэтому и можно говорить, как св. Афанасий, «о сотворении мира как о грядущем боговоплощении» (*282*).

В Большой трилогии учение Афанасия Александрийского упоминается в следующем контексте: у него происходит «характерное для всей святоотеческой космологии» смешение Логоса и Софии, в результате чего оно «принимает черты плотиновско-оригеновского субординационизма» (*1936; 37*). Логос у св. Афанасия, понятый как божественная основа мира, «является космоургической ипостасью», которой приписывается все дело творения, в ущерб деяниям Духа Св. (*40*). Эта же мысль повторяется и в «Невесте Агнца»: «Логос, как вторая Ипостась, нетождествен с Софией, не ипостасным Божеством в Боге, которое есть самооткровение всей Святой Троицы. В этом одностороннем логолоическом уразумении Софии заключается πρῶτον ψεῦδος всей патристической софиологии, которая тем самым принуждена была проблематику софиологическую вмещать в логологию и даже христологию. (Яркий пример этого смешения представляет собой софиологическая христология св. Афанасия, который в экзегезе Притч 8 принужден различать — в качестве Софии Божественной и тварной — два образа Христа: до или вне воплощения и по воплощении)» (*1945, 20*)[1].

Окончательный вывод Булгакова таков: смысл этого текста гораздо сложнее, нежели то, как он понимался в период арианских и христологических споров — т.е. в святоотеческую эпоху — истинная его экзегеза

[1] В тексте к этому месту сноска: «См. патристический экскурс в "*Купине Неопалимой*"».

должна рассматривать Премудрость Божию как откровение всей Св. Троицы. И кстати, к этой экзегезе, по его мнению, довольно близко подошла русская богословская мысль — такой вывод можно сделать на основании сравнительно недавно опубликованных конспектов семинаров, которые Булгаков во второй половине 1920-х годов для русской студенческой молодежи. В записи участницы семинаров В.А. Зандер читаем: «В учении св. Афанасия Великого и св. Василия Великого софиологическая проблема рассматривается космологически, по отношению к миру и твари. Премудрость понимается этими св. отцами как начало творения, и это понимание свойственности творению божественного начала присуще и другим отцам и вообще распространено довольно широко. Митрополит Макарий в своем Догматическом богословии, в то время когда вопрос о Софии в русском богословии еще не поднимался, так говорит о сотворении мира: "Бог создал мир высочайше премудрыми идеями Своими, которыми Он от века созерцал его. В этих божественных умопредставлениях мир существовал еще прежде бытия, и хотя вещи появляются в разное время, им предопределено быть, они предначертаны Богом. Бог сотворил мир по вечным идеям Своим, не одним Словом, но всеми тремя Ипостасями: повелевающий Господь, созидающий Сын и утверждающий Дух. Идеи принадлежат всей св. Троице"»[1].

К другим отцам Церкви Булгаков обращается лишь эпизодически — вследствие явного у них отсутствия интересующего его вопроса. Так, вскользь он замечает, что учение Максима Исповедника о божественных логосах тварного бытия, «логология», есть, по существу, софиология (*1933; 154*). Не раз отец Сергий сожалеет о равнодушии отцов Церкви к софиологической проблеме — отсюда, по его мнению, происходит и «догматическая неоформленность иконопочитания», и «богословская непроясненность халкидонского определения».

Также — софиологически — рассматривает Булгаков учение о предвечных образах (παραδείγματα) у тех отцов Церкви, которые рассматривали «космологический аспект учения о Премудрости Божией» (*1936; 285—286*). Это Дионисий Ареопагит и его комментатор Максим Исповедник, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин. Особенно же по внутреннему смыслу близко к учению о Премудрости учение св. Григория Паламы о божественных энергиях (*288*).

В «Невесте Агнца», продолжая и завершая тему патристической софиологии в специальном экскурсе, Булгаков пишет, что, правда, наряду с

[1] Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова «О Софии, Премудрости Божией». Запись В.А. Зандер // Братство Святой Софии : Материалы и документы. 1923—1939 / Сост. Н.А. Струве М.; Париж, 2000. С. 113—143.

«логологической софиологией», смешивающей, как мы помним Логос и Софию, в патристическом богословии образуется «второе русло, которое можно определить как прикладную софиологию». Так Булгаков называет «учения о первообразах (прототипах, парадигмах, идеях) тварного бытия в Боге» , которые он находит «у ряда отцов: св. Григория Богослова, св. Иоанна Дамаскина, св. Максима Исповедника, псевдо-Дионисия Ареопагита, блж. Августина» (*1945; 21*). Булгаков подчеркивает, что эти представления проникли в патристику не без влияния Платона и Аристотеля и даже являются «реминисценциями» их учения «об идеальной первооснове мира», которое в святоотеческой мысли занаяло «рядом с христологией» и даже «с христологической софиологией» (*21*).

Далее, уже привычно посетовав на «существенную незавершенность патристической софиологии», оставшейся в этом вопросе «в “доникейской неопределенности”», и, как следствие, на «двусмысленность и недовыясненность патристической космологии» (*22*), Булгаков пишет, что «в восточном богословии развитие софиологии после св. Иоанна Дамаскина обрывается в связи с общим застоем мысли... Никакой софиологически-космологической проблематики мы здесь не замечаем на протяжении шести веков» (*23*). В сноске к этому месту Булгаков делает замечание, что, пожалуй, «софиологическое усмотрение творений» можно обнаружить в гимнах св. Симеона Нового Богослова, которому, впрочем, сознательно софиологическая проблема была чужда, однако «вдохновенность и глубокое уразумение обожения человека делают его учения софиологичным <— на софиологически элементах>» (*22, примеч. 10*).

И лишь в учении св. Григория Паламы об энергиях «византийское богословие еще раз приближается к этому вопросу» (*22*).

Григорий Палама не сразу привлек внимание Булгакова. В «Философии хозяйства» он неоднократно перечисляет мыслителей-софиологов: Платон, Плотин, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Эригена, Беме, Баадер, Шеллинг, Соловьев. Имя Григория Паламы здесь еще не встречается. Впрочем, и перечисляемые здесь отцы Церкви ко времени выхода «Философии хозяйства», по-видимому, Булгаковым не были еще вполне освоены. Их изучением, так же как и чтением Каббалы и немецких мистиков, он займется несколько позже — в период своей тесной дружбы с о. Павлом Флоренским и, несомненно, под его сильным влиянием. Штудированием и изучением богословской и мистической литературы в эти годы Булгаков будет заниматься как один из главных сотрудников издательства «Путь». Так, в письме к о. Павлу Флоренскому от 15 февраля 1914 года (Москва) Булгаков просит указать ему

переводчиков для подготовки к изданию трудов Дионисия Ареопагита, Эригены, Максима Исповедника и др. Среди них — Григорий Палама, о котором Булгаков сообщает, что он им «занимается» и что издание основных трактатов византийского мыслителя считает «нужным и своевременным» (*Переписка; 78*).

А вот в «Свете Невечернем» Булгаков посвящает Паламе уже специальный экскурс, помещая его в ряду христианских мыслителей-апофатиков. При этом очевидно, что он находит в его учении о различии в Боге сущности и энергии соответствие собственным софиологическим позициям. Хотя София прямо здесь и не названа, но она явно подразумевается, — например, когда Булгаков особо подчеркивает, что у Паламы «божественные энергии не могут быть приурочиваемы к отдельным ипостасям св. Троицы, но являются общи для всех» (*1917; 113*). Исходя из своей софийной онтологической модели этого периода (т.е. до «Света Невечернего» включительно), Булгаков специально оговаривает, что у Паламы проведена резкая граница не только «между понятием ’ουσία и понятием св. Троицы, как в сущего в Себе Бога», но и, не менее определенно и глубоко, «между этими несозданными энергиями и тварным созданным бытием, к которому приравнивали их варлаамиты» (*113*).

Но через совсем небольшое время, в «Ипостаси и ипостасности», вопрос о Премудрости уже будет ставиться Булгаковым в связи с паламитскими спорами: в отношении к миру она есть «“энергия”, действие Божие в творении» (*1925; 249*). Теперь, прежде платоническую («умная сущность», «совершенный организм божественных идей») и соловьевскую («всеединство») Софию Булгаков мыслит как «раскрывающийся мир божественных энергий» (*26*). Он описывает ее как энергийное самооткровение Божества: «неотделимая от Открывающегося и, однако, в себе сущая», она есть содержание божественного Откровения. Строго отличная от сущности Божией или природы, София Премудрость Божия есть «откровение трансцендентального существа Божия» (*24*).

В сочинениях периода «Ипостаси и ипостасности» (так называемая «крымская философия) и следующих, 1920-х годов Булгаков, собственно говоря, и пытается перевести свою Софию с платонической в основе онтологической модели на паламитскую. Свидетельством этой попытки является полемическая переписка Булгакова с Г.В. Флоровским 1925—1926 годов. по поводу отношения к наследию Владимира Соловьева[1]. В письме

[1] См. : *Климов А.Е.* Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков: история взаимоотношений в свете споров о софиологии // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Международная научная конференция. С. 86—114; *Евтухова Е.* С.Н. Булгаков. Письма к Г.В. Флоровскому (1923—1938) // Исследования по истории русской

от 27.IV/10.V.1926 Булгаков, в частности, указывает Флоровскому на проблематику «энергий» у Паламы как на центральную точку столкновения софиесловия и софиеборства[1]. Основной вопрос для Булгакова здесь упирается в Халкидонский догмат, который он «продолжает не видеть возможности богословски осмыслить, как с помощью теологумена о Софии, предвечной, тварной и, наконец, в единении той и другой»[2]. Он настаивает, что «проблема сущности и энергии есть все-таки проблема Софии... это есть самое центральное, обобщающее понятие всего богословия»[3]. В другом письме (7/20.VII.1926. Paris), продолжая тему, Булгаков говорит о «скрытом рассечении Св. Троицы» софиеборцами и проводит аналогию между их обвинениями в адрес софиологии как попытки введения четвертой ипостаси, с обвинениями, предъявленными Паламе о якобы введении им многобожия[4].

В следующем сочинении, где Булгаков обращается к мысли Паламы, «Купине Неопалимой», называя положительное учение о Софии «еще неразрешенной задачей православного богословствования», он говорит, что это решение возможно лишь на основе учения св. Григория Паламы об «энергиях Божиих в их отличии от ипостасного существа Божия» (*1927; 254—255, примеч. **). Премудрость здесь вообще есть «жизнь, действие, откровение, “энергия” Божества, во Св. Троице покланяемого и открывающагося твари» (*258*).

Внимание Паламе Булгаков уделяет и в очерке «Икона и иконопочитание», где он уподобляет усию и энергию Божественному Первообразу и Образу Бога в мире. Премудрость Божия есть одновременно Образ Бога, Его самооткровение в Нем самом, и Первообраз мира в самом Божестве (*1930; 70–71*). Тварный же мир является иконой Божественной Софии, начертанной в бытии.

Наконец, эта идея находит свое развитие и в «Агнце Божием»: «Основная схема Паламы есть идея Бога, как Абсолютно-Относительного» (*1933; 151*). Булгаков называет отношение Бога и мира той антиномией Абсолютно-Относительного, которую Григорий Палама выражает в различении в Боге Его непостижимой для твари усии, бытия Божия, — и Его доступных для твари открывающихся в мире энергий.

мысли : Ежегодник 2001/2002. С. 175—226; *Козырев А.П.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 199—222.

[1] См. : *Козырев А.П.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). С. 206.

[2] Там же. С. 206—207.

[3] Там же. С. 207.

[4] См. : Там же. С. 211—212.

В «Невесте Агнца» Булгаков вновь возвращается к паламизму, основная идея которого, по его представлениям, «состоит в том, что существует многообразное откровение Бога в мире, как бы его излучение в "энергиях", наряду с трансцендентной "сущностью" Божией». Мысль Паламы, таким образом, раскрывает «во множественности и равнобожественности энергий πολυποικίλος σοφία τοῦ Θεοῦ — "многоразличную премудрость Божию" (Еф. 3: 10)» (*1945; 23*). Палама, рассмотрев энергии, которым принадлежит «миротворящая и миродержащая сила» — т.е. именно то, что «свойственно Софии Премудрости Божией в обоих ее образах», «в аспекте... сверхтварного "света фаворского" в тварном мире», тем не менее не привел свое учение « в связь с троичным догматом» (*23*). Поэтому и оно остается «незавершенной софиологией».

Поэтому «софиологическое истолкование и применение паламизма еще ждет своего будущего». Однако, убежден Булгаков, «с принятием паламизма Церковь уже определенно вступила на путь признания софиологического догмата» (*23*).

Итак, в догматическом богословии существует явный «софиологический пробел». Для его восполнения Булгаков обращается не только к трудам отцов Церкви, но и к тем богословам патристического периода, чьи учения были признаны еретическими. Так, в составе патрологического экскурса в начале «Агнца Божия» присутствует обширное рассмотрение христологии Аполлинария Лаодикийского, осужденной II Вселенским Собором, причем с попыткой ее частичной реабилитации. Отмечая историческую важность впервые поднятых именно Аполлинарием вопросов о единстве Богочеловека, Булгаков определяет данную проблематику как софиологическую по существу — чего, конечно же «не понял» не только сам Аполлинарий, но и опровергнувшие его отцы (*1933; 41*). В результате христологическому догмату не удается выйти за рамки «мертвящего рационализма».

Из авторов-еретиков упоминания Булгакова заслуживает также Павел Самосатский, учение которого отличается «абстрактной софиологией». При этом София понимается им «не как Божественная природа, но лишь как божественная сила или благодатный дар», сливающаяся к тому же со святым Духом, а его христология «отрицает ипостасное воплощение Логоса» (*215—216, примеч. 1*).

Обращений к западным средневековым богословам в сочинениях Булгакова совсем немного. И это неудивительно по вполне очевидным причинам. Удивляет однако то, что на периферии булгаковского внимания осталась софиология Аврелия Августина. Лишь в протоколах уже упомянутых семинаров, в их программе, к именам Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Григо-

рия Паламы присоединяется и блаженный Августин. В записи 7-го семинара, 3 декабря 1928 года, читаем: «Блаженный Августин говорит: “Премудрость — от премудрости, сущность — из сущности. Дух есть Свет и Сын есть Свет, и Отец есть Свет. Премудрость — Дух, Премудрость — Сын, Премудрость — Отец. Не три Премудрости, а одна Премудрость”»[1].

Хронологически в следующий раз Августин — уточню: именно в связи с софиологией — появится у Булгакова в напечатанной уже после его смерти «Невесте Агнца». Он включает имя епископа Иппонийского в ряд отцов, у которых имеется «прикладная софиология» (см. выше). И, кроме того, заключительные страницы последней части Трилогии о Богочеловечестве представляют собой экскурс к августиновскому учению о свободе воли и предопрелении. Булгаков пишет, что именно из решения Августином этого вопроса видно, что манихейство своей юности он преодолел лишь формально. И если в одном из ранних трактатов у Августина Божественная воля есть «то самое искусство, посредством которого сотворено все, то есть высшая и неизменная Мудрость (Sapientia)» и «софийность мира есть его общая закономерность» (*1945; 583*), то к концу жизни, безуспешно борясь с метафизическим дуализмом, Августин «принимает его внутрь и делает Бога ответственным за добро и зло»[2]. Отсюда все трудности и колебания мысли Блаженного Августина в его теории предопределения проистекают, по мнению отца Сергия, из того, что в его системе «Бог и человек сопоставляются... как две противолежащие и хотя и взаимоотносящиеся, но и взаимно чуждые, непроницаемые величины... Бог есть бесконечная величина, человек — конечная, кото-

[1] Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова «О Софии, Премудрости Божией». С. 113–143. Ср. : «Есть Отец премудрости, вспомни, что мы также принимаем на веру и то, что Предвечному Отцу равна премудрость, которая порождена Им» (*Аврелий Августин*. О свободе воли. Sanctus Aurelius Augustinus. De libero arbitrio / пер. М.Е. Ермаковой [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father4/Avrelius15.html).

[2] Там же. С. 603. Более того, манихейство более последовательно, нежели Августин, в нем для этого «имелось два бога — белобог и чернобог» (Там же). Между прочим, цитатой из либретто оперы Глинки «Руслан и Людмила» фактически начинается последняя книга «Большой трилогии» Булгакова: «Природу вместе созидали — белбог и мрачный чернобог». Далее он поясняет: «Идея двоицы богов есть выражение изнеможения мысли... дуалистическое безбожие есть некая плененность сатанизмом, при которой князь мира сего, чернобог, притязает занять место наряду с Богом» (Там же. С. 8). Глинкинская Людмила, замечу, вообще есть один из первых в русской культуре образов воплощенной Вечной Женственности. Недаром Владимир Соловьев, обожавший эту оперу, в одном из писем сравнил Людмилу с Софией-Премудростью...

рая обращается в нуль перед конечной. Спрашивается, в каком же смысле могут сопоставляться и сравниваться эти величины? Для самого этого сопоставления отсутствует tertium corporationis — основание для сравнения, каковым является только идея Богочеловечества, Божественной и тварной Софии»[1].

У Булгакова ни знакомства с образом видения Боэция, ни самого имени «последнего римлянина» в текстах не обнаруживается. И вообще его интерес к софиологии схоластики, вплоть до «Невесты Агнца», ограничивается практически единственным замечанием в «Свете Невечернем»: средневековая полемика номинализма и реализма, исторически продолжающая спор Платона и Аристотеля, явилась частным выражением проблемы «софийной природы понятий» (*1917, 193*)[2].

В «Невесте Агнца» Булгаков восполняет схоластическую лакуну своих историко-софиологических экскурсов. Помимо обращения к Августину, основателю западного богословия, обширный экскурс он посвящает вершине схоластики, Фоме Аквинскому.

Не приходится сомневаться в том, что Булгаков мыслит софиологию Аквината как «совершенно недостаточную». В какой-то мере она проигрывает даже античной софиологии Платона и Аристотеля, поскольку, будучи

---

[1] Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова «О Софии, Премудрости Божией». С. 597.

[2] Ср., например: «Определенность форм должно возвести как к своему первоначалу к божественной премудрости... Бог есть первопричина всех вещей как их образец. Дабы это стало очевидным, следует иметь в виду, что для продуцирования какой-либо вещи необходим образец, т.е. постольку, поскольку продукт должен следовать определенной форме. В самом деле, мастер продуцирует в материи определенную форму в соответствии с наблюдаемым им образцом, будь то внешний созерцаемый им образец или же такой, который зачат в недрах его ума. Между тем очевидно, что все природные порождения следуют определенным формам. Но эту определенность форм должно возвести как к своему первоначалу к божественной премудрости, замыслившей миропорядок, состоящий в различенности вещей. И потому должно сказать, что в божественной премудрости пребывают предначертания всех вещей, каковые мы называли идеями, или образцовыми формами в уме бога. Однако эти последние хотя и расщепляются во множество в применении к вещам, однако же не суть нечто реально отличное от божественной сущности, подобно которой могут быть причастны различные вещи различным образом. Итак, сам бог есть первичный образец всего. Однако же и среди сотворенных вещей некоторые могут именоваться образцами других в соответствии с тем, что одни из них следуют подобию других либо в силу принадлежности к тому же роду, либо в силу аналогии некоторого подражания» (*Фома Аквинский.* Summa Theologiae I, q. 42, a.4. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/foma_aq/fomaaqu_t3.htm).

христианским учением, двусмысленно колебектся между возможностью понять мир «лишь софиологически», как это было у античных авторов, и «незаконченным и недовыясненным соединением платонизма и аристотелизма с христианской догматикой» (*31*). Причина в том, что правильную интуицию различения Софий (Божественной и тварной) Фома Аквинский сводит на нет «аристотелевским имперсонализмом в учении о Божестве» (*28*). Тема Софии, наиболее заостренная у него в учении об идеях, не приведена в связь с тринитарным догматом, а между тем «софиология не есть только учение об идеях как первообразах вещей. Но прежде всего о самооткровении Святой Троицы, и лишь далее о Ее откровении в твроении» (*32*).

Новым и интересным мотивом в рассуждениях Булгакова здесь является следующее. Для софиологического истолкования томистского учения об идеях серьезным затруднением «является еще тот общий принцип, который... есть руководящий для всей схоластики. Именно мир, сотворенный Богом, здесь понимается не как единственный в своем замысле и совершенный ("добро зело")... но и вообще является несовершенным, так сказать, одним лишь из многих возможных образов мира. Этим допущением не только колеблются начала здравой космологии и антропологии (с христологией включительно), но вносится вообще элемент иррациональной случайности и произвола в отношение Творца к творению. Во всяком случае, получается количественное несовпадение идей и вещей: первая область шире второй, София Божественная не совпадает по содержанию с Софией тварной». И главное, раз нет такого совпадения, «остается совершенно неопределенным значение идей вообще в жизни Самого Божества» (*32*).

Булгаков подводит черту: «трагическую неудачу» западное богословие потерпело в самом основном вопросе, в христианской космологии: «быть или не быть миру в его онтологической обоснованности». Единственная его заслуга в этом смысле состоит в том, что оно явилось «отрицательным аргументом в пользу софиологической постановки этого вопроса» (*241*).

София Премудрость в культуре Византии и Древней Руси

Образы Софии в византийской и древнерусской иконографии и литературе. Древнейшее посвящение храма Софии Премудрости относится ко времени Константина Великого. Сократ Схоластик (V в.) называет его: «Великая Церковь, известная под именем Софии (Η αγία Σοφία)»[1]. Вза-

[1] *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 125. Как известно, в Константинополе были возведены еще две церкви с подобным «аллегорическим»,

мен этой базилики, поврежденной во время восстания «Ника»[1], при императоре Юстиниане зодчие Анфимий Тралльский и Исидор Милетский построили купольную базилику — величайший храм православного мира, Софию Константинопольскую.

До наших дней сохранился также доюстиниановский Софийский храм в Средеце (ныне в черте современной столицы Болгарии, Софии).

После сооружения юстиниановской Софии в Константинополе храмы с таким посвящением появились в Трапезунде, Салониках, Никосии, Охриде, Эдессе, Херсонесе и других городах, а позднее и на Руси — в Киеве, Новгороде, Полоцке.

Некоторые исследователи утверждают, что посвящение юстиниановского храма современниками однозначно воспринималось как посвящение Христу-Премудрости и только так оно и может восприниматься. В качестве аргумента, например, приводится тот факт, что «никакой особой софийной иконы в храме святой Софии в Константинополе не было не только в VI веке, но и в последующих»[2]. Над входом в храм Софии Константинопольской входящих встречает мозаичное изображение Спаса на Престоле с предстоящим ему коленопреклоненным императором Львом VI Мудрым (886–912). По мнению Н. Кондакова[3], А. Грабара[4], прот. И. Мейендорфа[5], которое разделяет и Н.К. Гаврюшин, именно эта композиция и воспринималась современниками как икона ипостасной Премудрости. Спаситель держит Евангелие, раскрытое на тексте: «Εἰρήνη ὑμῖν. Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου». В медальонах по сторонам от лика Христа — погрудные Богоматерь и Архангел. Поскольку святоотеческая экзегеза понимает Воплощение как явление Премудрости Божией в мире (А. Грабар также связал эту мозаику с проповедью Льва VI на Благовещение), связь экзегезы и иконографии вполне очевидна[6].

в духе поздней античности, посвящением — Мира (Η αγία Εἰρήνη) и Силы (Η αγία Δύναμις).

[1] См. : *Прокопий Кесарийский.* О постройках // Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках. М., 1996. С. 147—148.

[2] *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. С. 71.

[3] См. : *Кондаков Н.* Византийские церкви и памятники Константинополя // Труды VI Археолог. съезда в Одессе. Одесса, 1887. Т. 3. С. 124.

[4] См. : *Grabar A.* Ikonographie de la Sagesse divine et de la Vierge // Cahiers Archeologiques. VIII. Paris, 1956. P. 239—241.

[5] См. : *Meyendorff J.* L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine // CA. Paris, 1959. X. P. 264.

[6] Замечу, однако, что при таком толковании *любой* образ Христа может восприниматься как икона Софии Премудрости Божией (как будет показано ниже, Булгаков, кстати, считал, что всякая икона Богородицы и Спасителя является

Действительно, наиболее распространенным и достоверным считается прообразовательное толкование Софии Премудрости как Христа[1]. Тем не менее, во-первых, в VI веке особой «софийной» иконы и не могло быть, во-вторых, вообще, «изображение над входом», отсутствие «специальной» иконы сами по себе ничего не доказывают, в литургическо-богословском отношении намного более важными являются, например, алтарное и подкупольное пространства. Заметим, что описываемая мозаика была исполнена через три с половиной века после завершения юстиниановского храма и еще большее время отделяет ее от базилики Константина Великого. Фресками и мозаиками София Константинопольская украшалась в течение нескольких столетий. Нередко — но не всегда — иконографическая программа действительно являлась наглядным выражением догмата, некой «печатью достоверности», свидетельствующей об окончании богословских споров и победе истины православия над еретиками.

Поэтому очевидно, что посвящение главного собора Византийской империи Софии Премудрости Божией первоначально не могло иметь ясного выражения в доктринальных формулировках. С течением времени при украшении собора мозаиками, фресками и иконами его смысл мог лишь раскрываться все более полно. Как указывает Л.И. Лифшиц, при патриархе Фотии, после окончательной победы над иконоборчеством, была разработана новая иконографическая программа, в которой главный акцент делался на «прямые свидетельства очевидцев теофании» — явлений Славы Божией. «Наиболее авторитетный пример такой системы представляли мозаики купола той же Софии Константинопольской», где под изображением Христа Пантократора располагались в нисходящем порядке серафимы, архангелы — неизменные спутники библейских явлений Славы Божией (Иез 1: 4—28; 10: 1—22; Ис 6: 1—7), и пророки — сви-

образом Софии). Такой подход исходит из убеждения, что единственно канонически приемлемым является отождествление *ипостасной* Премудрости со Вторым Лицом Троицы, соответственно, иконой Софии может быть только изображение Спасителя. Н.К. Гаврюшин, говоря о традиции изображения Софии в женском или жественном облике, но не приведя ни единого примера, утверждает, что «иконография этого образа в западноевропейском искусстве... чрезвычайно обширна и резко отличается от византийской традиции». Это замечание следует воспринимать с точностью до наоборот — западноевропейская иконография на подобные образы как раз весьма весьма скупа, в то время как византийская, в чем у нас будет возможность убедиться ниже, очень обширна и разнообразна. Обзор западной иконографии Софии см. : *Шипфлингер Томас*. София-Мария. Целостный образ творения. М., 1997.

[1] Как мы уже видели, Булгаков считал его неверным, арианским по сути, ведущим в «догматический тупик».

детели видений Единого Бога. Аналогично был украшен свод восточного помещения южной галереи в конце IX — начале X века[1]. Так софийное посвящение храма раскрывается в теофанийном смысле[2].

В иконографии Софии Премудрости исследователи обычно различают несколько типов[3]. Все они единодушны в том, что уже в ранних произведениях византийского искусства основным видом изображения Софии Премудрости Божией была прежде всего икона Спасителя — Христа-Премудрости, Единородного Сына — Еммануила[4]. Я в своей работе считаю необходимым тем не менее обратиться к такой иконографии Премудрости, которая относится к изображениям Софии как *особого*, самостоятельного существа, отличного от Христа и Богоматери. Это «олицетворения София Премудрости Божией в образах архангела, ангелов и в образе муд-

---

[1] См. : *Лифшиц Л.И.* К реконструкции иконографической программы и литургического контекста росписи Софийского собора в Новгороде 1108 г. // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 154—171.

[2] Л.И. Лифшиц полагает, что эта же традиция отразилась в росписях барабана Софийского собора в Новгороде, где мотив ветхозаветных теофаний, правда, уже не столь актуален, зато на первый план выступает экклесиологическо-литургийный аспект. В частности, в текстах пророческих свитков, наряду с описанием теофании (Дан 7: 9), говорится «о созидании Дома Премудрости — Церкви Христовой» (Притч 1: 9 «Премудрость созда себе дом») и есть пророчества о браке Церкви-Невесты и Христа-Жениха. На основе реконструкции несохранившейся росписи алтаря Софии Новгородской исследователь делает вывод, что в контексте росписи новгородского храма святители в чине Евхаристии — это «служители Премудрости, “с высоким проповеданием” созывающие верных на Царский пир: “вернии, приидите насладимся восшедша слова от Слова научившеся, Его же величаем” (Канон на Великий Четверг прп. Косьмы Маюмского)» (Там же. С. 166). Софиологическая трактовка святителей как восприемников апостольского служения подтверждается аналогиями в росписи Софии Охридской, в алтаре которой имеется изображение фигуры Премудрости, вкладывающей в уста спящего Иоанна Златоуста свиток — видимо с текстом литургии.

[3] См.: *Флоровский Г.В., прот.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Труды V съезда Русских академических организаций за границей в Софии 14—21 сентября 1930 года. Ч. 1. София, 1932; *Мейендорф И.Ф.* Тема «Премудрости» в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследие // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988; *Лифшиц Л.И.* Богоматерь — София Премудрость Божия в Византии и на Руси // София Премудрость Божия: Каталог выставки русской иконописи XIII—XIX веков из собрания музеев России. М., 2000.

[4] Например, на печатях новгородских владык Далмата и Климента (XIII) изображена Богоматерь Знамение, где внутри нимба Богомладенца Иисуса начертано «СО — ФИ» (см. : *Янин В.Л.* Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. II. Новгородские печати XIII—XV вв. М., 1970. С. 46—47, табл. 62).

рой и чистой Девы, в идее храмоздательства, связанной с идеей построения соломонова храма»[1].

Не претендуя на исчерпывающее описание всех подобных изображений, приведу, в соответствии с их типологией, наиболее характерные.

---

[1] *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. М., 2006. С. 24. На сегодняшний день эта монография является наиболее полным исследованием о почитании Софии Премудрости в Древней Руси, вкупе со всем кругом иконографических, исторических, богословских и, что немаловажно, политических аспектов вопроса. Брюсова считает, что эти «олицетворения являют собой, в той или иной степени, отклонения от установления Вселенских Соборов о том, что Премудрость Божия суть Иисус Христос» и что «установления Вселенских Соборов придают толкованию Премудрости как Христа значение догмата». Однако никаких соборных решений в подтверждение своих слов В.Г. Брюсова не приводит и лишь пишет, что на I и II Вселенских Соборах, вместе с осуждением учения Ария и Македония, было «подтверждено, что Премудрость присуща каждой из ипостасей Святой Троицы: Богу-Отцу, Святому Духу, но прямое наречение **Софией Премудростью Божией** *было отнесено к Христу*» (Там же. С. 12). Подчеркивание и курсив принадлежат здесь В.Г. Брюсовой, но даже и они не делают вопрос более ясным (что значит «отнесено»?). Во всяком случае, ни на какие соборные определения автор не ссылается и никаких источников не приводит, что делает это утверждение голословным. Понятно здесь лишь одно: такого догмата все же не существует (на это, кстати, указывал и противник софиологии прот. Иоанн Мейендорф, на которого Брюсова сама же и ссылается. См. : *Meyendorff J.* L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine. P. 259—277). А.В. Карташев сообщает следующее: «Самой полной и характерной для отцов Антиохийского Собора 341 г. явилась 2-я формула, или так называемый "символ Лукиана". Наука не подтверждает буквальной принадлежности его Лукиану, но, может быть, в основе этой формулы и лежал какой-нибудь древний текст, связанный с Лукианом. Имя — священное для антиохийцев, а не только для ариан. Имя Лукиана было эмблемой родной восточной, доникейской старины. Никейство воспринималось как западное, римское новшество, обидное и для самолюбия Востока. Эта формула была излюблена "восточными" и в последние десятилетия многократно повторялась ими на соборах и как бы в противовес "вере 318 отцов Никейских" благоговейно называлась "верой 97 отцов". Вот она: "Веруем во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Его (т.е. Бога-Отца), Единородного, Бога, через Которого все произошло, рожденного прежде всех веков от Отца, Бога от Бога, Целого от Целого, Единого от Единого, Совершенного от Совершенного, Царя от Царя, Господа от Господа, Слово Живое, Премудрость Живую, свет истинный, путь, истину, воскресение, пастыря, дверь, непреложного и неизменного, неотличимый Образ божества Отца (ἀπαράλλακτος εἰκόνα) как существа, так и силы, воли и славы Его"» (*Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 2006. С. 78—79). Отсюда следует, что Премудрость была «отнесена» к Христу решением Антиохийского «Разбойничьего» собора, на котором было признано арианство, но более не следует ничего.

Это, прежде всего, аллегорические изображения Мудрости в женском облике. Они известны с VI века[1] и близки к загадочной деве-старице Ерма, Боэциевой госпоже Философии, царственной Деве — «единой краснейшей всех», «ей же имя бе София, сиречь мудрость»[2] — детского видения будущего просветителя славян Константина-философа.

Наиболее ранняя из них изображена на миниатюре Венского Диоскорида, естественно-научного трактата начала VI (до 512 г.) века. Кодекс содержит 435 рисунков растений и животных и пять миниатюр. На одной из них изображена женская фигура, протягивающая римскому врачу Диоскориду, открывшему мандрагору, корень этого растения[3]. Над фигурой надпись — εὕρεσις, т.е. открытие, изобретение (эврика), вверху более поздняя надпись-пояснение: σοφία. Последняя миниатюра этой рукописи изображает заказчицу рукописи, дочь Флавия Аникия Олибрия и Галлы Плацидии Аникии, Юлиану Аникию с аллегорическими фигурами Великодушия и Мудрости справа и слева — и соответствующими надписями сверху.

По описанию Иоанна Газского известно, что среди несохранившихся росписей терм в Газе (VI в.) находился Атлант, несущий пламенеющий шар — солнце. Его поддерживали девы: Sophia и Arete, Мудрость и Добродетель (лат. virtue, доблесть), «София в серебристом одеянии, как богиня луны (Selene)»[4]

В миниатюрах Парижской Псалтири (gr. 139, X в.) есть изображение пророка Давида с двумя женскими фигурами Премудростью (Σοφία) и Пророчеством (Προφητία). София риторическим жестом правой руки указывает на небеса как на свой источник, левой же рукой придерживает кодекс — как символ божественного Слова[5]. Отмечу, что тип ликов этих дев совершенно ангелоподобный, а живописный стиль восходит к ликам архангелов на алтарных столбах Софии Константинопольской[6].

---

[1] Наиболее ранние: росписи терм в Газе VI в. (по описанию Иоанна Газского), Венская рукопись Диоскорида начала VI в., Россанский кодекс VI в., Сирийская Библия VII—VIII вв., иллюстрации Парижской и Ватиканской Псалтирей X в. Встречаются и позднее — например в мозаиках в Монреале XII в. и др.

[2] Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 77.

[3] О значении мандрагоры в мифопоэтической традиции см. : *Топоров В.Н.* Мандрагора // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 102.

[4] *Флоровский Г.В.* О почитании Софии... С. 402—403. Замечательно здесь это отдаленное напоминание о Луне — Афине.

[5] О подобном изображении в Псалтири Ватиканской библиотеки из Палатинского отдела (gr. 381) см. : *Кондаков Н.* История византийского искусства и иконографии... С. 164.

[6] М.В. Алпатов, ссылаясь на В.Н. Лазарева, пишет: «...отблеск стиля Париж-

Мозаика в главном нефе собора в Монреале (XII в.) изображает Премудрость в иконографическом типе оранты, в царских одеждах и венце, надпись указывает: Sapientia Dei.

С течением времени эти отвлеченные изображения постепенно несколько теряют свой высокий «онтологический» аллегоризм и начинают восприниматься дидактически, как олицетворенные христианские добродетели. Причем их число все увеличивается, и вот уже в куполе Вознесения собора Сан-Марко в Венеции (XII в.) мы видим Христа, возносящегося на радуге на фоне небесной сферы, несомой четырьмя ангелами. В следующем ряду размещены фигуры апостолов и Богоматерь с двумя предстоящими ангелами, еще ниже шестнадцать фигур, олицетворяющих добродетели, среди них Крепость (Fortitudo), Вера (Fides) и др., но Мудрости (Sapientia) здесь нет.

Подобные собрания добродетелей-личин восходят к поэме христианского римского поэта Аврелия Пруденция Клемента[1], который еще

ской псалтыри и ватиканского Свитка можно видеть в капитальном памятнике эпохи — в мозаиках Кахрие Джами. (Так, например, женские фигуры Мудрости и Пророчества по сторонам от пророка Давида в Парижской псалтыри № 139 и в более поздних репликах повторяются в фигурах девушек в мозаике „Раздача пурпура израильским девам в Кахрие Джами" (*В. Лазарев*, История византийской живописи. Т. II. Табл. 586. Т. I. Табл. XIV).) Это бросается в глаза, несмотря на то что в них представлена не жизнь Иисуса Навина, не жизнь Давида, но жизнь Марии и Христа. Нет оснований считать, что мозаисты Кахрие Джами вдохновлялись сирийскими миниатюрами... Мастера, которых Федор Метохит привлек к украшению притворов своей церкви, в своих превосходных созданиях опирались на эллинистическую традицию столичной школы». Отметим здесь это стремление живописи новой, палеологовской, эпохи, вернуться к классической эллинско-константинопольской традиции. Напротив, явный отход от нее наблюдается в Серальской псалтыри XII, где на первой странице «молодой Давид представлен не среди природы, как в знаменитой Парижской псалтыри, он стоит лицом к зрителю среди двух женских фигур, совсем как стоят святые на мозаиках храмов того времени» (*Алпатов М.В.* О мозаиках Кахрие Джами // Алпатов М.В. Этюды по истории русского искусства : В 2 т. Т. 1. М., 1967. С. 57).

[1] «В Средние века особенно любили аллегорическую поэму Пруденция "Психомахия", изображающую поединки олицетворенных Добродетелей и противостоящих им Пороков. Такой аллегоризм — знамение времени, черта новой эпохи; он проявился и в другом труде, чисто литературно не заслуживающем сравнения с творчеством Пруденция, но разделившем с ним любовь средневекового читателя, — в трактате Марциана Капеллы "О бракосочетании Меркурия и Филологии", в духе менипповой сатиры соединяющем прозу и стихи. Дева Филология, принимающая власть над служанками Меркурия, олицетворяющими Искусства и Науки, — вполне средневековый образ» (*Аверинцев С.С.*, *Гаспаров М.Л.*, *Самарин Р.М.* На исходе Римской империи (III—IV вв.): [Латинская литература] //

в IV веке н.э. создал дидактическую поэму «Психомахия». Здесь античное — неличностное — понимание душевной жизни человека, соединенное с дидактическим наставлением, раскрывалось как борьба противостоящих друг другу страстей и добродетелей, коих у Пруденция было семь пар. Победа добродетелей ознаменовывалась воздвижением золотого храма, предназначенного для прославления вечной Премудрости (Sapientia).

В поэме Пруденция нашло отражение влияние стоической (через Тертуллиана) этики, в которой мудрость (Sophia, Sapientia) есть «состояние душевной пневмы», т.е. достигнутая — совершенная и завершенная — добродетель[1].

В силу огромной популярности «Психомахии» в Средние века пруденциева диспозиция была воспринята не только в поэзии и литературе, но и в пластических искусствах, оказав также влияние на жанр церковной проповеди и христианскую аскетику[2].

Вероятно, отдаленной реминисценцией этой традиции в средневековой Руси является хранящаяся в ГТГ икона «Сошествие во ад» круга Дионисия, происходящая из Ферапонтова монастыря, и подобные ей изображения. Здесь борьба добродетелей и пороков изображена уже не в виде отвлеченных аллегорических фигур, а как победа ангелов над демонами при Воскресении Христовом. Вот описание иконы: «Изображение Сошествия во ад с олицетворениями добродетелей, борющихся с силами зла — пороками (“страстями”), известно в московской живописи с конца XIV в... Сохранились следующие пары надписей (соответственно у ангелов-добродетелей и демонов-пороков): *восстание — спадение, живот* (жизнь) — *смертъ, любовь — ненависть, скудость — горечъ,* [утрачено] — *истление, мудростъ — отчаяние, смирение — величание, разум — неразумье, чистота — скверность, радостъ — скорбь,* [утрачено] — *кривостъ;* у двенадцатой пары обе надписи утрачены. В отличие от раннего образца из Коломны... в иконе из Ферапонтова монастыря добродетели и пороки все без исключения характеризуются чисто абстрактными понятиями, отражающими не конкретность человеческих поступков, а обобщенные, вневременные категории»[3].

История всемирной литературы : В 8 т. Т. 2. М., 1983—1994. С. 446. См. также : *Зюмтор П.* Опыт построения средневековой поэтики. СПб., 2002. С. 126).

[1] См. : *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. С. 179.

[2] Ср. знаменитое : «Здесь дьявол с Богом борется...».

[3] *Смирнова Э.С.* Московская икона XIV—XVII веков. М., 1988. С. 291.

В XVII в. с усвоением русской церковью, через киевское школьное богословие, латинских влияний[1], а также в духе барочной театрализации культуры в целом, аллегорическое понимание души человеческой как арены борьбы умозрительных добродетелей и пороков становится предметом сценического воплощения. На рубеже XVII—XVIII вв. выпускник Киево-Могилянской академии свт. Димитрий Ростовский создает «Рождественскую драму» или так называемое «Ростовское действо» (первая постановка, силами учеников латино-греческого училища Ростова Великого, состоялась 27 декабря 1702 г.). Здесь за весьма пассивную («воля ми безвольная оковася узом») Натуру Людскую, от которой, вследствие «преслушания бога через змия проклята» отъята мудрость и святыня, борются семь пар «Чистых и Нечистых»: Златой век, Кротость, Покой, Благостыня, Незлобивость, Радость (Фортуна), Любовь — против Железного века, Ярости, Брани, Зависти, Злобия, Плача, Ненависти[2].

К другому типу иконографии относятся изображения Премудрости при евангелистах — как вдохновительницы Слова Божия. Считается, что данная иконография восходит к античной поэтической вдохновительнице — музе[3]. Древнейшее из подобных находится в Россанском кодексе (начало VI в.). Перед евангелистом Марком, наносящим текст на длинный свиток, стоит женская фигура с нимбом, в длинной закрытой одежде, пальцами правой руки она касается строки свитка — будто бы диктуя текст.

Начиная с XIV века подобные композиции, где евангелисты буквально фиксируют божественное Слово, поданное свыше через ангелоподобную посланницу, которая, в разных вариантах, диктует, вдохновляет, указывает, передает из рук в руки книгу или свиток, водит рукой евангелиста и т.д., становятся очень распространенными, в том числе и на Руси. Они могут быть крылатыми или бескрылыми, часто изображаются с особым нимбом из перекрещенных ромбов — символом предвечного бытия, на нимбе или рядом может быть начертано слово «Премудрость».

Одни из самых ранних древнерусских изображений Премудрости, вдохновительницы Слова Божия, имелись в парусах храма Успения на Волотовом поле в Новгороде Великом — городе, в котором по понятным

---

[1] См. об этом : *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991.

[2] Текст «Рождественской драмы» см. : *Тихонравов Н.С.* Русские драматические произведения 1672—1675 годов. СПб., 1874. Т. I. С. 339—399.

[3] Литература на эту тему очень обширна. См., например : София Премудрость Божия: Каталог выставки русской иконописи XIII—XIX веков из собрания музеев России. М., 2000.

причинам интерес к образу Софии всегда был самым животрепещущим. Особенно данный тип иконографии в XV веке распространяется в новгородской книжной миниатюре. Э.С. Смирнова связывает этот процесс с весьма актуальной для Новгорода борьбой с иконоборческой ересью. Так, в изображение евангелиста Луки из Евангелия начала XV века (РГБ, ф. 247, Рогожск, № 138, л. 144 об., кат. № 3) Премудрость, стоящая за спиной Луки, пишущего икону Богоматери, не просто «вдохновляет» его, но прямо подкладывает свою руку под ладонь иконописца, чтобы уже ни у кого не оставалось сомнений, кто же является подлинным Автором иконы Богородицы[1].

В собрании Псковского государственного музея-заповедника хранится редкая по иконографии икона Евангелиста Луки, вдохновляемого ангелом-Премудростью (середина XVI в.). Необычно, что Луке-иконописцу «позирует» Сама Богоматерь[2]. Нимб Премудрости круглый, с вписанными ромбами, над нимбом надпись: «ДХЪ СТЪ».

Еще к одному из наиболее ранних типов иконографии Премудрости относится ее образ в виде ангела. В катакомбах Кармуза под Александрией (VI в.) над ныне утраченной крылатой фигурой имелась надпись Σοφια ΙΣ ΧΣ, что дало повод рассматривать ее как изображение Христа в ветхозаветном подобии[3].

Шарль Диль сообщал, что в церкви Св. Стефана в Солетто, датируемой 1397 годом, над изображением Ангела в белоснежных одеждах, с крещатым нимбом и чашей в руке, находится надпись: ΗΑΓΙΑ ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ[4]. Предположение о том, что эта композиция является «репродукцией» византийской Софии Премудрости, выдвинул, впрочем, достаточно бездоказательно, еще в конце XIX века Н.В. Покровский[5]. Флоровский считал эту фреску единственным бесспорным случаем изображения Христа-Ангела именно как Премудрости.

Известна также поздняя, 1854 года, икона из рязанского Архангельского собора. Она повторяет обветшавший древний образ «Архангел Ми-

---

[1] См. : *Смирнова Э.С.* Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV век. М., 1994. С. 52.

[2] См. : Псковская икона XIII—XVI веков. Л., 1991. С. 315.

[3] «Крылатое изображение Христа означает Христа вестника, как Слово Божие, посланное Отцом на землю, и стоит в непосредственной связи с ветхозаветным проявлением Божества в виде Ангела» (*Айналов Д., Редин Е.* Киево-Софийский собор. Исследование мозаической и фресковой живописи. СПб., 1889. С. 241. См. также: *Флоровский Г.В.* О почитании Софии... С. 400).

[4] См.: *Diehl Charles* L'art Byzantin dans L'Italie meridionale. Paris. P. 96, 100.

[5] См.: *Покровский Н.В.* Церковно-археологический музей СПбДА, 1879–1909. СПб., 1909. С. 137.

хаил и чудо в Хонех» и уникальна тем, что здесь архангел прямо назван «Софией» в надписи над нимбом (СОФИА)[1]. В древнерусской живописи есть еще только один пример, где София представлена в виде архангела. Это миниатюра из Киевской псалтири, иллюстрирующая Пс 45: 1—6. В композиции имеется изображение архангела, который поддерживает балку трехглавого храма. Правда, неясно, к чему относится надпись «С(вя)таа Софіа» — к архангелу или храму. Во всяком случае, на одной из миниатюр Сербской Псалтири надпись «София Премудрость Божия» относится именно к трехглавой церкви.

От этих изображений следует отличать образ Христа — Ангела Великого Совета, одного из ангелов Троицы Ветхозаветной. Флоровский считал, что «вряд ли правильно думать, что Христос под видом Ангела изображается именно как Премудрость. Имя Премудрости называется и пишется скорее просто как одно из имен Второй Ипостаси, и потому всегда вместе с именем Слова»[2].

К отдельной группе можно отнести изображения крылатых или бескрылых слуг — вестников и глашатаев Премудрости. Однако они не являются самостоятельными фигурами и входят в состав иконографии, являющейся живописным аналогом текста Притчей Соломоновых 9: 1—6 «Премудрость созда себе дом...».

Эти сложные сюжетные композиции распространяются на Балканах, в Закавказье и на Руси в палеологовскую эпоху.

Их можно увидеть в церкви Св. Климента (Богородицы Перивлепты) в Охриде (1295), церкви Богородицы Левшки в Призрене (1310—1313), церкви Благовещения в Грачанице (1321), в Хиландарском монастыре на Афоне (1318—1321), в Дечанах (1348), в Марковом монастыре (1370) в Скоплье (Македония) и в монастыре Зарзма в Грузии (середина XIV в.). На Руси наиболее ранняя композиция такого рода находилась в притворе церкви Успения на Волотовом поле (1363) около Новгорода.

Первая известная из них, весьма подробно иллюстрирующая текст, находится в церкви Богородицы Перивлепты в Охриде. Здесь Премудрость изображена в виде сидящей на троне крылатой фигуры в пурпурном одеянии. Рукой она указывает на книгу, лежащую на трапезе и раскрытую на соответствующем месте (Притч 9: 5). Важной подробностью является окружение главы Премудрости двойным — круглым крещатым (с которым изображается только Христос) нимбом, вписанным в ромбовидный (с XIII в. также нередко окружающий изображения лика Спасителя). Лик

[1] См. : *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 69.

[2] *Флоровский Г.В.* О почитании Софии... С. 402.

Софии окружает ореол *славы*, от которого расходятся восемь лучей — как изображение божественных *энергий*. Здесь же мы видим трех дев — служительниц Премудрости. В руках у них дискос, просфоры, сосуд. Одна из них указывает на изображенный за ней храм с семью колоннами и образом Богородицы на фронтоне.

В церкви монастыря Зарзма в Грузии (середина XIV в.) находится фреска, по композиционному решению весьма близкая к охридской. Необычным является то, что София здесь изображена с тремя ликами и с четырехугольным нимбом.

В церкви Успения в Грачанице София изображена в виде крылатой Девы, причем ее женственный облик специально подчеркнут художником, а ее руки высоко оголены[1]. Она сидит перед престолом, на котором видны перевязанные свитки, за ее спиной — семистолпный портик. В левой руке София держит свиток, служанки справа и слева подносят Чашу и Хлеб. Наверху надпись «Премудрость созда себе храм». В.Г. Брюсова считает, что такая иконография отвечает образу Девы — Невесты Соломоновой и соответствует иконе Софии Новгородской[2].

К этим же балканским «палеологовским» изображениям Премудрости примыкает фреска в своде притвора церкви Успения на Волотовом поле под Новгородом, где в композицию введены (с соответствующими текстами на свитках) фигуры царя Соломона, а также авторов канонов утрени Великого Четверга — св. Иоанна Дамаскина и Косьмы Маюмского: «Всевиновная и подательная жизни, безмерная Мудрость Божия, созда храм себе от чистыя неискусомужныя Матере, в храм бо телесно оболкийся, славно прославися Христос Бог наш» (Тропарь 1)[3].

В позднем и очень усложненном варианте подобную иконографию воспроизводит новгородская икона 1548 года, хранящаяся в Третьяковской галерее. Привожу ее подробное описание. «Ближе к середине XVI в. иллюстрации текстов Священного Писания и литургических служб усложняются, обрастают подробностями и включают в себя много персонификаций, символов, аллюзий. Новгородская икона “София Премудрость Божия” написана на текст Притч царя Соломона (9: 1–6): “Премудрость создала себе храм, и укрепила семь его столпов, приготовила жертву и растворила в чаше своей вино, и приготовила трапезу...” Слева, в сложном ореоле изображена персонификация Божественной Премудрости.

[1] См. : *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 66.

[2] Там же.

[3] См. : *Вздорнов Г.И.* Волотово. Фрески церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989.

Многочисленные слуги закалывают тельцов, приготовляют вино, раздавая эту Божественную трапезу, что явно указывает на Евхаристию. Царь Соломон, со свитком, склоняется к ним из-под навеса, с башни. Справа в медальоне — Богоматерь с Младенцем на престоле, как вместилище Премудрости, около нее — прославляющий Богоматерь Иоанн Дамаскин со свитком. Своды и купола храма представлены вверху. Под каждым из семи сводов-арок изображен один из семи когда-то происходивших Вселенских соборов. Смысл текста передается в иконе не настроением, не ритмом фигур, а аллегориями. Композиция иконы — не центрическая и симметричная, а диагональная, динамическая. Приемы новгородской иконописи — сложные ракурсы фигур, резкие жесты и порывистые позы, тяжеловесные формы, сопоставления ярких оттенков, особенно красных одежд с зелеными, — все это уводит зрителя от традиционной тишины русских икон в мир иллюстрации и требует напряжения ума в разгадывании сложных иносказаний»[1].

На том же тексте основаны, но совершенно в другой иконографии исполнены изображения в куполе Хрелевой башни Рильского монастыря в Болгарии (вторая четверть XIV в.) и в Марковом монастыре в Македонии.

В первом из них Христос-Эммануил, восседающий на радуге, представлен в круглой «славе» с треугольным нимбом. По окружности расположены семь крылатых полуобнаженных фигур младенцев, персонифицирующих, как считается, дары Святого Духа. Ниже на Престоле изображен потир. Два предстоящих ангела держат в одной руке дискосы, а другой указывают Христа. Далее, справа и слева от Престола следуют апостолы, отцы Церкви, цари-пророки и мученики[2]. На свитке Соломона начертаны стихи Притч 9: 1—2, стихи 3—5 написаны над группами святых, окружающих Трапезу[3].

В куполе Маркова монастыря семь ангелов несут на вытянутых руках «славу» с Христом. Надпись сделана по-гречески: «ἡ ἐνυπόστατος τοῦ Θεοῦ λόγου σοφία». Надписи сопровождают и семь херувимов, представляющих собой семь даров Св. Духа, среди которых «дух Премудрости». Рядом Соломон держит свиток с написанным по-славянски стихом

---

[1] *Смирнова Э.* Икона Древней Руси. XI—XVII века // История иконописи VI—XX века. Истоки. Традиции. Современность. М., 2002. С. 152.

[2] См. : *Прашков Л.* Хрельовата кула. София, 1973. С. 23—26; *Он же:* Хрелева башня Рильского монастыря и ее стенопись // Древнерусское искусство: зарубежные связи. М., 1975. С. 152—156.

[3] См. : *Прашков Л.* Хрельовата кула... С. 30.

Притч 9: 1. Здесь же слуги Премудрости в виде ангелов, а также престол с Причастием[1].

Ряд исследователей прошлого века (А. Грабар, прот. И. Мейендорф, Д. Паллас), на основе иконографических особенностей, относили к изображениям Христа как Премудрости композицию Преполовение. Так, в Сопочанах, Сербия (XIII в.), юный Христос проповедует в храме на фоне семиколонного мраморного портика — в соответствии с Притч 9: 1. В Сопочанах есть еще одна композиция, в которой как символические «семь столпов Премудрости» можно трактовать изображение Семи Вселенских Соборов. Они окружают Христа на Тайной вечере (ср. Ирмос 9-й песни канона Великого Четверга: «пир Премудрости» — «учреждение владычное»)[2].

Примеры изображений Премудрости в разных вариантах иконографических особенностей можно умножить, но вряд ли их вообще можно исчерпать до конца. Само их количество и разнообразие является лучшей иллюстрацией Книги Премудрости Соломоновой, хотя сам по себе этот текст никогда не становился источником особой иконографии Софии: «Премудрость, художница всего. Она есть дух разумный, святый, единородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто осквернённое не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его. Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью. Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; ибо свет сменяется ночью, а премудрости не превозмогает злоба. Она быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу» (Прем 7: 21—30 — 8: 1).

В культуре Древней Руси весь комплекс идей, связанных с Софией Премудростью Божией, был воспринят из Византии вместе с православным богослужением, иконописью, посвящением храмов.

---

[1] См. : *Прашков Л.* Хрелева башня Рильского монастыря... С. 155—156.

[2] См. : *Meyendorff J.* L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition Byzantine. P. 266.

К самым ранним примерам толкований сапиециальных книг в Киевской Руси относятся следующие. В древнейший русский сборник святоотеческих текстов — Изборник Святослава 1073 г. — вошло толкование Книги притчей Соломоновых, принадлежащее Анастасию Синаиту[1].

Митрополит Киевский Иларион в «Слове о Законе и Благодати», известном как произведение, положившее начало собственно русской словесности, говорит о Соломоне, который «дом Божий великий Его святой премудрости создал»[2].

В «Повести временных лет» летописец, свободно цитируя Притчи Соломоновы, прославляет деяния Ярослава Мудрого, строителя Софии Киевской: «Мудрость бо велика есть, якоже и Соломон похваляя глаголаше: Азъ, премудрость, вселих свет и разум и смысл азъ призвах. Страх господень Мои свети, моя мудрость, мое утверждение, моя крепость, мною цареве царствуют, а сильные пишють правду»[3].

Краткое толкование Притч 9: 1–5 приводит Климент Смолятич в «Послании, написанном Климентом, митрополитом русским, Фоме, пресвитеру» «Се бо глаголеть Соломонъ: Премудрость есть Божество, а храмъ человечество, акы в храм бо въселися въ плоть, яже приять владычица нашея Богородица истинный нашь Христос Богъ, а иже утверди 7 столпов, сиречь 7 соборов и святых богоносных наших отецъ»[4].

Что касается толкований Притч 8: 22, то их много меньше, самое раннее из сохранившихся находится в рукописном сборнике Чудов. 320, составленном не позднее 1470 года[5]. Здесь «созда» объясняется толкователем как «созда мя в человек... Начало же всякого пути Христос есть по человечеству»[6]. В XVI в. Зиновий Отенский толкует Притч 8: 22 следующим образом: «...в начаток же путий своих в дело созда, рекше в начаток милосердия еже к плоти соединение, и храм созда себе и с неизреченно отъ пречистых кровей и с душею словесною и умною»[7], — т.е. Господь нетварную Премудрость вложил, воздвиг, вписал — «вздал» — положил в основу тварного мира.

---

[1] См. : Изборник Святослава 1073 г. Факсимильное издание. М., 1983.

[2] *Иларион*. Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 93.

[3] Цит. по: *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 35.

[4] См. : *Никольский Н.* ПДП, 1892. LXXXIX. С. 171.

[5] См. : *Антоний, митр.* Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. М.. 1986. С. 61–80.

[6] Там же. С. 72.

[7] *Зиновий Отенский*. Сказание известно, что есть Софеи премудрость Божия // *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. Приложение I. 8. С. 133.

По мнению В.Г. Брюсовой, в русской письменности XI—XII веков существовало девять основных редакций толкования Притч 9: 1–5[1]. При этом две традиции, киевская и новгородская, вкладывали в понятие Софии Премудрости различное содержание. Киевская традиция в целом сводится к следующему: «Премудрость — Христос, храм — Богородица» (не «дом», а именно «храм», как это вообще характерно для русских редакций)[2].

Новгородская традиция, несомненно, хорошо знает эту экзегезу. Однако исторически в понимании Софии в Новгороде сильнее звучит ветхозаветная[3] храмоздательская тема, а *храм* Притч 9: 1 ассоциируется с Соломоновым храмом. Отсюда и стремление понимать Софию как Премудрость-Деву, невесту Соломонову, отсюда же складывается и иконография знаменитой Софии Новгородской, в образе огнеликой крылатой Девы[4].

Это различие сказалось и в программах храмовых декораций обеих Софий — с преобладанием евангельских сюжетов в Киеве (соответственно, апостолов в барабане купола) и ветхозаветных в Новгороде (с пророками в куполе — и Соломоном в их числе).

Несомненно, указанное различие сыграло свою роль в политической борьбе Москвы и Новгорода, в ходе которой Москва ориентировалась на древнюю киевскую традицию, провозглашая себя ее преемницей.

Особое внимание к образу Софии Премудрости проявилось в Новгороде начиная с XIV века. Именно тогда появляются два варианта изображения Софии в церкви Успения на Волотовом поле. Свидетельством интенсивных размышлений над образом Софии в Новгороде можно считать и изображение Богоматери с ромбовидным, как у Премудрости, нимбом, исполненное Феофаном Греком в Троицком приделе церкви Спаса Преображения на Ильине.

Древнейшая икона Софии Новгородской не сохранилась. Неизвестно точно, когда был написан знаменитый храмовый образ, находящийся в настоящее время в новгородском Софийском соборе на своем историческом месте — в нижнем ярусе иконостаса, вторая справа от Царских врат. Брюсова, полагая, что данная иконография складывалась в течение XV века, пишет: «При архиепископе Евфимии II (1420—1458) отмечается

---

[1] См. : *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 57.

[2] См. : Там же. С. 36.

[3] Вкупе с вообще особым интересом новгородцев к ветхозаветным сюжетам, что проявилось и в знаменитой «ереси жидовствующих».

[4] Там же. С. 37–58.

значительная активность в строительстве и художественной деятельности Софийского Дома, проявившаяся в общей политике реставрации старины и создании новых храмов, украшения их росписями. В 1439 году состоялась канонизация строителей Софийского собора — князя Владимира Ярославича и его матери, княгини Анны, а также новгородских архиереев... Призводятся крупные работы по благоукрашению Софии... Можно не сомневаться, что *тогда была поновлена икона Софии и отредактирована похвала ей*»[1].

В летописных источниках эта икона упоминается впервые под 1510 годом[2], затем в 1528 году в связи с перестройкой иконостаса при митрополите Макарии. Тогда же на наружной стене над западным порталом собора, где прежде находилось изображение Спаса, была написана фреска, воспроизводившая храмовую икону[3].

Приведу описание иконы Софии Премудрости Божией новгородского извода.

На иконе изображена «крылатая огнезрачная дева»[4] — в царских одеждах (далматике) и короне. В правой руке она держит длинный жезл (кадуцей), левой, через которую перекинут край ораря, прижимает к сердцу свиток. София окружена круглым ореолом-славой, причем изнутри славы от ее фигуры в разные стороны звездообразно исходят лучи. Престол, на котором дева-ангел восседает, опирается на — «четыре ножки, но помимо них явно искусственно приставлены позднее, вычерчены семь геометрически правильных столпцов — как напоминание о притче Соломона»[5]. Прямо над главой Софии помещено изображение Христа, благословляющего обеими руками. Ореол славы, окружающий Христа, пересекается с ореолом славы Софии. По обе стороны от престола на особых подножиях помещены обращенные к ангелу фигуры: слева Богоматерь с образом Эммануила, вписанного в такую же славу, справа — Иоанн Предтеча с развернутым свитком, на котором расположен текст «Се Агнец Божий, вземляй грех мира» (Ин 1: 29). В верхней части композиции находится изображение неба в виде свитка, усеянного звездами, с шестью ангелами. Они указывают на помещенную в центре неба Этимасию, Престол Уготo-

[1] *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 80.

[2] Великий князь Василий III, проезжая чрез Новгород, «велел свещу негасимую пред Софиею Премудростию Божией день и нощь, по старине, как была прежде» (HIVЛ. ПСРЛ, Т. IV. СПб., 1848. С.537).

[3] См. : ПСРЛ, Т. VI. СПб., 1863. С. 285—286.

[4] *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 44.

[5] Там же.

ванный, на котором Христос воссядет в Царствии Небесном. На Престоле — восьмиконечный крест и орудия страстей.

Именно эта иконография стала окончательной и устойчивой и послужила основой большинства позднейших списков.

Брюсова, однако, считает, что «к древнейшей иконографии Софии новгородского перевода может быть отнесена только центральная фигура огнезрачной крылатой Девы»[1]. В качестве оснований для этого вывода она перечисляет следующие соображения: во-первых, «все известные нам изображения Софии в византийском искусстве и на Балканах до XIII века — в облике Христа, Эммануила, архангела Михаила или Девы имеют вид однофигурной или трехфигурной композиции» (?!); во-вторых, иконография совмещает тип деисуса с использованием «алтарной росписи и росписи вимы: полуфигуру Христа и свиток неба с уготованным престолом», в-третьих, «для иконы Софии было написано *Слово о Премудрости*, никоим образом не связанное с Притчей Соломона, ни с ее толкованием»[2].

Тем не менее, предположение Брюсовой о том, что на древней храмовой иконе была изображена София в образе крылатой Девы, остается гипотезой. Правда, в ее пользу, но весьма косвенно, говорит то обстоятельство, что владыка Евфимий, горячий патриот Великого Новгорода, своей деятельностью развернул, говоря современным языком, настоящую «монументальную пропаганду» идеи древности и независимости вольного города. Эта идея была манифестирована новгородцами, в частности, в намеренной архаизации архитектурных форм, в том числе в реконструкции храмов по образцам XII века. То же самое могло относиться и к иконе Софии. В.Г. Брюсова пишет: «Образ Софии — огнезрачной крылатой девы в царском одеянии и царской короне — возвращает нас к искусству Новгорода древнейшего, княжеского периода»[3]. Однако, повторю, это всего лишь предположение. Во всяком случае, этой гипотетической древней иконы ни В.Г. Брюсова, ни кто-либо другой не видел и, даже если она была, уже никто никогда не увидит, а аналогов иконографии, подобной новгородской Софии, как видно из нашего обзора, нет ни в Византии, ни на Балканах, ни в Закавказье, ни где-либо еще. Логика подсказывает, что, скорее всего, древнейшее новгородское изображение «лишь Софии» представляло собой Христа-Премудрость, а новая иконография действительно являлась чисто новгородским изобретением, но не

[1] *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 44.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 46—47.

княжеского периода, а евфимиевского времени. Об этом говорят самые последние открытия, сделанные в ходе на сегодняшний день еще не законченных реставрационных работ на Владычном дворе Новгородского кремля. В нише одного из помещений (Иоаннова келья) Владычной палаты под плотным слоем поздних записей находится фреска с изображением Софии Премудрости, созданная сразу после строительства, т.е. в период между 1434 и 1441 годами, идентичная храмовой иконе по иконографии и являющаяся на сегодняшний день первым известным образом такого типа. Можно не сомневаться, что его «изобретателем» и заказчиком является архиепископ Евфимий Новгородский. Как считает руководитель продолжающихся в Евфимиевой палате реставрационных работ и автор новейшего исследования на эту тему[1] В.Д. Сарабьянов, абсолютное иконографическое тождество этой фрески с новгородским образом Софии и их ближайшим по времени московским аналогом — иконой Софии Премудрости из кремлевского Благовещенского собора, обычно датируемой первой половиной XV века, позволяет предполагать единый образец для всех трех икон, а именно, храмовый образ новгородского Софийского собора, появившийся здесь в 1430-х годах[2]. С установки этой новой иконы, по мнению исследователя, могла начаться последовавшая вскоре реконструкция иконостаса Софии Новгородской. Кроме того, на основе анализа пробных раскрытий, В.Д. Сарабьянов предполагает, что во Владычной палате, рядом с образом Софии, находится (под штукатуркой) композиция, иллюстрирующая текст Притч 9: 1. Выше уже отмечалось, что ее самым ранним новгородским аналогом является роспись храма Успения на Волотовом поле. Сарабьянов делает следующее предположение: «Соединение в одном изобразительном ряду двух сюжетов, раскрывающих тему Софии, могло импонировать заказчику росписей Евфимию, который, таким образом, показывал новый храмовый образ Софийского собора в догматическом развитии».

Текст «Слова о Премудрости», сохранившийся в Соловецком, Чудовском и Троицком списках XV—XVI веков, представляет собой похвалу Деве, девственности и чистоты как таковым. Его образность и символика

---

[1] См. : *Сарабьянов В.Д.* Росписи Владычной палаты Новгородского Кремля: келья Иоанна. Предварительные заметки по результатам реставрационных работ в 2006–2007 годах // Новгород и Новгородская земля. Искусство и реставрацияю Вып. 3. Великий Новгород, 2009. С. 119–139.

[2] Доступный нам в настоящее время новгородский храмовый образ Софии представляет собой результат более поздних записей, поэтому в данном случае есть смысл говорить о нем как об одном из трех образов, восходящих к единому источнику.

призваны пояснить смысл изображения на иконе огнезрачной Девы Премудрости.

Вот фрагмент текста.

«Имать же над оушима торока еже аггли имуть житие бо чисто равно съ агглы есть. Тороци бо есть покоище святаго духа. На главе же венець ей царьскы. Смерена бо мудрость царьствует страстьми. Сан бое я препоясан въ чресла, и образ святительскыи в руце деръжаще скипетр властительскыи сан, криле ж огнены высокопаривое пророчьство и разум скор являет. Зело благозрачна птица любящи мудрость... В шюици же имат свиток написан в нем же написаны недоведомыя сокровенныя тайны рекше предана писаниа видети недостижна суть божественаа действа, ни агглом ни человеком. Одеяние света и престол, на нем же седит оного будущаго света покои являет. Нозе же имать на камени. На сем бо камени съзжиу церквь мою, и пакы на камени мя веры утверди.

А се богатьство некончаемо сокровище неистъщаемо, в селе сердечнем сокровенно. По реченому, источникъ запечатлен. О град заключенъ Соломоньские невесты, стогъ пшеничен, источникъ Премудрости, ведущим блазе житие. Злато живо въздержание, сребро чистота, бисер слезы, женчюг исповедание, риза честна. Нрави блази, ресны златы, любовь и чистота воняя благы, бжия словеса, мониста. Заповеди многаа исправления. Гривны и чепи овыи, смирение и покорение. Месяц, простота съ безлобиемъ. Ожерелиа молчание. С стоуг съкрачение помыслу въ дверех серьдечных бездреманна стоя. Обручи и пръстьни Стратьба и труди ручьнии. Учерязни кольца, безъгневие и тихость, главотязь бдение, чело, поклонъ, венець светел, свршенаа любы»[1].

Действительно, «составитель Слова проявляет в изобилии эпитетов и сравнений подлинный поэтический дар»[2].

Мне же, учитывая все вышеизложенное, совершенно ясно, что об иконе Софии Новгородской невозможно сделать тот вывод, на котором, исходя из апологетических соображений, настаивают некоторые исследователи. Его можно сформулировать так: под Софией Премудростью Божией всегда понимался только Господь Иисус Христос, и именно Он изображен в виде *огнеликого ангела* на новгородской иконе[3].

[1] ГИМ. Чуд 320. Сборник XV в. Цит. по : *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 45.

[2] Там же. *С.* 46. Брюсова относит процитированную часть «Слова о Премудрости» только к фигуре Софии, тогда как, по ее мнению, после изменения иконографии добавлениями фигур Христа, Богоматери с Эммануилом, Предтечи, к тексту были добавлены соответствующие вставки (см. : Там же. С. 48—51).

[3] Весьма добросовестной попыткой, с обширным обзором источников, отстоять данную позицию является: *Золотарев Сергий*, *свящ*. Икона Софии Премуд-

Скорее, справедливы слова Т.А. Сидоровой[1]: «Святая София в глазах новгородцев являлась совсем *особым божественным существом*, палладиумом и патронессой города, наподобие того, чем была Афина Парфенос для древних Афин»[2]. Я не имею намерения обсуждать, правы были новгородцы или нет — в задачу моего исследования вообще не входит определение степени «еретичности» либо «ортодоксальности» новгородских либо чьих-то иных представлений о Софии[3].

Но возможно, несколько забегая вперед, не так уж неправ был С.Н. Булгаков, когда интерпретировал новгородскую икону следующим образом: «Икона Премудрости новгородского извода изображает огненного ангела, и это показывает, что под Премудростью разумелось не только свойство, но существо, отличное от Богоматери и Христа, но близкое им, а также непосредственно близкое Святой Троице»[4]. Или: «Икона Премудрости явно изображает в верхнем плане Св. Троицу, а под Ней огненного Ангела, свидетельствующего о существовании, о некоей самосущности, превысшей всей твари, о некоем верховном начале над миром»[5].

Хочу также заметить, что несколько недооценил древних новгородцев Амман, считавший их неискушенными в богословских тонкостях «прямодушными людьми». Да, действительно, как он пишет, «никому из этих прямодушных людей не являлась Премудрость в духовных видениях в образе девы, которой они клялись бы в чистой любви, как это передает

рости Божией новгородского извода: Обзор богословской и искусствоведческой полемики. Дипломная работа в Санкт-Петербургской духовной семинарии. Рукопись. СПб., 2003.

[1] Связывавшей, правда, интерес новгородцев к Софии с ересью стригольников.

[2] *Сидорова Т.А.* Волотовская фреска «Премудрость созда себе дом» и ее отношение к новгородской ереси стригольников // ТОДРЛ. Т. 26. Л., 1971. С. 218. Что ж, тем хуже для новгородцев — могли бы сказать многие наши современники (см., например : *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. С. 85—86). Из песни, однако, слова не выкинешь...

[3] Кстати, к апологетическим соображениям порой совершенно очевидно примешивается вполне понятное желание защитить от «подозрений» самих древних новгородцев — уже как выражение современного «новгородского патриотизма». Напомню, что в современной России Новгородская кафедра является древнейшей, Софийский собор — древнейшим действующим храмом, а также что в некоторых общественно-политических кругах существует вполне понятное желание начало русской государственности связать не с Киевом, а с Новгородом.

[4] Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божией... С. 127.

[5] Там же. С. 140. Заметим, что с текстом «Слова о Премудрости» Булгаков знаком не был.

Владимир Соловьев в своих известных стихотворениях. Никто из них не усматривал... в тварной Премудрости земное всеединство целого творения, возвещение коего сделало этих поэтов-философов современными пророками философско-теологического синтеза. Никому из них не приходила мысль вместе с С. Булгаковым усматривать в Премудрости некое переливчатое свойство Всесвятой Троицы, природа которого им самим в различное время объяснялась по-разному»[1].

Это совершенно справедливо, потому что люди XV века и не могли иметь умозрений философов, живших через пятьсот лет после них. Однако вывод Аммана о том, что софийные «философско-теологические толкования нового времени не связаны с этой (традицией) никоим образом»[2], является, скорее, преждевременным. А вот то, что новгородцы были вовсе не так наивны и безыскусны — в том числе и в своих философско-теологических представлениях, — а, напротив, чрезвычайно изощренны и искусны, и, кроме того, обладали огромной культуротворческой энергией — доказывать не надо, об этом свидетельствует все их великое художественное наследие и все те долгосрочные творческие импульсы, которыми они обогатили русскую культуру, включая ее государствостроительскую, политическую, богословско-философскую и прочие составляющие.

Между прочим, автор «Слова о Премудрости» пространно называет его так: «Словеса избранна от многих книг вопросов и ответов, разноличных строк слов о Мудрости»[3], не только не скрывая, а, напротив, подчеркивая, многоисточниковый характер того образа, который он восхваляет, — и уж в том, что в XV веке в Новгороде, как ни в каком другом русском городе, могло быть обилие таких источников, не приходится сомневаться.

В частности, хорошо известно то, как вполне по-столичному новгородцы были восприимчивы к иным (и не в последнюю очередь к западным) культурным традициям, особенно к, так сказать, модным ее новинкам — эти увлечения печальным образом сказались и в так называемой «ереси жидовствующих». Еще Флоровский высказал предположение (относя его, правда, к другому тексту), что подобную «апофеозу девства можно связывать с тем своеобразным аскетико-эротическим движением, которое с особою силой вспыхивает в немецкой мистике XIV в. Во всяком

---

[1] *Ammann A.M.* Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland // Orientalia christiana periodica. Vol. IV. 1938, Nr. 12. P. 155—156.

[2] Там же.

[3] Цит. по : *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 45.

случае, очень показательно, что это движение было связано с символом или образом Премудрости. Здесь прежде всего нужно назвать Сузо, одного из самых замечательных мистиков позднего средневековья, имевшего исключительно сильное влияние в свое время. Сузо называл себя обычно "служителем Вечной Премудрости", и одна из его книг написана в форме диалога с Премудростью»[1].

Это предположение требует, несомненно, специальных текстологических подтверждений — но, однако, даже если они найдутся, то и это еще в свою очередь вовсе не будет означать, что можно сделать прямолинейный вывод: «именно на средневековом западе, а не в Древней Руси следует искать корни софиологического дерева, побегами коего явились учения Вл. С. Соловьева, о. П.А. Флоренского и др.»[2].

Неудивительно, что образ Софии Новгородской и ее многочисленные списки, в основном еще больше усложнявшие и без того сложную иконографию[3], дали повод для острой полемики, которая, время от времени то угасая, то вспыхивая с новой силой, не утихала до конца допетровской Руси. В конце XV века в Новгороде усиливаются «разброд и шатание», которые были квалифицированы духовными и светскими властями как ересь[4]. Не приходится сомневаться, что архиепископ Геннадий, направленный в Новгород для борьбы с «жидовствующими», не мог отнестись к новгородскому варианту почитания Софии и соответственно к храмовой иконе как его зримому выражению иначе чем как к еретическим (или потенциально еретическим). Ведь если «где София, там и Новгород», то известные жесткие слова владыки «Новгород с Москвою не едино православие» относились, надо полагать, в первую очередь, к новгородскому «культу» Софии.

Поэтому, когда архиепископ Геннадий устанавливает храмовый праздник Софийского собора на Успение, это можно рассматривать как по-

---

[1] *Флоровский Г.В.* О почитании Софии... С. 409.

[2] *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. С. 97.

[3] Я не имею возможности расширять этот и так, по необходимости, обширный раздел книги примерами изображений Софии в последующее время, тем более что начиная с XVI в. их количество и варианты невероятно возрастают. Интересующиеся этой темой могут обратиться помимо указанного сочинения Брюсовой к уже упоминавшемуся изданию: София. Премудрость Божия. Каталог выставки русской иконописи XIII—XIX веков из собраний музеев России.

[4] «Нет надобности припоминать внешнюю историю "жидовской ереси" и стараться восстановить еретическую "систему" в целом. Всего вернее, что еретического сообщества и вообще не было. Были известные настроения, именно "шатание умов", вольнодумство» (*Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. С. 15).

пытку его «воцерковления по-московски» и возвращения экзегезе Софии, через богородичный праздник, смысла Воплощенного Слова. В начале XVI века появляется сочинение, призванное объяснить, «которыя ради вины причтен бысть праздник Успения святыя Богородицы в двунадесят Владычных праздников»[1]. Автор растолковывает: «...се последнее Христа видеша апостоли, не разрещшеся от телес своих».

Однако в ближайшем историческом плане установление Геннадия приводит к тому, что вопрос о догматическом статусе Софии еще больше усложняется и запутывается, а в долгосрочной перспективе в Новгороде, а затем и по всей Руси, начиная с XVI века и дальше все увереннее в обыденном религиозном сознании София отождествляется с Богородицей. Создаются и соответствующие песнопения, где София прямо сопоставляется с Девой Марией[2].

Далеко не у всех это вызывает одобрение, поэтому споры о Софии в Новгороде не утихают, и уже в середине XVI века их остроту замечательно выражает Зиновий Отенский, выступивший прежде всего против отождествления Софии и Богородицы: «Престаните, братце, уже глаголати, яко неведом есть толк Софеи Премудрости Божией»[3]. Ему, по крайней мере, этот «толк» был абсолютно внятен: «Господи, вся Премудростию сотворил еси. Которою же иною Премудростию разве безначальным словом, сиречь Сыном Своим, яко же инде рече: Словесем Господним небеса утвердишася и духом уст его вся сила их»[4].

Тем временем в Москве распространяется новгородская иконография Софии. После пожаров 1540–1550-х годов в соборах Кремля работают поновлявшие их новгородские и псковские мастера. По заказу митрополита Московского Макария, преемника Геннадия на Новгородской кафедре, они выполняют в Успенском и Архангельском соборах соответствующие изображения. Очевидно желание митрополита, в духе политики строительства общерусского государства, активным деятелем которой он был, подключить к этому процессу, так сказать, «новгородскую идею». Поэтому, когда дьяк Иван Висковатый в 1553 году в послании митрополиту

[1] Впервые опубликовано Г.Д. Филимоновым, см. : Вестник общества древнерусского искусства при Московском публичном Музее. Т. 1. 1874—1876.

[2] «Тропарь Софеи Премудрости Божии... Церкве София пречистая дево Богородице си реч девственных душа, неизглаголанных девьства чистота смирения мудрость и истина» (РГАДА. Мазур. 642. Л. 427—428 об. Цит. по : *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 97).

[3] *Зиновий Отенский*. Сказание известно, что есть Софеи премудрость Божия // *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. Приложение I. 8. С. 156.

[4] Там же. С. 153.

Макарию выразил сомнение в каноничности некоторых распространившихся новых изображений, и среди них сугубо с вероучительных позиций подверг критике новгородскую икону, он невольно воспротивился государственной политике[1], за что и поплатился: был принужден к покаянию, отлучению от причастия и впоследствии скончался в заточении.

В XVI и XVII веках софийное посвящение — чего не было со времен Киевской Руси — получают кафедральные храмы, построенные на севере и востоке расширяющего свои владения государства, а фрески с изображением Софии Премудрости Божией новгородской иконографии появляются в циклах монументальных росписей крупнейших новых храмов в Ярославле, Суздале, Вологде, Костроме, Переславле-Залесском, Троице-Сергиевой Лавре, Новгороде.

В Вологде Софийский собор был построен в 1568—1570 годах по ставшему уже каноническим образцу Успенского собора в Московском Кремле. Когда в 1621 году в Тобольске была учреждена первая Сибирская кафедра, архиепископ Киприан Старорусенков прибыл сюда из Новгорода. Первый (деревянный) собор Софии Премудрости Слова Божия 1622—1643 гг., был, вопреки московскому предписанию поименовать его Вознесенским, посвящен Софии Премудрости[2]. «Тобольская София должна была стать, по мысли Киприана, во всем подобной новгородской. Так же как и в Новгороде, патрональная святыня города должна была стать центром местного летописания»[3].

Тем не менее уже в середине XVII века Евфимий Чудовской резко негативно оценил деятельность иконописцев, которые одни «ведят», кому на их произведениях предстоят Богородица и Иоанн Предтеча — Творцу или твари. Если уж они «писати смеют вымышляемым яковым подобием Мудрость, писати уже начнут дерзати яковым вымыслом и Слово, и иным паки вымыслом Силу»[4]. Писать же Святую Софию, продолжает Ев-

---

[1] См. : Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон, диака Ивана Михайлова сына Висковатаго, в лето 7062 // ЧОИДР 1858 (апрель—июнь) Кн. 2. М., 1858. С. 36–37; *Андреев Ник*. О «деле дьяка Висковатого» // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом им. Н.П. Кондакова. Т. 5. Прага, 1932. С. 191—241.

[2] См. : *Майничева А.Ю.* О семантике архитектурного образа собора Софии Премудрости Слова Божия в Тобольске (1622–1643 гг.). [Электронный ресурс] / Режим доступа : http://www.rusarch.ru/mainicheva3.htm.

[3] *Лихачев Д.С.* Повести о покорении Сибири // История русской литературы : В 10 т. / АН СССР. М.; Л., 1945—1956. Т. II. Ч. 2 : Литература 1590-х — 1690-х гг. С. 89.

[4] *Евфимий Чудовской*. Вопросы и ответы по русской иконописи // Философия русского религиозного искусства. XVI—XX. М., 1993. С. 55.

фимий, «приличнее мнится» как «воплощенного Христа Бога», поскольку «Мудрость же ипостасная есть Слово и Сила, Сын Божий»[1].

Одновременно идея Премудрости становится достоянием, по мере ее появления и развития, светской мысли, где ей отчасти возвращается античное понимание. Так Юрий Крижанич (1617–1683), пребывая в тобольской ссылке, в 1663 году создает трактат «Разговоры о владетельству» или «Политика», куда включает главу «О мудрости». Мудростью у него называется знание наиважнейших и наивысших вещей, «а именно: о Боге, о небе, о земле, о человеческих нравах, о законопорядке и обо всяких великих, господских, премного важных и необходимых вещах»[2] — т.е. это не столько мистическое знание, сколько, и даже в первую очередь, знание научное, включающее и сферу праксиса, ибо политика есть самая благородная наука из всех мирских наук и всем госпожа — это королевская мудрость. Поэтому, цитируя сапиенциальные книги Ветхого Завета, Крижанич выбирает те места, в которых говорится о мудрости управительнице и законодательнице («Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду»).

Крижанич, увещевая русских заняться науками и приводя множество примеров выгоды от таких занятий, говорит, в частности, замечательные слова: «Не знаю, кто первый разнес по Руси этот глупый предрассудок, или *мудроборческую ересь*[3] (курсив мой.— *Н.В.*), говорящую о том, будто богословие, философия и знание языков есть не что иное, как ересь. Но

---

[1] *Евфимий Чудовской*. Вопросы и ответы по русской иконописи. С. 55.

[2] *Крижанич Юрий*. Политика. М., 1997. С. 140.

[3] Прямой перевод термина Иоанна Дамаскина «гносимахия». Ср.: «Изучение богословской мысли преподобного Иоанна Дамаскина требует в первую очередь знакомства с его основным трудом “Источник знания”. Первая часть книги, “Диалектика”, имеет вводный и методологический характер, показывающий, что “Логика” Аристотеля признавалась в Византии основной “школой мысли”. В богословском отношении много интересного можно найти во второй части, представляющей собою каталог ересей. Первое, что бросается в глаза, это некая, по нашим стандартам, странность подхода к самому понятию “ересь”. Первым в списке стоит “варварство”, за ним “скифство”, “эллинизм” и иудаизм. Очевидно, у византийцев VIII века логика рассуждения была совершенно иная, нежели у нас, отражая их специфическое греко-римское умонастроение. Понимая ересь в буквальном смысле слова (по-гречески отражающего “разделение”), они считали “варварами” и “скифами” всех тех, кто не принадлежал к империи, то есть к божественно установленному единству. В этом каталоге мы также находим такую ересь, как “гносимахию”, или “вражду к познанию”» (*Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в Святоотеческое Богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 314. Ср. : Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 148—149).

ведь святое писание и отцы учат нас не этому, а совсем противоположному»[1].

Последний этап споров о Софии в Древней Руси связан с братьями Лихудами, которые в начале XVIII века пытались восстановить христологическое толкование новгородской иконы[2].

Еще в XVII веке духовный писатель князь Семен Иванович Шаховской составил «Службу Софии Премудрости Божией». В 1906 году ее опубликовал А. Никольский[3], а в 1912 году, с послесловием от издателя, — Флоренский[4]. Первый издатель отнесся к труду Шаховского довольно-таки критически, считая, что «сочинитель не составил себе ясного и отчетливого понятия о Софии Святой: то он разумеет под Премудростью Божиею воплотившееся слово Слово, Иисуса Христа... а то Божию Матерь... а в тропаре "Велия и неизреченная Премудрости Божия сила" под Премудростию Божиею разумеется и Иисус Христос, и Божия Матерь»[5]. Не менее суров был и другой критик, уже середины XX века: «Внутреннее содержание службы князя может быть определено как богословские блуждания, водящие его от одного толкования к другому. Только что устремив ум к Логосу, он обращается к Богоматери, чтобы тотчас же перейти к объяснению Софии как свойства, силы или промысла Божия»[6].

Однако вот мнение современного исследователя: «Служба Софии Семена Шаховского получила широкое распространение как поистине выдающееся произведение русской гимнографии... Списки ее... переписывались и через двести лет после того, как Служба была составлена... Произведение отличают, при ясности ума, искреннее вдохновение, сознание значимости темы ...Семен Шаховской выступает здесь не только образованным автором, но и поэтом, мыслящим образами, подобно древним создателям знаменитой иконы, участницы российской истории на протяжении столетий»[7]. К тому же произведение Шаховского, как это

---

[1] *Крижанич Юрий*. Политика. С. 138

[2] См. : *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.

[3] *Никольский А. (И.)*. София Премудрость Божия: Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии // Вестник археологии и истории. Вып. XVII. СПб., 1906. С. 69—100.

[4] Служба Софии Премудрости Божии // Богословский вестник. 1912. № 2. Н.К. Гаврюшин упрекает Флоренского в том, что он полностью проигнорировал предшествующую публикацию и в своем издании исказил сведения о происхождении службы (см. : *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. С. 89).

[5] *Никольский А. (И.)*. София Премудрость Божия... С. 78.

[6] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. Париж, 1951. С. 268.

[7] *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 125–127.

ясно из текста, есть служба не собственно Софии Премудрости Божией, а иконе Софии — такой, какой она воспринималась человеком, обладающим искренним и глубоким религиозным чувством, достаточным для своего времени знакомством с источниками и вдобавок не самым худым литературным дарованием — но человеком уже новой художественной и стилистической эпохи. Как пишет уже неоднократно цитированная нами В.Г. Брюсова, Шаховскому «уже ничего не нужно доказывать, как Зиновию Отенскому, он воспринимает храмовую икону Софии-Богородицы в храме Софии — Единородного Сына как данность, как великую тайну воплощения, вочеловечения Бога»[1].

Поэтому нет никакого смысла обвинять Шаховского в «своеобразном интеллектуальном барокко», как это сделал прот. Иоанн Мейендорф[2], поскольку эпоха барокко была уже «при дверех» — а затем последовали эпохи классицизма, романтизма etc, вплоть до настоящего времени, когда, похоже, единственным стилем стало полное отсутствие стиля. Многоликость Софии Шаховского в полной мере соответствовала специфике не только художественно-символического — в том числе церковно-художественного,— но и теоретико-умозрительного мышления этой новой эпохи. Его базовой ментальной основой продолжал оставаться глубоко впитанный религиозно-культурным сознанием христианский платонизм, в котором теперь лишь иначе расставлялись акценты, иное становилось актуальным. Как пишет О.В. Марченко о другом деятеле отечественной культуры эпохи барокко, «речь идет о проблематике развертывания многообразия сотворенного мира из божественного Единства... София описывается, с одной стороны, как восприемница Единства, оказываясь

[1] *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. С. 126.

[2] См. : *Мейендорф И.Ф.* Тема «Премудрости»... С. 250. Священник Сергий Золотарев отмечает следующее: «Прот. И. Мейендорф пишет, что “ни в оригинале, ни в исправленном Лихудами виде служба Шаховского не была принята в общецерковное употребление. Печатные Минеи не включили ее” (*Мейендорф И.Ф.* Тема “Премудрости”... С. 251). В свою очередь, мы должны отметить, что в современных изданиях Миней эта служба *включена* под 15 августа (см. : Минея. Август. Ч. 2. Изд. Московской Патриархии, 1989. С. 86). *Необходимо* отметить о существовании другой службы Св. Софии, о которой не знал прот. И. Мейендорф. Эта служба была составлена прот. Василием Нордовым, клириком Вологодского кафедрального Софийского собора, к празднованию 300-летнего юбилея собора (см. : Вологодские епархиальные ведомости, 1868, 1 и 15 сентября, № № 17 и 18, Прибавление. С. 460—488). Эта служба, помещенная под 16 августа, в день празднования Нерукотворного Образа Господа нашего Иисуса Христа, посвящена сугубому прославлению Ипостасной Премудрости Божией» (*Золотарев Сергий*, *свящ*. Икона Софии Премудрости Божией новгородского извода. С. 54).

для него многим, с другой же стороны, в своей обращенности к многообразию мира, она становится для этого последнего самим принципом единства. Расчлененность духовной сферы человеческой жизни, обилие ремесел, искусств, наук и т.д. находит в Софии принцип сопряжения, взаимоотнесенности. Это учение о Σοφία πολυποικίλος, многообразной, многовидной премудрости»[1].

В соответствии с этим принципом Шаховской называет Софию «преименитой», т.е. имеющей много имен (ликов), и, между прочим, София — это тоже только одно из имен Премудрости: «Почтем людие Премудрость Божию Софию *именованную*»; «да взыщем Премудрость Божию, Софиею *именуемую*». Однако ни одно из имен не исчерпывает Премудрость, поскольку «*неизреченною* мудростию Словом составивый вся честная Бог, ея же по смотрению Софии *именова*», и «велия и *неизреченная* премудрости Божия сила, смотрения плотскаго таинства». И она же — «София Премудрость Божия *именуемая* самим Господом *нареченная*». Ее же, «заступницу мирови пренепорочную невесту деву воспети дерзаю ея же девственную душу церковь свою божественную *нарекох* еси и воплощения ради слова, Софию Премудрость Божию *именовала* еси и в тоя *имя* царю Иустиниану церковь создати повелел еси». Отсюда она и «сила огнезрачная Премудрости Божия иже на престоле огнезрачне светозарне седяй божественныя своея славы». В силу своего всеприсутсвия «дар благ дает нам София Премудрость Божия»[2], отсюда и многообразие ее именований в тексте службы, которую некоторые критики принимают за богословскую путаницу, неразборчивость и даже «авантюризм» Шаховского.

В том, что «Служба» Шаховского не вызвала единодушного одобрения духовных властей, ничего удивительного нет, но не была она и однозначно отвергнута. Во всяком случае, когда около 1707 года в Москву прибыли братья Лихуды, они получили поручение отредактировать текст Шаховского. Заново были написаны пролог, стихиры и канон, но и в исправленном виде текст вызвал нарекания, так что Иоанникий Лихуд вынужден был написать ответ «о порицании новосочиненныя службы Софии, Премудрости Божией»[3]. Он же представил еще одно сочинение, «Слово торжественное о Софии, Премудрости Божией», где, в частности, пытался

---

[1] *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков. М., 2007. С. 122, 128.

[2] Все цитаты даны по : *Шаховской Семен*. Служба Софии Премудрости Божии иже в Великом Новгороде // *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. Приложение I, 10. С. 159—163. Курсив всюду мой. — *Н.В.*

[3] *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 349—350

объяснить, «чего ради Мудрости Бога и Отца огневидна, в крылех орлих и в венце и скипетре и во одежде церковней и во иных различных знамениих... на престоле преукрашенна предася нам и на иконе пишется»[1]. На этот раз объяснение Лихудов было совершенно однозначно: «Яко да явит, яко седящи на престоле Мудрость Бога и Отца Сам есть Иисус Христос, свыше стояй и аще воплотися Мудрость Бога и Отца — Бог Слово»[2].

Завершить этот раздел хочу сюжетом, который так или иначе свидетельствует о том, что уже в те времена, когда икона Софии Новгородской привлекала к себе внимание русских философов — а первым из них был Владимир Соловьев, — в народной памяти древнее почитание Софии — огнезрачной Девы еще не было забыто. У писателя Бориса Шергина есть небольшой рассказ «София Новгородская», который он «вытвердил» со слов М.О. Лоушкина[3], знатока новгородской старины[4]. Перескажу его кратко. Новгородский промышленник Иван Гостев, сорок лет державший дальний опасный промысел в северных морях и по возвращении из плавания неизменно ходивший кланяться «божьей мудрости Софии Новгородской», под конец жизни впал в «смятение ума». Находясь посреди бескрайнего холодного моря, «стоя у кормила лодейного», Гостев с горечью вопрошает: «Кому надобны неиссчетные версты моих путеплаваний? Кто сочтет морской путь и морской труд?» Внезапно «у середовой мачты» появляется «огнезрачная девица. У нее огненные крылья и венец, на ней багряница, истканная молниями. Она что-то считает вслух и счет списывает в золотую книгу». Гостев сперва не узнаёт «госпожу», и она, «говором многих вод», называет себя: «Я Премудрость Божья, София Новгородская... О кормщик! Всякая верста твоих походов счислена, и все пути твоих лодей исчислены и списаны в книгу жизни Великого Новгорода».

---

[1] *Лихуд Иоанникий.* Слово Торжественное о Софии, Премудрости Божией // *Сменцовский М.* Братья Лихуды. Приложения. С. 5.

[2] Там же. С. 26.

[3] Максим Осипович Лоушкин — капитан Мурманского пароходства. «В девяностых годах (XIX в. — *Н.В.*) М.О. Лоушкин был капитаном морского судна, с которого архангельский губернатор Энгельгардт обозревал берега подведомственной ему губернии» (*Шергин Б.В.* Древние памяти. Поморские были и сказания. М., 1989. С. 27).

[4] «Учителя наши, скажем, Лоушкин и Анкудинов, хотя и верно передавали “вытверженное по тетрадям”, но зачастую эти тетради были в их руках лет пятьдесят назад. И хотя Лоушкин сохранял в передаче, скажем, “Софии Новгородской” славянизмы “абие”, “бысть”, “убо” и т.д., все же это было уже “устное предание”» (Там же. С. 29).

Шергин резюмирует: «Видно, что новгородцы были не худого о себе понятия, если даже хозяйственную свою статистику поручили вести божеству»[1].

Нам же остается лишь сожалеть, что это поморское сказание не было известно Булгакову, когда он писал свою «Философию хозяйства»!

Летом 1912 года, т.е. года выхода из печати «Философии хозяйства», Флоренский выслал Булгакову в Крым текст «Службы» Шаховского. Надо сказать, что то, что вызвало скепсис Никольского, привело в восторг Булгакова. В ответном письме от 1 июля 1912 года, из Кореиза, он сообщает: «Службу прочел по получении... поражен ее содержанием, особенно теми неустрашимо прямолинейными, хотя метафизическими почти недомыслимыми линиями, которые проводятся от Софии к Богоматери и Спасителю, а также и на периферию, к софийности твари» (*Переписка; 53*). В письме Булгакова ясно обрисован тот круг идей, на фоне которых он воспринимал содержание службы, и авторов, которых он читал в это время или собирался читать. Весьма красноречиво само их перечисление: Пордедж, Беме, Соловьев (упомянуто французское издание книги «Россия и вселенская Церковь»), Майстер Экхарт, Ангелус Силезиус, А.Н. Шмидт[2]. Все они называются Булгаковым в связи с идеей Флоренского — «об издании в Пути классической литературы о Софии» (*54—55*).

Русские философы об иконе Софии Премудрости. Полагаю, что вышеизложенное избавляет меня от необходимости доказывать закономерность обращения русских философов к иконе Софии Премудрости. Однако ее самая первая интерпретация в философском сочинении носила, по ироничному замечанию А.Ф. Лосева «небывало оригинальный»[3] характер и ни в малейшей степени не апеллировала ни к новгородской старине, ни к византийской иконографии, ни к библейской экзегезе. В вышедшей в 1898 году работе «Идея человечества у Августа Конта» Владимир Соловьев указал на икону Софии Премудрости как на того самого «неведомого бога» философов (представленных у Соловьева Контом), который две с половиной тысячи лет являлся им в ликах Вечной Женственности.

«Если бы Конту случилось приехать в старый, заброшенный городок, который был некогда и Новым и Великим, то он мог бы своими глазами увидеть подлинное изображение своего Grand Être»[4]. Впрочем, как пола-

[1] *Шергин Б.В.* Древние памяти... С. 247.

[2] Об увлечении Булгакова ее идеями см. в гл. 2 настоящего исследования.

[3] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 254

[4] *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 576.

гает Соловьев, не только Конт, но и его собственные читатели остаются в неведении («между вас едва ли кто обращал на него внимание»), поэтому, продолжает он, «я должен объяснить вам его смысл»[1].

Соловьевская диспозиция — Огюст Конт перед иконой Софии Премудрости — кажется каким-то духовно-философским кентавром, соединением несоединимого. Прот. И. Мейендорф, надо полагать, имел в виду и это сравнение Соловьева, когда писал: «Можно по-разному оценивать основную интуицию Соловьева и его школы, т.е. наиболее значительной попытки в истории русской философской мысли дойти до синтеза между основами философского идеализма и христианского откровения, но следует признать, что данными иконографии и литургики его представители пользовались неудачно, искусственно, приравнивая образы и понятия византийской и древнерусской христианской традиции к представлениям, исходящим из совсем других источников»[2].

Однако надо принять во внимание, что аудитория, к которой обращался Владимир Соловьев, т.е. русское образованное общество, и в самом деле в своем большинстве уже давно не обращала внимание не только на икону Софии, но и вообще ни на какие другие иконы и связанные с ними «данные иконографии и литургики» и уж тем более не собиралась выслушивать объяснения, касающиеся каких бы то ни было духовных вопросов, если они исходили из «косной» церковной среды. Поэтому, когда Владимир Соловьев заявил, что кроме него некому объяснить читателю смысл древней иконы, он был, как это ни парадоксально, совершенно прав!

Кроме того, если исходить из аргументации самого Соловьева, то единственной претензией к философу здесь может быть то, что он осмелился соединить вещи, разнородные лишь стилистически, но, в его понимании, вовсе не сущностно: «Великое существо Контовой религии кроме своей полной реальности, могущества и мудрости, делающих его нашим провидением, имеет еще один постоянный признак: оно есть существо женственное. Это не метафора или олицетворение безличного понятия, как различные добродетели, искусства и науки изображаются в классической мифологии под видом женщин... Великое Существо не было отвлеченным понятием для этого философа... Великое Существо не есть отвлеченный принцип, а Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея»[3].

---

[1] *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта. С. 576.

[2] *Мейендорф И.Ф.* Тема «Премудрости»... С. 251.

[3] *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта. С. 574–575.

Русский мыслитель и сам осознавал эту разнородность, когда, будто бы с некоторым извинением, писал: «Закоренелый западник, Август Конт был бы очень удивлен, если бы кто-нибудь сказал и показал ему, что в своем Grand Être он формулировал то, что с особою уверенностью и яркостью, хотя без всякого отчетливого понимания, выражалось религиозным вдохновением русского народа еще в XI веке»[1].

Соловьев специально останавливается на одном «любопытном совпадении»: «Как раз в то время, как в Париже Конт обнародовал изложение своей религии с ее превознесением женственного, эффективного начала человеческой природы и нравственности, в Риме тысячелетний культ Мадонны познал свое теологическое завершение в догматическом определении папы Пия IX о Непорочном Зачатии пресв. Девы (1854 г.)»[2].

Приведу, наконец, по возможности *полностью,* соловьевское описание «главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого)» и его собственный комментарий к нему.

«Мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одеянии, сидящую на престоле. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении, справа Богородица византийского типа, слева — св. Иоанн Креститель; над сидящею на престоле поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лице нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом книги — Евангелия.

Кого же изображает это главное, срединное и царственное лицо, явно отличное и от Христа, и от Богородицы, и от ангелов? Образ называется образом Софии Премудрости Божией. Но что же это значит? ...наши предки поклонялись этому загадочному лицу, как некогда афиняне — “неведомому богу”, строили повсюду софийские храмы и соборы, определили празднование и службу, где непонятным образом София Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с Нею... и не от греков приняли наши предки эту идею... это дело нашего собственного религиозного творчества... Это Великое, царственное и женственное существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим... принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы нового, — кто же оно, как не самое истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и Вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть»[3].

---

[1] *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта. С. 576.

[2] Там же. С. 575.

[3] Там же. С. 576–577.

У Владимира Соловьева это обращение к русской иконописи является единственным, однако у его последователей оно становится правилом. Евгений Трубецкой философски институциализировал этот прием в своих знаменитых очерках о русской иконописи, имеющих определенно «антиномичное» звучание в заголовках: «Умозрение в красках» и «Два мира в русской иконописи». Эти и сегодня авторитетные и популярные сочинения, ставшие, вместе с «Иконостасом» Флоренского, пионерскими в области так называемого «богословия иконы», в 1916 году, когда они были опубликованы, не вызвали, однако, единодушного одобрения у тех исследователей, которые вопросами изучения русской иконописи занимались профессионально. Во всяком случае, основатель отечественной византинистики Никодим Кондаков отозвался о них в однозначно пренебрежительном смысле: пусть, мол, каждый занимается своим делом. В настоящее время при всем уважении к первопроходцам интерпретации софийной иконографии, сделанные как Соловьевым, так и Флоренским (в «Столпе и утверждении Истины»), можно считать, поскольку они претендуют на искусствоведческое значение, историческим недоразумением. Философская же их значимость — дело другое.

Само по себе обращение мыслителей рубежа XIX—XX веков к русской иконе и попытки ее философско-богословского анализа и интерпретации были абсолютно оправданными и весьма перспективными (в том числе — и в огромной степени — в миссионерском смысле). Не забудем, что около этого времени произошло «открытие русской иконы»[1] для новой аудитории, прежде с ней незнакомой, — русского образованного общества. Соловьев, Трубецкой, Флоренский, Булгаков прежде всего почувствовали икону как уникальный феномен, который, будучи, с одной стороны, высоким искусством, с другой — соединяет в себе то, что не мог соединить никакой другой эстетический объект. Догматичность и традиционность сочетались в ней с актуальностью и привлекательностью для нового художественного сознания и отсюда с острым интересом со стороны современников. Иначе говоря, эстетическая красота и догматическая глу-

[1] Впервые русская икинопись (в большинстве своем это были иконы строгановского письма из частных собраний) была представлена широкой публике в феврале 1913 года в Императорском Археологическом институте в Москве на выставке древнерусского искусства, приуроченной к празднованию 300-летия Дома Романовых. Выставка вызвала огромный интерес самых широких слоев общества, единодушный восторг критики и целую серию повторений. См., например : *Шевеленко И.* «Открытие» древнерусской иконописи в эстетической рефлексии 1910-х годов // Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia X: «Век нынешний и век минувший»: культурная рефлексия прошедшей эпохи : В 2 ч. Тарту : Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006. Ч. 2. С. 259–281.

бина иконы позволяли в личном ее восприятии открывать и переживать то, с описания чего Флоренский начал «Столп и утверждения истины»: «живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догмата»[1]. Напомню также, что почти одновременно или чуть позже к собственному средневековому искусству и его эстетическому и философско-богословскому анализу обратились и философы-католики (Ж. Маритен, Э. Панофский, Э. Жильсон и др.).

Иконография Софии Премудрости в сочинениях Булгакова. Булгаков обращался к осмыслению иконографии Софии Премудрости неоднократно и во все периоды своего творчества. В «Свете Невечернем» он интерпретирует ее совершенно в духе Соловьева: как «Вечную Женственность» София есть «“богиня” — то таинственное существо, которое наши предки иногда изображали на иконах св. Софии» (*1917; 187, примеч.**)[2]. Здесь же находим важное замечание, говорящее о знакомстве Булгакова с разными типами образов Софии. Он упоминает об отождествлении Софии с Христом в византийской литургике и иконографии, о трактовке ее как Богоматери, поскольку и служба Софии соединяется с Успением, о ее изображениях в женском лике Невесты из Песни Песней, прославленной Церкви и даже как об олицетворении космоса (*188*).

Изменения в трактовке иконы Софии мы находим далее в «Ипостаси и ипостасности». Это сочинение посвящено Богородице как творению, достигшему софийной высоты: Богоматерь и есть тварная София (*1925; 33*). Отсюда, говорит Булгаков, исходит и софийная иконография, поэтому храмы св. Софии приурочивают свои престольные праздники к богородичным праздникам, а служба св. Софии нераздельно соединяется со службой Успения Богородицы. Огненноликий ангел на новгородской иконе св. Софии, считает теперь Булгаков (уже, заметим, не «богиня»), не есть какое-либо ипостасное изображение. В том числе это и не ангельская ипостась, а образ божественного всеединства в Софии, не ипостаси — но ипостасности (*38*).

---

[1] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Т. 1 (I). М., 1990. С. 3.

[2] Здесь же, в сноске, Булгаков приводит одно из «софийных» стихотворений Соловьева:

Близко, далеко, не здесь и не там
В царстве мистических грез,
В мире, не видимом смертным очам,
В мире без смеха и слез,
Там я, богиня, впервые тебя ночью туманной узнал.
Странным ребенком был я тогда,
Странные сны я видал.

В «Купине Неопалимой» иконографических и литургических софийных экскурсов особенно много. Булгаков обращает внимание на то, что в богородичные праздники читаются три ветхозаветные паремии, последняя из которых — Притч 9: 1—21 (*1927; 138, примеч.**). Таким образом, текст «Премудрость созда себе дом (9:1) применяется к Богородице как дому и вместилищу Премудрости, поскольку Она есть «личное явление Премудрости Божией, Софии» (*138*). Булгаков считает, что когда этот текст пытаются истолковать в христологическом смысле, то получается, что Вторая Ипостась уготовляет себе матерь — «дом», или «тело». Но это, по его мнению, противоречит догматическому смыслу Благовещения, в котором «богоматеринство» связано с наитием Духа Святого. Правильнее было бы в этом случае связывать текст с проявлением в мире Св. Духа, Третьей Ипостаси, как действием Премудрости (*138, примеч.**).

Далее он переходит к мысли о том, что в софийном почитании Богоматери есть заслуга именно русского Православия, литургически соединившего софийную службу с праздником Успения, в отличие от византийской традиции, выделяющей в софиологии христологический аспект. Впрочем, богородичные и господские праздники предполагают друг друга, иногда сливаясь (Рождество Христово, Сретение). При этом «в одном случае подчеркивается небесная, нетварная София, а в другом — София в творении, Богоматерь» (*192*), что соответствует выделению одной из ипостасей Св. Троицы, открывающихся в Софии — Логоса или Святого Духа (*193*). В соответствии с этим трактуется и текст Притч 9: 1, читаемый как паремия. В христософийном смысле это означает, что в акте миротворения «Премудрость — Христос созда себе... дом — Тело, Церковь». В богородично-софийном понимании тот же текст означает, что в Боговоплощении «Премудрость — Дух Св. созда себе... дом — Богоматерь» (*193*).

В качестве литургического понимания Богоматери как Софии Булгаков приводит «Службу Софии Премудрости Божией, яже в великом Новеграде поется 15 августа», изданную Флоренским[1]. Здесь София «во многих случаях прямо приравнивается Христу, но в других — Богоматери» (*197—200, примеч.*****). Булгаков называет эту службу «поучительной» — считая ее службой Успению, относящейся также и к «Софии преименитой, Премудрости Божией», но восполненной и «осложненной» (sic!) со-

[1] «Издана свящ. П. Флоренским по рукописи, имеющейся в Моск. храме Св. Софии на Софийке, и переиздана в Белграде кружком студентов-богословов» (*1927; 197, примеч.*****). Видимо, в эмиграции Булгаков пользовался этим переизданием. Упоминает он и об издании Никольского.

ответствующими стихирами и канонами, в которых сближаются София и Богоматерь (*199—200*). Он отмечает «двоение» в истолковании Премудрости — «то Воплотившегося Слова, то Божией Матери» (*197—200*), но то же самое Булгаков усматривает и в Каноне Великого Четверга св. Косьмы Маюмского, где «Премудрость в одном случае берется как Божественное Откровение в творении вообще, а в другом прямо приравнивается Второй Ипостаси» (*197—200, примеч.*****).

Понятно, что для Булгакова икона Софии никак не может быть образом Христа-Премудрости. Напротив, софийна всякая икона Богоматери (*191*), поскольку именно Она и есть воплощенная Премудрость, в Ней мы уже имеем торжество земного явления Софии. Полнота образа этого явления, продолжает Булгаков, яснее всего представлена в иконе «Знамение». Еще один пример — икона Богородицы из Софии Киевской, которую Булгаков подробно описывает, называя «местной» и «древнейшей»[1]. Икона содержит надпись по-гречески «Премудрость созда себе дом и сотвори столпов седмь». Особое внимание Булгаков уделяет обильной седмеричной символике иконы. Здесь и «7 ангелов, 7 пророков, 7 столпов, 7 ступеней с надписями, 7 эмблем... амвон с 7 ступенями», семь архангелов, каждый со знаком своего служения, и т.д. Подобная пышность, барочная избыточность, и вместе с тем прямолинейный прямой числовой символизм совершенно несвойственны древней иконографии. Все это пришло в русскую иконопись не ранее XVII—XVIII веков.

Удивительно, однако, что, говоря о киевской иконе, Булгаков, несколько лет проживший в Киеве и, несомненно, посещавший Софийский собор, не счел нужным упомянуть о знаменитом мозаичном изображении Богородицы Оранты в конхе апсиды той же Софии Киевской[2], которое могло бы еще больше утвердить его именно в богородичном понимании Софии.

Рассуждения о софийности богородичных икон Булгаков продолжит в догматическом очерке «Икона и иконопочитание», где он особенно подчеркивает всечеловеческое и космическое их значение: «...в ее лице изображается софийность всей твари» (*1931; 126—127*).

---

[1] Однако, судя по приводимому им описанию (*193—195*), икона никак не может принадлежать к древнейшим, тем более взятым «из Юстиниановой церкви» — т.е. Софии Константинопольской.

[2] Анализ греческой надписи, идущей над этим изображением по краю алтарного свода, был сделан в уже не раз цитированной работе С.С. Аверинцева, не только истолковавшего ее в богородично-софийном смысле, но в трактовке образа Богоматери, пошедшего значительно дальше — к Афине Палладе (см. *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи).

Надо сказать, что со временем Булгаков пересмотрел свой взгляд на соловьевское толкование новгородской иконы. В 1926 году в оставшемся в черновике наброске о Владимире Соловьеве он указывает и на ошибочное сопоставление «человечества» Конта с образом Софии Новгородской, и на «не верное изложение содержания новгородской иконы: там не женщина, а ангел»[1]!

В «Иконе и иконопочитании» (*1931*) Булгаков предлагает собственную ее интерпретацию. По его мнению, там действительно изображена никакая не «богиня», а «огненный ангел на престоле, с Богоматерью и Предтечей по сторонам, Спасителем и умным небом» (*1931; 119*)). Интерпретирует этот образ мыслитель, тем не менее, произвольно, подчиняя его смысл концепции «небесного человечества», которая формировалась у него как раз в эти годы: «огненный ангел есть не аллегорический, но символический образ предвечного Духовного Человечества в Божестве, которое раскрывается в тварном мире и в человеке: во Христе, как Богочеловек, и в Богоматери и Предтече, как осуществляющих вершину человечества... и, наконец, в ангельском мире. И вся композиция есть икона Премудрости Божией, нетварной и тварной, предвечного и сотворенного человечества в их единстве и связи» (*119–120*).

Софиология в европейской неортодоксальной мистике, поэзии, литературе и философии Возрождения и Нового времени

Дева-Премудрость в поэзии и мистической литературе. Конечно, начать этот раздел с кого-либо кроме Данте было бы невозможно. Вопрос о с его софиологии был рассмотрен А.Л. Доброхотовым, к авторитетному мнению которого я и обращаюсь.

Исследователь пишет, что софиология Данте основана «на Притчах Соломона: начиная с платонической схоластики (материальным предметом философии служит мудрость, формой — любовь, а сочетаются они в созерцании...), автор через куртуазные образы переходит к смеси античной и христианской лексики, изображая “небесные Афины”, где Стоиков, Перипатетиков и Эпикурейцев, озаряемых светом вечной истины, объединяет единая жажда... Но и эта картина еще не окончательное построение Данте. Он выясняет иерархию духовных ценностей христианина и соотносит их с интуицией Высшей Женственности, которая пронизывает все творчество Данте... в “Комедии” [это станет] четкой, хотя и не до кон-

[1] *Козырев А.П.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). С. 217.

ца понятной, последовательностью ступеней созерцания истины... Мудрость называется “матерью всего и началом всякого движения...” (XV 15). С ними сливается Предвечная Мудрость Притч Соломона»[1].

Данте, воспевая в «Божественной комедии» Беатриче своих ранних сочинений — «ту самую Беатриче в алом платье», не отвлеченный символ, а живое существо, — обращался затем к ней же как к Небесной Мудрости, тем самым показывая, как связан конкретный мир индивидуумов и мир идей[2].

Затем «в XXVIII песне изображается встреча с самым, быть может, загадочным персонажем “Божественной Комедии”. Данте вступает в тенистый лес Земного Рая, который он сравнивает с сосновой рощей Равенны. Он останавливается перед кристально чистым и в то же время абсолютно темным ручьем (Лета). На противоположном берегу появляется поющая девушка, собирающая цветы. Данте кажется, что ее красота “согрета лучом любви, коль внешний вид не ложь”... Это первое райское видение после бесконечных картин страданий... Кто эта девушка? Интерпретаторы выдвинули много гипотез, и хотя точный ответ на вопрос, видимо, невозможен, роль ее в поэме вырисовывается достаточно определенно. Чуть позже мы узнаем от Беатриче ее имя — Мательда. Сама Мательда дает ключ толкователям, указывая на псалом 91, где есть слова “Ты возвеселил меня, Господи, творением Твоим”. С этим перекликаются слова книги Притчей Соломона о божьей мудрости, которая была художницей при творце, веселилась перед его глазами, и радость ее была с сынами человеческими... Мательда — это мудрость творца земли и неба, это душа сотворенного мира, скрывшаяся в покинутом раю, это та часть земной действительности, которая готовит ее соединение с небесной действительностью»[3].

И далее: «Встреча Данте на весеннем лугу Земного Рая с грациозной девушкой, плетущей венок, означает новый этап пути... это уровень разума, переходный от земного разума (Вергилий) к небесному (Беатриче). Условно его можно назвать теоретическим естествознанием. На языке теологии это ветхозаветная София, радость божественного творчества, деятельное устроение вещества. Это воплощенная справедливость, ждущая людей в покинутом Рае Земли. Это идеальность земной любви...»[4]

Наконец, «события в Земном Раю подготовили Данте к путешествию на небо... Он смотрит на отражение солнца в глазах Беатриче и таким об-

[1] *Доброхотов А.Л.* Данте Алигьери. М., 1990. С. 56—57.

[2] См. : Там же. С. 81.

[3] Там же. С. 142—143.

[4] Там же. С. 144—145.

разом возносится вместе с ней на первое небо, попадая в сферу Луны. Этот необычный способ путешествия полон смысла. Взгляд возлюбленной открывает целый мир, но любимая Данте — это Небесная Мудрость, и в мире, где она обитает, царят разум, красота и добро. Главная физическая субстанция этого мира— свет. Свет и его превращенные формы играют основную роль в метафорическом строе третьей кантики. Созерцание света сообщает энергию движения Данте и Беатриче, из света сформированы души Рая, свет движет круги звезд и планет. Но свет — это еще и метафора знания, полученного через созерцание предмета. Развитие познания происходит в "Рае" не только потому, что на каждом новом уровне Беатриче сообщает Данте то, что он уже способен воспринять, но и благодаря слиянию странника с тем светилом, которого он достигает. Таким образом, каждая ступень восхождения соответствует ступени видения истины»[1].

В немецкой спекулятивной мистике тема Премудрости Божией нашла множество отражений. Вполне традиционная ее экзегеза, когда Премудрость мыслится как Сын, Вторая Ипостась, соединяется с явным пантеизмом.

У Майстера Экхарта, среди сочинений которого имеется и «Толкование на книгу Премудрости», обращение к Мудрости важно прежде всего в связи с его мистической гносеологией — предложенным им методом богопознания. Сущий в Себе Бог исходит вовне в Своих аналогиях: «...мудрец и мудрость, правдолюбец и истина, праведник и праведность, блаженный и благостыня друг на друга взирают и так друг к другу относятся»[2].

Мудрость, истина, праведность, благостыня не сотворены, не созданы и не рождены, однако же они рождают мудреца, правдолюбца, праведника, блаженного. Причем Порождающее начало и рожденный «суть единая сущность, единая жизнь», подобно тому, как едины Бог Отец и Сын Божий. «Все, что имеет блаженный, он получает от благостыни и в благостыне. Тут он есть, существует и жительствует»[3].

Переводчик и комментатор недавнего издания новых переводов Экхарта на русском языке М.Ю. Реутин отмечает близость богословских учений Экхарта и Паламы[4]: «Развивавшиеся на протяжении нескольких столетий независимо друг от друга и параллельно друг другу апофатичес-

---

[1] *Доброхотов А.Л.* Данте Алигьери. С. 154.

[2] *Майстер Экхарт*. Книга Божественного утешения // Майстер Экхарт. Об отрешенности. М., 2001. С. 170.

[3] Там же.

[4] См. : *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Майстера Экхарта: к вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М., 2004.

кая и эманационная теории были впервые объединены в теологии Майстера Экхарта. Что касается эманационной теории, то она претерпела у византийских исихастов и “рейнских мастеров” одинаковые изменения, в результате чего перестала служить философским обоснованием еретического пантеизма (к которому Экхарт, впрочем, постоянно склонялся)»[1].

Суть этих изменений, согласно исследователю, заключается в том, что одновременно у византийских исихастов и «рейнских мастеров» были введены близкие по смыслу понятия «”энергий”, или “аналогий”»[2]. У Экхарта одним из видов «аналогий» (тождественных, по мнению исследователя, паламитским «энергиям») являются имена Божии: «”Когда мы произносим блаженный, то имя сие, или слово сие, не иное означает и содержит в себе, как — ни больше ни меньше — обнаженную и чистую благостыню, которая, однако, себя подает”, и которая, согласно Экхарту, является Богом, как им является бытие или мудрость»[3].

Соответственно Премудрость — имя или аналогия (в терминологии паламизма «энергия») Бога — подобно Благу, Бытию и т.д. У Бога же «нет имени, и все, поддающееся определению или какому-либо наименованию... не есть Бог»[4]. Сам в Себе Бог как Премудрость непостижим: «Все ангелы, и все святые, и все когда-либо рожденное должно умолкнуть, когда говорит вечная премудрость Отца; ибо вся мудрость ангелов и твари — ничто по сравнению с мудростью Божией, которая бездонна»[5].

В описаниях мистического опыта богообщения Экхарт уподобляет душу невесте из Песни песней — она испытывает «жгучее желание обладать другом всецело вместе со всем, чем обладает он»[6]. «Молвит душа: “Господи, Ты Сам говоришь, что сотворил во мне подобие Свое. Это превосходит человеческое разумение. Ибо ни один мастер не мудр настолько, чтобы создать образ, который был бы его подобием. Если же меня Ты так сотворил, и если я, действительно, подобна тебе, то дай мне узреть Тебя во всемогуществе Творца, в котором Ты сотворил меня, дабы познала я Тебя в мудрости, в которой ты познал меня, чтобы мне постичь Тебя как Ты постиг меня! Дай мне милостью Твоей, о Господи, соединиться с Тобой в божественности Твоей: милость Твоя да будет природой моей, в ней же станем мы едино, Ты со мной, и я с Тобой!”»[7]

[1] *Реутин М.Ю.* Предисловие переводчика // Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 6

[2] Там же.

[3] Там же. С. 7.

[4] *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 101.

[5] Там же. С. 131.

[6] Там же. С. 92.

[7] Там же. С. 91—92.

Сочинения ученика Экхарта Генриха Сузо (1295—1366) построены как диалоги благочестивого юноши и «Госпожи». Имя последней может быть и Истина, и Стихия, и Премудрость. Последняя, в частности в сочинении под названием «Книжица Премудрости», предстает у него как невидимая Дева, сораспинаемая и воскресающая вместе с Христом.

М.Ю. Реутин пишет: «То, что Майстер Экхарт разработал в теоретическом ключе, его ученик Г. Сузо претворил в художественные образы. Созерцаемая им в часы экстазов и жесточайшего самобичевания Истина-Премудрость была не чем иным, как “низшей божественностью” (θεότης ὑφειμένη), которую Варлаам инкриминировал Паламе, иначе говоря, совокупностью излучений Божества, Его аналогий в мире тварного. В экстатических видениях Г. Сузо Дева Премудрость заменила собою Христа, он наделил ее чертами рыцарской Прекрасной Дамы и использовал к ней обращение “Господь”. В его писаниях она, кажется, утратила свой производный характер и перестала осознаваться им как чистая функция, но обрела искупительную самодостаточность»[1].

У другого последователя Экхарта — Иоанна Рюйсбрука (1293—1381) — сочетание ортодоксии и пантеистических филиаций представлено особенно ясно. В сочинении «Одеяние духовного брака» он называет Христа Премудростью Отца: «Вид, который Он имел по своей божественности, для нас недостижим и непостижим, ибо этот вид, по которому Он без перерыва рожден от Отца, и по которому Отец в Нем, и через Него, знает и творит все, и располагает и управляет всякой вещью на небе и на земле; ибо Он — премудрость Отца»[2].

Рюйсбрук, свободно цитируя Писание, в своей экзегезе не менее свободно объединяет различные его части. Так, во фрагменте «Притча о мудрых девах» он (говоря о теле Богородицы как о храме) соединяет евангельский сюжет с весьма вольным толкованием Притч 9: 1. «“Вот жених идет, выходите навстречу его”. Святой евангелист Матфей написал эти слова, и Христос сказал их своим ученикам и всем людям в притче о девах. Этот жених есть Христос, а человеческая природа — невеста, которую Бог сотворил по своему образу и подобию... враг ограбил природу, невесту Бога, посредством своих лживых советов, и она была выгнана в землю чужую; бедная и жалкая, плененная и подавленная, преследуемая своими врагами, как будто она никогда уже не должна была вернуться в свое отечество, к прощению.

Но когда Бог решил, что времена настали, и страдания Его возлюбленной тронули Его, Он послал единственного Своего Сына на землю,

[1] *Реутин М.Ю.* Предисловие переводчика // Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 9.

[2] *Рейсбрук Удивительный.* Одеяние духовного брака. Томск, 1996. С. 44.

в великолепный чертог и славный храм, то есть в тело Девы Марии. Там Он вступил в брак со своею невестой, нашей природой, и соединил ее с Собою посредством чистейшей крови благородной Девы. Священник, соединивший жениха и невесту, был Дух Святой; ангел Гавриил возвестил о браке, и славная Дева дала свое согласие. Так Христос, наш верный жених, соединил нашу природу со Своей и посетил нас на чужой земле и научил нас небесным нравам и совершенной верности»[1].

В духе катафатического богословия Дионисия Ареопагита говорит Рюйсбрук о мудрости как одном из имен Божиих: «В каком бы образе или под каким бы именем ни представлял он себе Бога, как Господа всей твари, это всегда благо. Возьмет ли он какое-нибудь божественное лицо и в нем сущность и могущество божественной природы, это — благо; будет ли смотреть на Бога, как на спасителя, избавителя, творца, властителя, блаженство, могущество, мудрость, истину, доброту, и на все это — в том же самом и бесконечном разуме божественной природы, это — благо»[2].

О дарах мудрости Рюйсбрук пишет как христианский неоплатоник. Мудрость, с одной стороны, просветляет его разум: имея «в себе разлитую Богом мудрость», он «ясно, без труда, узнает истину». С другой — мудрость есть основа нравственности: «Человек, хорошо украшенный нравственными добродетелями во внешней жизни и поднявшийся в божественный мир и в возвышенность, внутренними деланиями, обладает единством своего духа, просветленным сверхъестественной мудростью»[3]. Божественная Мудрость соединяет тварь и Творца, Рюйсбрук пишет о потоке вечной божественной Мудрости, «изливающейся щедрою благостью на небе и на земле, и воздвигающейся, и текущей обратно с благоговениями и заслугами, к тому же источнику и в высокое единство Бога, откуда изливаются все потоки; ибо всякая тварь, сообразно тому, получает ли она больше или меньше божественных даров, имеет больше или меньше восходящей любви и тесного единения со своим началом; ибо Бог и все Его дары требуют нас в Него, и добродетелями, благостью и подобием, мы хотим, в свою очередь, войти в Него»[4].

Наконец, Рюйсбрук утверждает единосущие человеческой и божественной природы: благодаря мудрости «наша сотворенная сущность пре-

---

[1] *Рейсбрук Удивительный*. Одеяние духовного брака. С. 38. Несколько избыточная конкретность этих пояснений показывает, что подобный подход к образности Писания был характерен для немецкой мысли задолго до лютеровского буквализма.

[2] Там же. С. 66.

[3] Там же. С. 117.

[4] Там же.

бывает в божественной сущности, и она — едино с ней, по сущностному бытию. И эта сущность и эта вечная жизнь, которые мы имеем и составляем в вечной премудрости Бога, подобны Богу; ибо они имеют вечное пребывание, без различения, в божественной сущности. И они имеют, рождением сына, вечное истечение в отличие, с различением, по вечному разуму. И, благодаря двум этим условиям, это так подобно Богу, что Он непрерывно узнает себя и отражает себя, в этом подобии, по сущности и по лицам. Ибо, хотя здесь и есть различение и отличие, по разуму, тем не менее, это подобие едино с самим образом Святой Троицы, который есть премудрость Бога и в котором Бог созерцает самого себя и созерцает все вещи в вечном теперь, без прежде и после»[1].

При этом какой-либо особой Девы, носительницы Мудрости (как это будет у Сузо и, особенно, у Беме), мы у Рюйсбрука не находим. Мудрую деву он понимает только относительно толкования притчи Мф 25: 1—4: «Мудрая дева, то есть чистая душа, отказавшаяся от земных вещей и живущая жизнью Бога в добродетелях, почерпнула из сосуда своего сердца масло благодати и божественных дел посредством светильника незапятнанной совести. Но, когда Христос, ее жених, задерживает свои утешения и новое излияние своих даров, душа делается сонливой и спящей и медлительной»[2].

Николай Кузанский, опосредованно связанный с традицией рейнской мистики, восточный апофатизм синтезирует с западной гуманистической традицией. Название знаменитого трактата «Об ученом незнании» (De docta ignorantia) содержит аллюзию на книгу Петрарки «О невежестве собственном и других людей» (De sui ipsius et multorum ignorantia), причем в обеих книгах евангельское «немудрого в глазах мира сего» понимается уже как обновляемое научное знание (studia humanitatis), отличающееся от изживающей себя схоластики. Еще через сто лет у Эразма Роттердамского мудрости-sapientia будет противопоставлена уже не незнание-ignorantia, которая у Кузанца парадоксальным образом оказывалась мистическим божественным ведением, а вульгарнейшая глупость-moria, захватившая и улицы, и площади, и «возвышенности городские».

Диалог «Простец о мудрости» Николай Кузанский начинает с библейского образа Премудрости: она «кричит снаружи», на улицах и площадях, но сама «обитает в высочайших местах»[3].

Действие этого диалога происходит в намеренно профанном месте — на рыночной площади в Риме. Ученый Ритор и Простец созерцают ее из

[1] *Рейсбрук Удивительный.* Одеяние духовного брака. С. 157.

[2] Там же. С. 70.

[3] *Николай Кузанский.* Книга простеца // Николай Кузанский. Соч. : В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 362.

выходящей на площадь цирюльни, здесь-то из уст Простеца и звучит настоящий гимн мудрости: «Мудрость, которую все люди, стремясь к ней по природе, ищут с такой страстностью ума, познается не иначе как в [знании о] том, что она выше всякого знания, и непознаваема, и невыразима никакими словами, и неуразумеваема никаким разумом, неизмерима никакой мерой, незавершаема никаким концом, неопределима никаким определением, несоизмерима никакой соразмерностью, несравнима никаким сравнением, неизобразима никаким изображением, неформируема никаким формированием, недвижима во всяком движении, невообразима в любом воображении, невоспринимаема в любом восприятии, непритяжима в любом притяжении (in omni attractione), невкушаема ни в каком вкушении, неслышима ни в каком слышании, невидима ни в каком видении, непостижима ни в каком постижении, неутверждаема в любом утверждении, неотрицаема в любом отрицании, не допускает сомнения в любом сомнении, не допускает мнения в любом мнении. И поскольку она остается невыразимой для любого красноречия, нельзя себе мыслить конца подобных выражений, ибо то, через что, в чем и из чего существуют все вещи, остается немыслимым для любого мышления»[1].

Эта восторженная, предельно апофатическая философская медитация, выдержанная в духе и стилистике христианского неоплатонизма, сменяется не менее пышным катафатическим прославлением Мудрости, причем простец характеризует ее специфически чувственными характеристиками: «Мудрость есть то, что имеет вкус (sapit); слаще ее для разума нет ничего... И когда любящий постиг непостижимую красоту возлюбленного, это — постижение любящего, исполненное величайшей радости... он радуется, когда обнаруживает, что красота любимого совершенно неизмерима, бесконечна, неограниченна и непостижима. И это есть сладчайшая постижимость непостижимости... Вечная мудрость вкушается во всем, что может быть вкушаемо. Она есть наслаждение в любом услаждающем, она есть красота в любом прекрасном. Она есть стремление во всем достойном стремления. Так ты можешь сказать обо всех желаемых вещах... Поэтому излучение, или воздействие, [мудрости] на чистую душу есть движение желания в пробудившейся душе. Ведь тот, кто в разумном порыве ищет мудрости,— тот, внутренне волнуясь и забывая себя, влечется к предвкушаемой сладости, [находясь] в теле как бы вне тела»[2].

Побежденный Ритор смиренно просит Простеца объяснить, «каким образом у столь различных вещей во Вселенной существует один абсо-

[1] *Николай Кузанский*. Книга простеца. С 365.
[2] Там же. С. 367—369.

лютный прообраз»[1]. Его собеседник поясняет это с помощью известных метафизическо-математических аналогий: «Бог есть Слово, мудрость, или Сын Отца, и может быть назван равенством единства или бытийности. Отсюда существует бытие, и притом бытие, объединенное так, чтобы существовать; и это оно имеет от Бога, который есть связь, все связующая, и это есть Бог Дух Святой. Именно Дух есть то, что все объединяет и связует в нас и во Вселенной. Поэтому, как единство не порождено ничем, но есть первоначало, никоим образом не имевшее начала, так и ничто не породило Отца — он вечен. Но равенство исходит от единства, так же и Сын от Отца. И связь происходит из единства и его равенства. Поэтому любая вещь, чтобы иметь бытие, притом такое, в котором она пребывает, нуждается в триедином начале, а именно в троичном и едином Боге, о чем можно было бы побеседовать еще, если бы время позволило... Итак, мудрость, которая есть равенство бытия, есть Слово, или основание (ratio) вещей. Она есть как бы бесконечная разумная форма; форма же дает вещи оформленное бытие. Поэтому бесконечная форма есть актуальность всех образуемых форм и точнейшее равенство их всех... Итак, мудрость, которая есть равенство бытия, есть Слово, или основание (ratio) вещей. Она есть как бы бесконечная разумная форма; форма же дает вещи оформленное бытие. Поэтому бесконечная форма есть актуальность всех образуемых форм и точнейшее равенство их всех... ты видишь, что единственная и простейшая мудрость Бога, поскольку она бесконечна, есть самый истинный прообраз всех образуемых форм. И это означает, что она достигает всего, все завершает, все располагает. Ведь [мудрость] содержится во всех формах, как истина в образе, и прообраз в копии, и форма в фигуре, и точность в уподоблении»[2].

У Николая Кузанского, таким образом, Мудрость, несмотря на всю мистическую риторику, остается чисто спекулятивным философским принципом.

Совсем иначе она выступает у представителей поздней немецкой мистики.

Якоб Беме в своих умозрениях Премудрости вовсе не ориентируется на какую-либо конфессиональность. Он говорит о Деве Премудрости как об обособленном образе Св. Троицы, «бесплотном подобии Божием», сущностно отличимом от Божества, но пребывающем внутри Ternario Sancto, под которым Беме разумеет «Троицу в сущности»[3].

---

[1] *Николай Кузанский.* Книга простеца. С. 367.

[2] Там же. С. 372—373.

[3] *Беме Якоб.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 101.

«Дева Премудрости Божией»[1] есть некая «вещественность»[2], сердцевина Божества, «существенность» и «телесность»[3] Духа. Она пребывает «в вечном совершенстве покоя»[4] Духа Божия. «Вечная Дева, не жена... она ничего не рождает»[5], — вообще «не жена и не муж, но оба»[6], — но сама есть «без плоти рожденный образ»[7], «*великая Тайна* в Совете Божием»[8], «дева красоты и образ Троицы... и возникает в центре на +-те[9], как цветок растения из Духа Божия»[10].

Итак, резюмирует Беме, «когда я говорю о Деве Премудрости Божией... то я подразумеваю не какую-то вещь, но *всю бесконечную и неизмеримую глубину Божества*»[11].

В образе Девы Премудрости, и только в ней, мы понимаем Троицу, видя ее как «*величие* Божества»[12]. В то же время «каждое Божественное творение содержит Деву Премудрости Божией как образ в свете жизни», т.е. «в *бытии* Духа»[13]. Ее «мы познаем на всяком небесном образе; ибо она дает тело всем плодам: она не телесность плодов, но украшение и красота их»[14].

Дух Божий творит мир, «усмотрев в Деве Своей Премудрости *подобие Божие*»[15], поэтому и этот мир «есть не что иное, как подобие единого Божества» — не сама Премудрость, «но лишь видимость и фигура Премудрости»[16].

«Этот мир» тем не менее «от вечности был сокрыт в Природе Божией и пребывал в Премудрости», и там был «изречен Духом Божиим в Пре-

---

[1] *Беме Якоб.* О тройственной жизни человека. С. 101.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 103.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 102.

[6] Там же. С. 140. Ср. : «Ученик: Останутся ли в духовном мире муж и жена, дети и сродники? Также, будут ли один с другим сдружаться, как здесь? Учитель: Ах, как ты плотски судишь! Там нет ни мужа, ни жены, но все подобны будут ангелам Божиим, то есть мужедевы» (*Беме Якоб*. Christosophia, или Путь ко Христу. СПб., 1815. С. 111).

[7] Там же. С. 102.

[8] Там же.

[9] Так в тексте.

[10] Там же. С. 103

[11] Там же. С. 104.

[12] Там же.

[13] Там же.

[14] Там же.

[15] Там же. С. 110.

[16] Там же.

мудрость». Впрочем, точно так же и «имя, и подобие Божие, как и этот мир, первоначально скрыты *в человеческом духе*»[1].

Последнее утверждение вовсе не удивительно, поскольку, согласно Беме, в человеке «всецело пребывает *все* Сердце Божие»[2].

Не ставя перед собой цели исчерпать все возможности цитирования бемевских умозрений Девы Премудрости, полагаю, что уже сказанного вполне достаточно, чтобы не рассчитывать на традиционность[3] христологии герлицкого сапожника. Его концепцию Боговоплощения кратко можно описать так: Христос стал человеком «*в вечной*» — т.е. «*в Чистой Деве*». В ней «Он был зачат от Св. Духа» — и одновременно «*в смертной*» или «*внешней деве*»[4]. «Ни одна смертная дева не чиста»[5], но в Марии «открылась вечная Дева в Ternario Sancto». Когда «Слово вошло в Марию, в ее плоть и кровь», «праведная Душа Христа была принята в вечную Деву из эссенции Марии, *и Бог вочеловечился в вечной Деве*»[6]. Таким образом, «Дева» дала «*небесное тело*», Мария — «*земное*», причем вечная Дева «приняла человеческую плоть *в себя*»[7].

После этих выкладок Ангелус Силезиус покажется, пожалуй, образцом ортодоксальности. У него Премудрость — советница Бога, «зрящая» его в любви: «О тайнах расспросить ты хочешь Божество? / К Премудрости иди, советнице его»[8].

Силезиус заимствует у Беме образ Мудрости-Jungfrau: «Весь поднебесный мир от Девы сотворен[9] / И Девою одной он снова воскрешен»[10].

В то же время Премудрость — «dass beste Weib» — «лучшая жена»[11]. «Невесту, чтоб была богата и нежна, / В Премудрости ищи — она воздаст сполна»[12].

Немецкое слово «Weib» не исчерпывается значениями «жена» и «невеста», хотя может переводиться на русский язык в обоих смыслах — и даже как «баба». Однако в данном случае его нельзя понять как возвы-

---

[1] *Беме Якоб.* О тройственной жизни человека. С. 112.

[2] Там же. С. 139.

[3] И вновь повторяю, что богословско-догматическая экспертиза — задача не моя.

[4] Там же. С. 140—141.

[5] Там же. С. 140.

[6] Там же. С. 141.

[7] Там же. С. 142.

[8] *Ангелус Силезиус.* Херувимский странник. М., 1999. С. 239.

[9] Авторская ремарка: Der Weissheit. Там же.

[10] Там же.

[11] Там же.

[12] Там же.

шенную гетевскую «женственность» — Weibliche, «уносящую нас ввысь». Напротив, стих Силезиуса призывает от Weib к Wessheit, которая «наилучшая» (т.е. «лучше, чем») Weib. Таким образом, Дева-Мудрость Jungfrau лучше, выше и чище, нежели «женское» (впрочем, как и «мужское»): «Несть ни мужей, ни жен (kein Mann noch Weib) на небесах — так кто же? / Лишь Божьи Ангелы (Jungfraulich Engel) и девственницы Божьи (Englische Jungfrauen)»[1]. Божьи ангелы, но все же не мужедевы Беме.

Наконец, «Премудрость — ключ живой[2], чем чаще припадать, / Тем будет он живей струиться и играть»[3].

Итак, образ Премудрости у католика Ангелуса Силезиуса[4] многозначен, но неизмеримо более традиционен, нежели у его предшественника, протестанта и свободного тайнозрителя Беме.

Необходимо остановиться и на английском мистике Джоне Пордедже. Усвоение его софиологических идей в России связано с масонами, в частности с высоко ценившим его Н.И. Новиковым и И.П. Тургеневым, переводившим Пордеджа на русский язык. Среди его сочинений имеется трактат под названием «София, то есть благоприятная вечная дева божественной премудрости, или Чудные духовные отверзтия и откровения, данные драгою премудростию некоей святой душе»[5]. Здесь Пордедж сообщает о явлении ему «вечной девы божественной премудрости», которая научила его «истинным, фундаментальным и сокровенным правилам или принципам Божественной и небесной философии». Премудрость, пишет Пордедж, «снишла в дух мой и влекла око духа моего внутрь, чтобы оно смотрело в себя, и обрело ее и начало ее путем нисхождения» и внушила ему, что «философом быть есть познавать меня самого и собственную натуру мою: познавать Бога и премудрость во мне самом, познавать глубину ее и ключи, отверзающие глубину ее»[6].

Приведу изложение его софиологии, как оно дается современным исследователем.

«Премудрость у Пордеджа не только раздваивается, как у гностиков и у Соловьева, но даже расчетверяется. Во-первых, София, по Пордеджу, —

[1] *Ангелус Силезиус*. Херувимский странник. С. 245.

[2] Ср. : Ин 4: 14. У Силезиуса: «Ключ — Иисус Христос». Там же. С. 419.

[3] Там же. С. 243.

[4] Йоханннес Шефлер родился в семье лютеранина, перебравшегося из католической Польши в протестантскую Силезию. Перешел в католичество в возрасте 29 лет с новым именем — Ангел.

[5] Хранится в Рукописном фонде РНБ, О. III. № 146. См.: *Артемьева Т.В.* Британские мистики в России XVIII века // Философский век. Альманах № 17. История идей как методология гуманитарных исследований. СПб., 2001. С. 313–341.

[6] Цит. по : Там же. С. 329—330.

это разум чувствующей воли Божества или Смысл, das Verstannd, отличный в божественной воле от das Geműt... Это, по определению Пордеджа, "субъективная или коренная Премудрость". Далее следует "объективная, рожденная, архетипическая или первообразная образцовая премудрость, то есть главный образец или оригинал всех вещей". Это вторая ипостась, "рожденный Свет", "Свет от Света", "Слово Божие, вечное самосуществующее, существенное живое Слово". О третьей и четвертой Премудрости Пордедж говорит в главке "О Божественной Софии, или Премудрости". В Божестве есть не только способность к внутреннему чувствованию или наслаждению, но и производная способность спекуляции и имагинации, т.е. мышления и воображения. Ей соответствуют образующаяся в Божестве Идея, в которой "как в нескверном зерцале, как бы отражающиеся лучи вечно существенного Света паки принимаются". Троица созерцает себя в этом зеркале, или Образе Бога в самом Боге. И в то же время эта Идея, оставаясь в Боге, "не есть столь внутреннейшая, центральная, существенная, составительная или сочиняющая часть полного бесконечного Блаженства Божия, как предыдущее экспериментальное живое чувствование своего целого существа". Это и есть божественная Премудрость в третьем смысле. Интересно, как Пордедж рассматривает ее соотношение с Троицей, как бы задавая тем самым парадигму русской софиологии вплоть до "Света Невечернего" С.Н. Булгакова: "О сей же Премудрости в сем третьем смысле не можно сказать, что она подобна святой Три-Единице, но несколько ниже и близ Ее, понеже она непосредственно от Нее содействием всех Трех, как совершенное ее изображение, формирована и произведена. Итак, мы далеко от того удалены, чтобы поставлятъ четвертое лицо в Божестве, ибо мы показываем, что сия Премудрость ниже Святой три-Единицы, и зависит от Нее как светлосветящийся отпечаток Имагинации Отчей. Впрочем, можно бы с таким же правом сказать о вас, что вы делаете сто лиц в Боге: понеже учите, что все, что в Боге находится, есть сам Бог, а однако должны признаться, что всякое Божественное Совершенство, или Атрибут, имеет свою собственную особливую формальную Существенность"... И, наконец, в четвертом смысле божественная Премудрость оказывается понятием или концептом, в котором Бог "познает все твари совсем совершенно и a priori, или прежде нежели они еще суть, и видит все их разные намерения и обязанности... все их цели, все их средства и пути к достижению их". Пордедж называет ее Чертежной Премудростью (в ней как бы предначертан идеально весь мир) и ставит ее еще ниже, чем предшествующую. Вместе с третьей она и составляет собственно Софию в ее отличии от Логоса. Причем это отличие не абсолютно и зависит от "материи"... Пордедж допускает, что и четвертая Премуд-

рость может подразумеваться под Словом Божиим. София окажется "существенностью" (сущностью) Божества, "игрой святой Три-Единицы", и именно в этом качестве, поскольку она "формировала все истечения Божества, все рождения и твари", она обладает "женской натурой" и оказывается одновременно и "чистой вечной Девой, и Матерью всех вещей". Однако сразу после этого заключения Пордедж делает оговорку: "Я надеюсь, что никто не возьмет отсюда случая клеветать, что будто я поставляю разность пола в Божестве, как язычники и гностики делали. Ибо легко же можно познать, что намерение мое есть притом показать, как можно в здравом и трезвом смысле употреблять метафорические экспрессии или сравнительные речи, находящиеся у нашего и у некоторых других авторов, и какое они имели основание так писать"»[1].

Как считает Т.В. Артемьева, Владимир Соловьев и другие русские мыслители, заново открывавшие для себя софийные сюжеты, «сами того не подозревая, продолжали традицию, идущую из XVIII века»[2]. Например, по мнению исследователя, соловьевские видения Софии в «золотой лазури»[3] отсылают к разновидности английского масонства, а именно иоанновского, «отличительными цветами которого были золото и небесная лазурь, отсюда его название — "голубое масонство"»[4].

Возможно, этого Владимир Соловьев действительно не знал. Однако вряд ли русские мыслители «не подозревали», какие традиции они продолжают, тем более что это замечание опровергается самим его автором же в следующем предложении. Здесь упоминается о письме Владимира Соловьева С.А. Толстой от 27 апреля 1877 г., которое Флоренский цитирует в «Столпе и утверждении истины». Приведу эту цитату: «У мистиков много подтверждения моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел и трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gotfried Arnold и John Pordage. — Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое слабы, следуют Бэму. Но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое»[5].

---

[1] *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. С. 190—191.

[2] *Артемьева Т.В.* Британские мистики в России XVIII века. С. 334.

[3] Напомню строки из «Трех свиданий»:

Пропитана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой,
Кивнула мне и скрылася в туман.

[4] *Артемьева Т.В.* Британские мистики в России XVIII века. С. 334—335.

[5] Цит. по: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. С. 331.

Замечу также, что вряд ли стоит столь однозначно привязывать поэтическое использование символики золотого и голубого цветов (особенно в их сочетании). Оно имеет давнюю и устойчивую традицию в христианском искусстве и литургической практике (и в настоящее время иерархия облачается в одежды золотого и голубого или синего цветов в Господские и Богородичные праздники соответственно), но в целом их символико-мистическое значение настолько ясно, содержательно и оправдано естественной символикой космоса, что нет нужды относить его лишь к какой-то определенно-узкой практике вроде иоаннитского масонства[1].

Романтики: встречи с Софией. Эта же цветовая символика была воспринята и немецкими романтиками. Так, у Новалиса в романе «Генрих фон Офтердинген» герой — немецкий миннезингер XIII века — поэтическое становление, после смерти его возлюбленной Матильды, обретает на путях поиска чудесного «голубого цветка» своих снов. При первом видении цветка герой плывет в «сверкающем потоке» под «черно-синим» небом и просыпается в своей комнате в золотых солнечных лучах.

---

[1] Вспомним, к примеру, чудесные строки Николоза Бараташвили (1841., перевод Бориса Пастернака):

Цвет небесный, синий цвет
Полюбил я с малых лет,
В детстве он мне означал
Синеву иных начал...
Это цвет моей мечты,
Это краска высоты.
В этот голубой раствор
Погружен земной простор

Как удивительно они перекликаются с финалом «Фауста» Гете, где Doctor Marianus, Возвеститель почитания Богоматери, взывает:

Миродержица, склонись
В лицезримой тайне
Всей твоей, взнесенной ввысь,
Синевой бескрайней!
Славословий не отринь,
Я от чувств наплыва
Воссылаю в эту синь
Их благочестиво!
(перевод Бориса Пастернака)

Думаю, все мистико-поэтические видения «золота в лазури» (вплоть до Андрея Белого) восходят, в конечном счете, к символике солнечного света, ослепляющего бывшего узника, выведенного из мрака пещеры к сиянию неба и оставившего «тамошнюю премудрость» (*Платон.* Государство. С. 297)... Ранневизантийские мозаики это платоновское умозрение являют *во плоти* в стенописи Рима, Константинополя, Равенны...

Переходя теперь к теме Софии в немецком романтизме, начну с того, что Гете, увенчавший своего «Фауста» явлением Богоматери — Вечной Женственности, выразил общую интуицию романтиков в отношении их метафизики женского и женственного и открыл путь к бесконечным философско-поэтическим умозрениям на эту тему вплоть до Александра Блока. Ее новизна и необычность состояла в том, что чисто поэтически-умозрительная сторона вопроса неизменно теснейшим образом переплеталась с реальной стороной жизни и реальными человеческими взаимоотношениями, несмотря на всю видимую фантастичность и даже фантасмагоричность того, как эти обстоятельства отражались в их творчестве.

В конце первой части упомянутого романа Новалиса — она называется «Ожидание», поэт Клингсор по просьбе Гейнриха рассказывает сказку. Это фантастическое сновидение-метаморфоза, в котором персонажи и события спонтанно и непрерывно меняются, сливаясь в некое таинственное представление. София здесь «благородная богоподобная женщина», владелица стоящей на алтаре «темной чаши с прозрачной водой». Она опускает в чашу листы бумаги, которые выходят из нее, покрытые золотыми письменами. Прекрасный юноша Эрос пьет из этой чаши, причем она остается полной. Внезапно в мире начинается антисофийный бунт: «Вдруг небо и земля пришли в полное смятение. Все ужасы вырвались наружу. Мощный голос призывал к оружию. Страшное войско скелетов с черными знаменами вихрем спустилось с темных гор и напало на жизнь, которая со своими юными полчищами предавалась веселым празднествам в светлой долине и не ожидала нападения. Поднялся страшный шум, земля задрожала, буря ревела и ночь осветилась чудовищными метеорами. Полчище привидений стало разрывать с неслыханной жестокостью нежные члены живых. Воздвигся костер, и пламя стало, среди ужасающего воя, пожирать детей жизни». София останавливает катастрофу, покрывая страшную бездну своим синим покрывалом: «Вдруг из темной груды пепла разлился во все стороны молочно-синий поток. Призраки хотели броситься в бегство, но поток рос на глазах и, наконец, поглотил отвратительные создания. Вскоре все ужасы были уничтожены. Небо и земля слились в сладкую музыку. Дивной красоты цветок плыл, сверкая, по мягким волнам. Сияющая дуга перекинулась через поток, а на дуге сидели на спусках по обе стороны божественные фигуры на пышных престолах. София восседала на самом верху, с чашей в руках, рядом с величественно прекрасным человеком; у него был венок из дубовых листьев на кудрях, а в правой руке держал он вместо скипетра пальму мира».

После того как все вслед за Эросом отведывают из чаши божественный напиток, мир погружается в несказуемую радость брачного пира. Та-

инственное присутствие *матери* преображает мир. Наконец, «ожидание исполнилось выше меры... София сказала: — Великая тайна всем открыта и остается навеки разгаданной. Из страданий рождается новый мир; в слезах пепел растворяется и становится нектаром вечной жизни. В каждом обитает небесная мать, чтобы вечно рождать новое дитя». В знак наступления полноты жизни остаток из чаши выливается на вновь отстроенный алтарь. «Наконец, София сказала: — Мать среди нас, ее присутствие принесет нам счастье навеки. Последуйте за нами в наше жилище; мы будем вечно жить там в храме и будем хранить тайну мира». Мистерия заканчивается гимном:

Основан Вечности заветный град.
В любви и мире позабыт разлад.
Прошли, как сон, страданья вековые.
Властительница душ навек София.

Мать здесь — Матерь Божия. Во второй части романа, «Свершение», воскресшая Матильда отвечает на вопрос странника:

— Кто твоя мать?
— Матерь Божия.
<...>
— Что составляет вечную тайну?
— Любовь.
— У кого покоится эта тайна?
— У Софии.

Выше уже отмечалось, что софийные мотивы немецких романтиков — Новалиса, Ф. Шлегеля, Гельдерлина, Гофмана — были в огромной степени обусловлены именно личными обстоятельствами их жизни — конкретно, отношениями с теми женщинами, которых они в своих произведениях выводят под разными именами если не как неких божеств, то по крайней мере как существ, причастных божественному, или носительниц божественности. Вновь, после Данте, вполне реальные, земные, конкретные женские индивидуальности в сознании этих поэтов-мыслителей поднимаются на недосягаемую высоту, воспринимаются и воспеваются как воплощения Вечной Женственности и как недоступный идеал, соединиться с которым у земного же, реального и конкретного мужчины нет никаких шансов в этой жизни, но (в отличие от Данте, для которого сама мысль о посмертном соединении с Беатриче, занявшей свое место в предельной близости к Божественному, была бы кощунством) им завещана надежда на соединение в вечности...

Личные истории в каждом случае отличаются в деталях, однако типологически они все сходны в указанном смысле, и, кроме того, имма-

нентная логика романтического мировоззрения в действительности этих отношений — даже при счастливом, но кратковременном супружестве (Шеллинг и Каролина Шлегель) — неизбежно вела к трагическому финалу — утрате, будь то смерть возлюбленной (невесты, жены) или фатально неизбежная разлука с ней либо просто невозможность счастливого соединения в посюсторонней жизни[1].

Смерть — через год после обручения — невесты Новалиса, тринадцатилетней Софии (!) фон Кюн, стала событием, определившим его творчество. Само имя будущей супруги содержало в себе залог особого умозрения, подключавшего вполне реальных супругов к мистической традиции, о которой уже немало было сказано выше: «Моя любимейшая наука называется именем моей невесты: София ее имя, — философия душа моей жизни и ключ к моему сокровеннейшему я. Со времени моего знакомства с Софией я и с философией слился совершенно»[2].

---

[1] Невеста Новалиса София фон Кюн — Матильда в «Генрихе фон Офтердингене» — умерла, не дожив до свадьбы. Возлюбленная Гельдерлина — замужняя дама, мать четверых детей Сюзетта Гонтар, Диотима в романе «Гиперион, или Отшельник в Греции», сделала выбор в пользу семьи, а через несколько лет после расставания с Гельдерлином умерла, заразившись от детей корью. Двадцать лет проживший в законном и благополучном браке с Марией Теклой Рорер-Тшиньской, Гофман до самой смерти был влюблен в свою ученицу Юлию Марк, черты которой он придавал многим своим героиням. История Ф. Шлегеля представляет в этом смысле скорее исключение. Со своей возлюбленной Доротеей Фейт (Люцинда в одноименном романе) он вступил в законный брак и прожил долго и, видимо, счастливо. Впрочем, и его Люцинда если и «софийна», то уж никак не софийностью Афродиты Урании, а философия любви Шлегеля, как она изложена в «Люцинде», представляет собой теорию эмансипации свободной чувственной страсти, т.е. вполне земного и взаимного человеческого (а не мистического) процесса (причем его возлюбленная для него далеко не первая и не единственная — какой уж тут «идеал»?). Это очень отличается от «потусторонней» и в полном смысле «унитаристской» философии любви и брака того же Новалиса. Истинная любовь есть абсолютная монархия, а бессмертной возлюбленной — неважно, каково действительное положение земных дел (вспомним, что после смерти Софии Новалис обручился с другой, но этот брак не состоялся уже из-за его смерти), — может быть только одна женщина. Для героя Шлегеля же любовь есть не столько реализация мистического влечения к бесконечному, сколько наслаждение совместной близостью, ценное само по себе. Недаром современниками роман Шлегеля был воспринят как апология аморализма и разврата. О мистике и религиозности романтизма см. : *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб, 1914 (переизд. : СПб, 1996); *Он же* : Религиозное отречение в истории романтизма. Материалы для характеристики Клеменса Брентано и гейдельбергских романтиков. М., 1919.

[2] Цит. по : *Иванов Вячеслав.* О Новалисе // Иванов Вячеслав. Собр. соч. : В 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 271.

Однако, как пишет А. Карельский, «самое парадоксальное и романтическое в этой истории то, что Софии сначала предстояло умереть, прежде чем сыграть эту роль в жизни поэта. В юношеских поэтических опытах Новалиса много посвящений другим женщинам, но нет ни одного стихотворения, обращенного к живой возлюбленной... Будучи сам человеком от природы болезненным, он... увлекается, приобщаясь к романтизму, и элегически-кладбищенской поэзией сентиментализма, и в качестве одного из ее источников — мыслью о бренности бытия, о быстротечности и краткости всего сущего. И вдруг — такое неопровержимое, трагическое подтверждение той же мысли: девочка, невинное существо, ангел, умирает... Новалис объявляет, что отныне все, что бы он ни делал, он посвятит памяти умершей, которую обожествит так же, как Данте обожествил Беатриче и Петрарка — Лауру... иной раз трудно отделаться от впечатления, что Новалис чуть ли не благодарен смерти за то, что она унесла Софию в иной мир, тем самым оставив ее как благодатный материал для возвышенного переживания, не замутненного никакими земными помыслами... смерть Софии он превратил в тему романтического переживания, уверовав, что смерть — это высшая форма бытия, и в этом смысле София Кюн не умерла, а возродилась в новом, высоком и прекрасном мире. В дневнике он записал: “Я должен жить только ради нее, я существую лишь для нее, для себя и больше ни для кого. Она — мое высшее, единственное. Моя задача совершить все в отношении ее идеи”... И вот Новалис, объявив, что он проник в тайну иного мира и понял высшее блаженство смерти, вдохновенно начинает воспевать смерть, которая величественнее жизни, ночь, которая светлее дня»[1].

Внутреннюю логику обращения Новалиса как результат этих взаимоотношений и обстоятельств, Вячеслав Иванов описывает следующим образом: «На портрете ее перед нами круглоголовый, круглолицый и светлокудрый ребенок, с высоким лбом и широким подбородком, и большими черными глазами, похожими на два больших зеркала из агата... Не устоял перед обаянием Софии и отец Новалиса; глубоко заинтересовался ею и Гете. Сам Новалис говорит про нее, что она ничем не хочет казаться (sie will nichts sein, sie ist etwas), она просто есть нечто. Судя по ее запискам, она — совсем неразвитой и неграмотный ребенок; поэзию, по словам Новалиса, она ни во что не ставит... Можно было бы предположить, что Новалису и не нужно было найти в возлюбленной своеобразно самоопределившуюся и богато расцветшую личность; нужно было ему, чтобы то, что с точки зрения идеалистической философии было мировое не-я,

[1] *Карельский А.* Немецкий Орфей: беседы по истории западных литератур. Из будущей книги // Иностранная литература. 2006. № 6.

что мистическим прозрением Новалиса было разгадано как женская тайна природы, как живая сокровенная Изида, предстало перед ним живым женским существом, узнанным его любовью, как ему предназначенная невеста, и этим как бы доказала реальность своего бытия. Ибо подлинно убеждаемся мы в реальности того, что не наше я, только любовью»[1].

Новалис переживает мистические видения умершей возлюбленной: «Поздно ночью с трепетом увидел пред собой видение Софхен — в профиль, рядом со мной на канапе, в зеленом шарфе — характерным образом задрапированная в одежды — такой она мне обычно является»[2].

В «Гимнах к Ночи» Новалис пишет об умершей невесте как посланнице Девы Марии: «Слава всемирной владычице, провозвестнице святынь вселенских, любвеобильной покровительнице! Ею ниспослана ты мне — любящая, любимая — милое солнце ночное! Теперь я пробудился — я принадлежу тебе, значит, себе — ночь ты превратила в жизнь, меня ты превратила в человека — уничтожай пылким объятием тело мое, чтобы мне, тебя вдыхая, вечно тобою проникаться и чтобы не кончилась брачная ночь...»[3], а будущее соединение с возлюбленной мыслит как вечный брак в Царствии Небесном:

Вокруг простерлась пустота,
Пустынен мир — душа сыта.
И вдруг сюда, на этот свет, —
Негаданное чудо —
Как бы таинственный привет
Доносится оттуда.
Зовут возлюбленные нас,
Торопят наш последний час.
К невесте милой, вниз, во мрак!
Свои разбив оковы,
К Спасителю на вечный брак
Мы поспешить готовы;
Так нам таинственная власть
На грудь Отца велит упасть[4].

Для Новалиса опустевший мир — это мир «дряхлый», склонившийся к концу. Он пришел на смену тем блаженным временам, когда царила «любящая матерь, богиня, произраставшая в тяжелых золотых колосьях;

[1] *Иванов Вячеслав.* О Новалисе. С. 268.

[2] Цит. по : *Шульц Герхардт.* Новалис, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск, 1998. С. 104.

[3] *Новалис.* Гимны к Ночи. М., 2003. С. 2—5.

[4] Там же. С. 15.

любовь, священный хмель в сладостном служенье прекраснейшей женственной богине. Вечно красочное застолье детей небесных с поселенцами земными, жизнь кипела, как весна, веками, все племена по-детски почитали нежный тысячеликий пламень как наивысшее в мире»[1]. Лишь в лике «Сына первой Девы-Матери... цветами прорастает неведомая, новая жизнь»[2]. Новалис мыслит Спасителя как подателя блаженной смерти:

Жизнь вечную ты в смерти людям дашь,
Ты — смерть, и ты — целитель первый наш[3].

София для Новалиса становится чем-то неизмеримо большим, нежели «маленькая фигурка в пространстве», каковой в действительности и была несчастная девочка. Она явилась той идеей, которая в русской философии была манифестирована как «Всеединство»: «Я во всем все больше чувствую величественные части одного чудесного целого, в которое я врастаю и что должно сделаться содержанием моего я»[4]. В трактате «София, или О женщинах» он пишет: «С любовью дело обстоит так же, как и с философией, — она является и должна являться всем и каждым для всех. Итак, любовь есть Я [1] — идеал всякого устремления... Прекрасная тайна женщин, делающая их столь несказанно привлекательными, есть предчувствие материнства, предугадание будущего мира, который дремлет в ней и развернется из чрева ее. Она есть самая удачная аллегория будущего. Любовь может, через посредство абсолютной воли, перейти в религию. Если мы сделаем возлюбленную богом, это будет прикладная религия. Среди людей нужно искать Бога. В человеческих делах, в человеческих мыслях и ощущениях отчетливее всего заметно откровение духа небесного... Религию нельзя проповедовать иначе, чем любовь и патриотизм. Искусство все превращать в Софию — и наоборот»[5].

Незадолго до смерти Новалис написал для журнала романтиков «Атеней» статью «Христианский мир, или Европа», где поэтические умозрения «Гимнов к Ночи» излагаются как некое резюме его философии религии: «Были времена, исполненные красоты, величия и блеска, времена, когда Европа была землей христианской. Подобие единого человека являло тогда европейское христианство. Одно великое общее дело связывало отдаленнейшие области пространного духовного царства. Единый господствовал над ними духовный глава. Он и сонмы его помощников проповедовали любовь к единой прекрасной Жене, Пречистой Заступни-

[1] *Новалис.* Гимны к Ночи. С. 7.
[2] Там же. С. 9.
[3] Там же. С. 11.
[4] Цит. по : *Иванов Вяч.* О Новалисе. С. 270.
[5] *Новалис.* София, или О женщинах // Трактаты о любви. М., 1994. С. 57, 60–61.

це мира христианского. Он повествовал о давно умерших святых людях, которые через любовь и верность Деве и Небесному Младенцу, победив земные искушения, стяжали в небесах вечную славу и стали у Престола Божия ходатаями и помощниками живущих на земле братьев... Христианство опять должно стать живым и действенным и создать себе церковь видимую, вселенскую, не знающую государственных границ. Грядущий собор всей христианской Европы должен родить ее из своего лона. Когда же это будет? Не спрашивайте о том. Наступит священное время вечного мира, когда новый Иерусалим станет царствующим градом Вселенной. А до той поры будьте радостны и мужественны, единоверцы веры моей, среди опасностей временных словом и делом проповедуйте божественное Евангелие и верными пребудьте правой вере до смерти»[1].

Еще при жизни Софии и с ее помощью как посланницы «духа вечного мира, согласия, любви, совершенной доброты, мягкости и смирения, вечной радости» Новалис поставил перед собой цель сделаться «истинно возвышенным человеком», поскольку чувствовал в себе «апостольское призвание». Одну из последних записей в его дневнике: «Христос и София»[2] Герхард Шульц считает мистическим образом едва ли не «святотатственной раскованности»[3]. Она свидетельствует о той роли, «которую невеста взяла на себя в качестве посредника между двумя мирами, ибо роль эта сопоставима с той посредствующей миссией, которую Христос, согласно церковному учению, осуществил для всего человечества»[4]. А поскольку сам Новалис принял твердое решение умереть вслед за невестой, чтобы показать человечеству возможность любви как самопожертвования до смерти, «замечание Христос и София приобретает многозначительный двойной смысл»[5].

Недаром Вячеслав Иванов писал: «Маленькая София, стоящая против своего Фридриха, — то же, что вселенская невеста, противустоящая Логосу, — если только мы отвлечемся от самости влюбленных и сосредоточимся на сущности связывающих их отношений. Недаром же и церковь, благословляя брак, повелевает мужу и жене быть “во Христа и его Церковь”, — почему и Новалис говорит: “Брак — высочайшая тайна”». Более того, «этот запредельный брак в символике Новалиса облекается

[1] Цит. по : *Иванов Вяч.* О Новалисе. С. 255–258.

[2] Цит. по : *Шульц Герхардт.* Новалис, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. С. 105.

[3] Там же. С. 106.

[4] Там же. С. 105.

[5] Там же. С. 107.

даже в евхаристические образы: София, как акт божественный, в его глазах — вселенская евхаристия»[1].

Английский философ и поэт Шелли, в рамках все той же романтической схемы, мыслит свои отношения с возлюбленной как отношения божества с божеством, причем, в отличие от женственного духа возлюбленной, поэт является духом не свободным, но духом в оковах, духом плененным. В поэме «Эпипсихидион» он обращается к предмету своей любви, Эмилии Вивиани (называя ее по имени) как «богине» и «владычице».

Сладчайший дух! Сестрица сироты...
Прими венок мой блеклый, божество...
Ты серафим, чье женское обличье
Таит невыносимое величье,
Которому земных подобий нет;
Ты вся любовь, бессмертие и свет!
Благословенье нежное в аду!
Покров, таящий в сумраке звезду!
Над облаками взмывшая Луна!
Жизнь в бездне беспросветнейшего сна!
Ты Красота, Восторг и Ужас Вечный!
Ты Зеркало Вселенной Бесконечной,
Где, как в лучах космической весны,
Тобою формы преображены!
И молниями тусклые слова
Сверкают, потому что ты жива...
Сестра! Супруга! Ангел! Кормчий мой!
В беззвездном мире мне дана судьбой
Была ты слишком поздно! Мне твою
Божественность увидеть бы в краю
Бессмертных, где в согласии живом
Лишь божество едино с божеством.

Бальмонт, сопоставивший поэму Шелли с «Новой жизнью» Данте, в предуведомлении к ее изданию на русском языке замечает, что для восприятия обоих произведений фактическая сторона не играет ни малей-

[1] *Иванов Вяч.* О Новалисе. С. 274. Замечу, что эта статья Вячеслава Иванова написана (предположительно) в 1913 году (см. : *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений : В 4 т. Т. 4. С. 738. Примеч. 252). Излагаемая здесь идея в русской культуре этого времени находила неоднократные аналогии — от притязаний Анны Николаевны Шмидт быть «Софией» по отношению к Владимиру Соловьеву-«Логосу» до «Стихов к Блоку» Марины Цветаевой. К этому вопросу я обращаюсь во второй главе настоящей работы.

шей роли. Однако далеко не случайно в тексте Шелли упоминается «другая», Марина — Мэри Шелли, законная жена, которая, по сравнению «божественной Юлией», если угодно — «Афродита Пандемос».

Своеобразие персонификаций вечно-женственного начала во многом определяется особенностями религиозного мировоззрения Шелли. Его атеизм в русской литературной и философской критике всегда сопровождался особыми комментариями, из которых следовало, что поэзия Шелли глубоко религиозна. Даже в 1937 году князь Дмитрий Святополк-Мирский, ставший «советским литературным критиком», позволил себе назвать атеизм Шелли «мистическим»: «Отрицая христианского бога и всякого подобного ему “царя” и “отца небесного”, Шелли обожествлял природу, населяя ее целым сонмом духовных существ и стихийных духов»[1].

В самом деле, отрицание Бога, писал Шелли, «необходимо понимать только как отрицание Божества-творца. Гипотеза же относительно Духа, пронизывающего Вселенную, совечного с ней, остается непоколебленной»[2]. Бесконечное одухотворение природы позволяет Шелли обратиться с вопросом, например, к жаворонку:

Дух ты или птица?
Чей восторг людской
Может так излиться,
С нежностью такой?

Недаром Владимир Соловьев свой критический очерк о поэзии Якова Полонского начинает длинной цитатой из стихотворения английского поэта, открывающееся утверждением: «Есть существо, есть женственная тень...»[3].

Переосмысленная романтиками платонизирующая оппозиция земного и небесного, видимого и невидимого, дневного и ночного[4] у Шелли

---

[1] Цит. по : *Карпушин В.А.* Атеизм Шелли. Вступительная статья // Шелли П.Б. Триумф жизни: Избранные философско-политические и атеистические трактаты. М., 1982. С. 7.

[2] *Шелли П.Б.* Примечания к философской поэме «Королева Маб» // Шелли П. Б. Триумф жизни. С. 70.

[3] *Соловьев В.С.* Поэзия Я.П. Полонского // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 518. Эту начальную страницу С.Н. Булгаков полностью воспроизведет в сочинении «Владимир Соловьев и Анна Шмидт».

[4] Владимир Соловьев, конечно, не случайно перевел «Золотой горшок» Гофмана и написал к нему предисловие. Здесь он, в частности, пишет: «Существенный характер поэзии Гофмана, выразившийся в этой сказке с особенной ясностью и цельностью, состоит в постоянной внутренней связи и взаимном проникновении фантастического и реального элементов, причем фантастические образы, несмотря на всю свою причудливость, являются не как привидения из иного,

обострена своеобразным двоением его Вселенной: «Исследуя земное естество, / Искал я тень кумира моего ...» («Эпипсихидион»). Насколько населяющие ее духи сияюще-реальны, живописно-сочны и конкретны в узнаваемом, «посюстороннем» земном естестве его поэтического видения (дух-жаворонок или, например, сова — «печальная колдунья Азиола», или Облако, от лица которого написано одноименное стихотворение[1]),

чуждого мира, а как другая сторона той же самой действительности, того же самого реального мира, в котором действуют и страдают живые лица, выводимые поэтом. Поэтому, так как повседневная действительность имеет у Гофмана всегда и постоянно, а не случайно только некоторую фантастическую подкладку, эта действительность, отдельно взятая, при всей естественности своих лиц, образов и положений (естественности, какой мог бы иногда позавидовать современный натурализм), постоянно дает чувствовать свою неполноту, односторонность и незаконченность, свою зависимость от чего-то другого, и потому, когда это *другое* (мистический или фантастический элемент), скрыто присущее во всех явлениях жизни, вдруг выступает на дневной свет в ясных образах, то это уже не есть явление deux ex machina, а нечто естественное и необходимое по существу при всей странности и неожиданности своих форм. В фантастических рассказах Гофмана все лица живут двойною жизнью, попеременно выступая то в фантастическом, то в реальном мире. Вследствие этого они или, лучше сказать, поэт — через них — чувствует себя свободным, не привязанным исключительно ни к той, ни к другой области. С одной стороны — явления и образы вседневной жизни не могут иметь для него окончательного, вполне серьезного значения, потому что он знает, что за ними скрывается нечто иное; но, с другой стороны, когда он имеет дело с образами из мира фантастического, то они не путают его как чужие и неведомые призраки, потому что он знает, что эти образы тесно связаны с обиходной действительностью, не могут уничтожить или подавить ее, а, напротив, должны действовать и проявляться чрез эту же действительность» (*Соловьев В.С.* Предисловие к сказке Э.-Т.-А. Гофмана «Золотой горшок») // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 573).

[1] Приведу его значительную часть — размах тут поистине библейский:

Дева с огненным ликом, в молчанье великом
Надо мной восходит луна,
Льет лучей волшебство на шелк моего
Размятенного ветром руна.
Пусть незрим ее шаг, синий гонит он мрак,
Разрывает мой тонкий шатер,
И тотчас же в разрыв звезды, дух затаив,
Любопытный кидают взор.
И гляжу я, смеясь, как теснятся, роясь,
Миллионы огненных пчелок,
Раздвигаю мой кров, что сплетен из паров,
Мой ветрами развеянный полог,
И тогда мне видна рек, озер глубина,
Вся в звездах, как неба осколок.

настолько эта «Незримого Начала тень» («Гимн интеллектуальной красоте») неуловима, непостоянна, скрыта:

Куда ты скрылся, Гений Красоты,
Свой чистый свет способный принести
Телам и душам в их земном пути?
Зачем, исчезнув, оставляешь ты
Юдоль скорбей и слез добычей пустоты?
Зачем не можешь, солнце, век
Ткать радуги над гладью рек?..

Гений Красоты («Гимн интеллектуальной красоте»), Дева под покрывалом («Аластор, или Дух одиночества»), Азия («Освобожденный Прометей»), Волшебница «Атласская колдунья» — им нет места «по эту сторону» мира. Если они и посещает поэта, то в сновидении или просто в фантастическом видении.

...Поэту снилась дева,
Которая сидела рядом с ним

Лик луны я фатой обовью золотой,
Алой ризой — солнечный трон.
Звезды меркнут, отпрянув, гаснут жерла вулканов,
Если бурей стяг мой взметен.
Солнце скрою, над бездной морскою
Перекину гигантский пролет
И концам и на горы, не ища в них опоры,
Лягу, чудом воздвигнутый свод.
Под сияюще-яркой триумфальною аркой
Пролечу, словно шквал грозовой,
Приковав неземные силы зыбкой стихии
К колеснице своей боевой.
Арка блещет, горит и трепещет,
И ликует мир подо мной.

Я вздымаюсь из пор океана и гор,
Жизнь дают мне земля и вода.
Постоянства не знаю, вечно облик меняю,
Зато не умру никогда.
Ибо в час после бури, если солнце — в лазури,
Если чист ее синий простор,
Если в небе согретом, создан ветром и светом,
Возникает воздушный собор,
Я смеюсь, уходя из царства дождя,
Я, как тень из могилы, встаю,
Как младенец из чрева, в мир являюсь без гнева
И сметаю гробницу мою.

И не откидывала покрывала
С лица, но голос трепетный был голос
Его души, где мусикия ветра
И родников струистых; чувство млело
В тенетах разноцветных пестрой пряжи;
А голос говорил ему о знанье,
Вещал он о божественной свободе,
С поэтом говорить пришла сама
Поэзия, и разум в строгом строе
Своем зажег ее летучий стан...
Ночь поглотила призрачную грезу,
И непроглядный сон окутал мозг...
...Куда девались
Цвета небес, игравшие над рощей
Минувшей ночью? Где ночные звуки,
Баюкавшие сон его? А где
Мистерия ночная, где величье
Земли, где торжество?

Никто из смертных не видит колдунью-деву, «дщерь Атлантиды» («Атласская колдунья»). Она живет «в широком мире вольно-молодом», когда «другого не было еще кумира / Под небом вечнокружащимся мира».

Там куталась она, как в покрывало,
В очарованье красоты живой,
И солнце, что ни разу не встречало
Под небом мира прелести такой,
Лучами золотыми целовало
Свод серокаменной пещеры той
С укрытым в темноте ее потоком,
Где забывалась дева в сне глубоком.
И так волшебница была прекрасна,
Что перед нею меркло все кругом,
И так мудра, что было бы напрасно
Ей преданного утверждать в ином
Учении. Все было ей подвластно...
Весь день колдунья разбирала свитки;
Прочтя преданье древности глухой,
Она достала ткани, иглы, нитки;
Очарованье нежности живой,
В ее душе заложенной в избытке,

Прибавила к поэзии чужой, —
И неба предзакатного сиянье
Возникло под иглой на тонкой ткани...[1]
Она живые души созерцала,
А не окаменелые тела.
Душа пред нею голой представала
Во всей красе...[2]

Атласская волшебница — единственная, кому еще дано «найти черты живого идеала / Под грубой оболочкой...»; в наличном же состоянии мира, с которым имеет дело поэт-романтик, под «красотой маскировался тлен, / А в мудрости таился яд измен» («Эпипсихидион»).

Символические покровы, оболочки, занавеси, ткани и т.д., скрывающие истинную суть вещей, отсылают нас к покрывалу Саисской богини. Этот имеющий древнюю историю образ[3] с новой силой был подхвачен романтиками. Шиллер посвятил ему знаменитое стихотворение «Das verschleierte Bild zu Sais» (буквально «Завуалированный образ в Саисе»). Его использовал Шеллинг в своей «Философии природы», говоря о последней как о «замаскированной богине»[4], а в «Философии искусства» продолжив эту мысль следующим образом: художник, дабы выявить сокровенную истину, «должен искать ее гораздо глубже, чем ее наметила сама природа и чем она обнаруживается всего лишь на поверхности образов. Художник должен снять покров с недр природы...»[5].

Асофиен ли Кант? Софиология в европейской философии. Настойчивые призывы поэтов и философов-романтиков к «сниманию покровов» инспирированы были конечно же Иммануилом Кантом. Именно его, а не «богов», интеллектуальной волей суть вещей оказалась наглухо закрыта «грубой корой» феноменов. Недаром Булгаков назвал его самым асофийным философом в истории.

Впрочем, Булгаков вообще всю европейскую философию Нового времени, от Декарта до Канта, определяет как «исключительно рассудочную»

---

[1] Богиня-ткачиха — весьма содержательный образ.

[2] Похоже, эта волшебница из Атласской пещеры — прямая предшественница одного из самых софийных персонажей русской культуры вообще, девы Февронии из оперы «Сказание о невидимом граде Китеже» Н.А. Римского-Корсакова.

[3] См. комментарий Лосева к «Тимею» Платона : *Платон.* Собр. соч. : В 4 т. Т. 3. С. 608.

[4] *Шеллинг.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 72. Новалис, когда говорит: «Поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого», — лишь повторяет Шеллинга

[5] *Шеллинг.* Философия искусства. С. 268.

и, следовательно, как «софиологическую пустыню» (*1925; 36*). Чего стоит хотя бы следующее его замечание: с приходом этой философии «как будто мертвящий ветер пронесся над тварью и поникли ее лики» (*1910; 31*).

Не думаю, что это мнение отвечает действительности. Новоевропейскую философию невозможно назвать «асофийной» прежде всего по причине ее оптимистического, оправдывающего жизнь и творение пафоса. Это относится и к методу строительства мира через *организованную* мысль у Декарта, и оправданию «лучшего из миров» в теодицее Лейбница. У последнего Премудрость есть всегда и исключительно мироустоительная божественная Мудрость как свойство Божества, наряду с его благостью и могуществом. Лейбниц в своем оптимизме отчетливо выступает против тех мыслителей его времени, которые возобновляют «древние заблуждения, когда хулили божество, или признавали его злым началом... и теперь указывают на непреодолимую силу Бога, между тем как речь идет скорее о том, чтобы показать его высочайшую благость, и выставляют деспотическую власть тогда, когда должны были бы признавать всемогущество, управляемое совершеннейшей мудростью»[1].

Это размышление открывает «Теодицею», заканчивается же она следующим: «Но превосходнейшая часть вещей — град Божий — есть зрелище, блеск которого мы будем некогда допущены созерцать вблизи, просвещенные светом божественной славы. Ибо теперь мы можем приблизиться к нему лишь очами веры, т.е. твердою уверенностью в божественном совершенстве; и чем более мы постигаем, что в творении проявляется не только мудрость и могущество, но и благость высшего разума, тем более мы воспламеняемся любовью к Богу и тем более возгораемся стремлением подражать каким-либо образом Божией благости и справедливости»[2].

Напротив, у Паскаля, для которого не только Булгаков[3], но, кажется, и вся предшествующая русская мысль[4], от Киреевского до Соловьева, испытывая не вполне понятную симпатию к этому автору и считая его, вероятно, вследствие его болезненно-радикального аскетизма, наиболее близким Православию, готова была милостиво сделать исключение из

---

[1] *Лейбниц.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц. Соч. : В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 53.

[2] Там же. С. 494.

[3] Сравнивший с Паскалем, вслед за Василием Розановым, Флоренского (см. : *Булгаков С.Н.* Священник о. Павел Флоренский // Булгаков С.Н. Соч. : В 2 т. Т. 1. С. 540).

[4] См. : *Тарасов Б.Н.* «Мыслящий тростник»: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004.

третируемого ими «западного рационализма», настроение акосмизма, безысходности, гностической тоски является определяющим.

Приведу здесь полностью «софийное» размышление Паскаля из его «Мыслей»: «Что же будет с человеком? Приравняется ли он Богу или животному? Какое страшное расстояние! Что же станется с нами? Одно может быть заключение из всего этого, что человек заблудился, что он упал со своего места, ищет его с беспокойством и не может найти. Кто укажет ему дорогу? Самые великие люди не могли этого сделать. Какая религия научит нас исцелить гордость и привязанность к нашей плоти? Какая религия, наконец, укажет нам наше благо, наши обязанности, слабости, отвлекающие нас от их исполнения, причину этих слабостей, лекарства к уврачеванию последних и средство добыть таковые. Все другие религии оказались бессильными в этом отношении. Но вот что говорит нам Премудрость Божия:

“Напрасно, о люди, ищете вы в самих себе средств против ваших несчастий. Весь ваш разум может прийти только к сознанию, что в самих себе вы не найдете ни истины, ни блага. Философы обещали вам это, но не могли исполнить своего обещания. Они не знают ни вашего истинного блага, ни вашего истинного положения. Как могли бы они дать средства против болезней, которых сами не познали? Ваши главные недуги — гордость, отвлекающая вас от Бога, и чувственность, привязывающая вас к земле: а они, если и старались излечить, то лишь от одного из этих недугов. Если они обращали ваше внимание на Бога, то только для того, чтобы дать пищу вашему высокомерию. Они заставили вас думать, что вы подобны Ему по своей природе. Те же, которые видели тщету этих притязаний, бросили вас в другую пропасть, убеждая вас, что ваша природа одинакова с животными, и научили вас искать блага в удовлетворении одних плотских стремлений, составляющих удел животных. Не такими средствами могут быть исцелены ваши неправды, которых эти судьи и не знали совсем. Не ждите, говорит Премудрость, ни истины, ни утешения от людей. Я одна создала вас и одна могу сказать вам, кто вы. Но вы уже не в том состоянии, как Я создала вас. Я сотворила человека святым, невинным, совершенным; Я наполнила его светом и разумением; Я сообщила ему Свою славу и Свои превосходства. Глаз человека созерцал тогда величие Божие. Он не был тогда во мраке, который его теперь ослепляет, не был подвержен удручающим его ныне смерти и печалям. Но он не смог вынести столько славы, не впав в самомнение. Он захотел сделаться средоточием самого себя и независимым от Моей помощи. Он вышел из Моего повиновения, и, уподобляясь Мне в желании находить блаженство в самом себе, был покинут Мной. Возбудив подчиненную ему тварь, Я

сделала из нее врагов ему, так что ныне человек сам стал подобен зверям и настолько удален от Меня, что у него осталось лишь смутное понятие о его Творце,— так затемнены и изглажены его понятия! Чувства, не зависящие от разума и часто подчиняющие его себе, увлекли его к исканию наслаждений. Всякая тварь или вредит ему, или его искушает: господствует над ним, подчиняя его себе силой или обольщая своими прелестями, что еще ужаснее и непреоборимее. Вот в каком состоянии находятся теперь люди. У них остается некоторое представление о счастье их первобытного состояния, но они повергнуты в бедствия своего ослепления и плотских побуждений, сделавшихся их второй природой"»[1].

Прежде чем перейти к Канту, необходимо, в качестве введения в проблематику, обратиться к Джорджу Беркли, который вообще весь видимый мир, природу, воспринимал как некий покров, завесу, натянутую перед нами Божественным умом.

В «Опыте новой теории зрения» читаем: «Непосредственно и в собственном смысле слова мы видим только свет и цвета в различных сочетаниях и оттенках, разных степеней слабости и ясности, смутности и отчетливости. Все эти видимые объекты находятся только в духе; что-либо внешнее духу, будь то расстояние или величина, они внушают только вследствие привычной связи, подобно тому как слова внушают вещи»[2]. В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» он вновь пишет о неких покровах и одеяниях чистой и естественной красоты земли: «Чтобы поддерживать и возобновлять наше наслаждение ими, не затягивает ли ночной покров ее лика и не меняет ли она своего одеяния с временами года»[3].

---

[1] *Паскаль.* Мысли. М., 1994. С. 144—146.

[2] *Беркли Дж.* Опыт новой теории зрения // Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 53.

[3] *Беркли Дж.* Три разговора между Гиласом и Филонусом // Там же. С. 265.

Ср. с известными тютчевскими строками («День и ночь»):

На мир таинственный духов,
Над этой бездной безымянной,
Покров наброшен златотканый
Высокой волею богов.

День — сей блистательный покров
День, земнородных оживленье,
Души болящей исцеленье,
Друг человеков и богов!

Но меркнет день — настала ночь;
Пришла — и с мира рокового
Ткань благодатную покрова
Сорвав, отбрасывает прочь...

Нечто похожее на «покровы», «пелены», «завесы» Беркли упоминает в «Трактате о принципах человеческого знания», но здесь он уподобляет их вовсе не формам видимого мира, а абстракциям общих понятий, которые скрывают и затемняют для ума истинный смысл того, что мы называем чувственными феноменами. «Было бы желательно, чтобы каждый постарался, насколько возможно, приобрести ясный взгляд на идеи, которые он намерен рассматривать, отделяя от них всю ту одежду и завесу слов, что так способствуют ослеплению суждения и рассеиванию внимания. Мы тщетно будем возносить свой взор к небесам или проникать им в недра земли, тщетно станем совещаться с писаниями ученых мужей, вдумываться в темные следы древности; нам нужно только отдернуть завесу слов, чтобы ясно увидеть великолепнейшее древо познания, плоды которого прекрасны и доступны нашей руке»[1]. Позднее, в трактате «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований», Беркли пишет: «Необходимо признать, что человеческие речь и рассуждения представляют собой смесь невежества и предрассудков. Это неизбежно, потому что покровы предрассудков и ошибок снимаются медленно и последовательно, один за другим»[2].

Словесный покров из заблуждений и предрассудков у Беркли замаскировали вовсе не отрицаемую им природу как сущее, а действие Духа в человеческом сознании — согласно Беркли, это единственный порождающий источник и перводвигатель в нашей душе идеи телесной видимости вещи.

Обратимся теперь к Канту — действительно, более чем далекому от софийной поэзии. Однако полностью отказывать ему в софийности все же вряд ли справедливо.

Во всяком случае, это несправедливо в отношении его третьей «Критики» — «Критики способности суждения». Как пишет А.Л. Доброхотов, в этой книге «своей телеологией Кант завершил построение системы трансцендентальных способностей души, а тем самым и структуры объективности. Выяснилось, что без понятия цели данная структура была бы неполной. Выяснилось также, что эстетика как часть телеологии выполняет те функции, которые докритическая метафизика возла-

И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами —
Вот отчего нам ночь страшна!

[1] *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания. С. 134.

[2] *Беркли Дж.* Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований // Беркли Дж. Сочинения. С. 456.

гала на абсолютное бытие. Искусство показывает, что умопостигаемая реальность — не только абстрактный ориентир, но и в некотором смысле явление. Открытие Кантом априорной основы телеологии сообщило искусству и его созданиям, то есть символам умопостигаемого, онтологический характер»[1].

Далее, нельзя отказать в некоторой доле софийности и учению Канта о трансцендентальном идеале, а также, в статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», его представлениям о мудрости природы в целенаправленной реализации ею «тайного плана» по отношению к человеку.

В «Критике чистого разума» к утверждению о невозможности перехода от понятия идеала, как наиболее удаленного от реальности, к бытию (онтологический аргумент) — а впрочем, как и от любого другого понятия (понятия не гипостазируются — человеческому разуму, по крайне мере, это не дано, вернее, он постоянно этим занимается, однако это ничто иное как «трансцендентальная подтасовка»[2]), — Кант подходит, в частности, приводя следующий пример: «Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть идеи, а мудрец (стоиков) есть идеал, т.е. человек, образ которого существуя только в мышлении, вполне совпадает с идеей мудрости». Понятие идеала, таким образом, хотя и не имеет объективного бытия, но вовсе не является и химерой. Оно представляет собой регулятивный принцип, задающий правила «для всестороннего определения подражаний ему», и «у нас нет иного руководства для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем таким образом себя и улучшаемся, никогда, однако, не будучи в состоянии стать на один уровень с ним»[3]. То, что утверждает Кант в последней фразе, кстати, и составляло предмет бесконечной экзистенциальной боли романтиков и их метафизической тоски по недостижимому идеалу.

В связи с этим Кант замечательным образом и очень убедительно показывает, почему изображение идеала добродетели в искусстве несостоятельно: «Попытки реализовать идеал на примере, т.е. в явлении, напр., обрисовать мудреца в романе, неосуществимы, мало того, они в известной степени абсурдны и малоназидательны, так как естественные ограничения, постоянно нарушающие полноту идеи, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии и вследствие этого делают даже подозри-

[1] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 200.

[2] *Кант.* Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 347.

[3] Там же. С. 341.

тельным и подобным простому вымыслу то добро, которое заключается в идее»[1].

Абсолютное бытие, таким образом, как «идея совокупности всего возможного», никогда не может быть выражено «in concreto во всей его полноте»[2], и лишь как идеал разума называется «*первоначальным существом*, или, поскольку он стоит выше всего, *высочайшим существом*, а также *существом всех существ*»[3].

Из этих кантовских положений следует парадоксальный, на первый взгляд, но логически вытекающий из его учения вывод: нереализуемый ни в каком понятии (не поддающийся ограничению в понятийной абстракции) абсолют (идеал) именно потому и является таковым, что он в полноте обладает всеми своими предикатами, вследствие чего необходимо существует в сознании. И если переход от понятия идеала к его бытию невозможен по причине неполноты первого, то путь от полноты бытия к все более удаляющимся от него понятиям представляет собой закон, вследствие которого эмпирическая форма вещей мыслится априори. Тем самым Кант обосновывает, всего-навсего, реальность природы, истории, культуры и человечества (и, естественно, человека) in concreto и in individuo в полноте их совокупного бытия.

Это фундаментальное следствие кантовского трансцендентализма, в частности, позволило Булгакову — при утверждениях об асофийности Канта — в «Философии хозяйства» пользоваться его терминологией в определении реальной индивидуальности Софии как «человечества» и «трансцендентального субъекта хозяйства», а также ее реальности как «не ипостаси, но ипостасности» в «Ипостаси и ипостасности».

Тем более невозможно отказать в софийности религиозно-мистическому творчеству позднего Фихте, — прежде всего благодаря его теории

---

[1] *Кант.* Критика чистого разума. С. 341—342. Ср. : «Для чего же дается человеку талант? Божественная цель слова в писателях, во всех учителях, а паче в пастырях — наставление и спасение человеков. Какой же страшный ответ дадут те, которые обратили средство назидания и спасения в средство развращения и погубления!» (Письма Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского, к Антонию Бочкову, игумену Череменецкому. М., 1875. С. 27). А также: «Большая часть талантов стремилась изобразить в роскоши страсти человеческие. Изображено певцами, изображено живописцами, изображено музыкою зло во всевозможном разнообразии. Талант человеческий, во всей своей силе и несчастной красоте, развился в изображении зла; в изображении добра он вообще слаб, бледен, натянут» (*Игнатий (Брянчанинов), св.* Христианский пастырь и христианин художник. Москва. 1993. № 9. С. 169).

[2] Там же. С. 343.

[3] Там же. С. 345.

абсолютного Я как формы самопознания Единой жизни, а также и философии любви. Как пишет П. Гайденко, «в своем понимании абсолюта Фихте, таким образом, в определенной мере возвращается к традициям неоплатонизма, которые в Германии нашли свое продолжение в мистике Экхарта. Согласно неоплатоникам, высшее начало всего сущего — Единое — не может быть ни постигнуто, ни определено, поскольку оно "не допускает причастности себе"»[1]. Единое, или Первожизнь, продолжает исследователь, не совпадает, по Фихте с Я, с абсолютным знанием. В «Фактах сознания» Фихте пишет: «созерцание в своей абсолютной форме» есть «бытие жизни, прочный образ или явление» — то, что «созерцается в созерцании, образуется в образе, является в явлении», при этом оно есть образ «того, другого, противоположного образу, которое относится к этому образу как бытие... а это бытие есть безусловно из себя, от себя, через себя. Оно есть Бог... поэтому жизнь в своем истинном бытии есть образ Бога, каков он есть в самом себе. Но как формальная жизнь, как действительно живая и деятельная, она есть бесконечное стремление действительно стать этим образом Божиим»[2]. П. Гайденко полагает, что такое соотношение Абсолюта и его образа — знания, характерно для немецкой мистики в понимании учения о Боге-Отце и Сыне-Логосе. В дальнейшем мы увидим, что оно весьма близко и к тому, как на определенном этапе понимал Софию, как образ Бога в мире, Булгаков, хотя вслед за Владимиром Соловьевым он не всегда справедливо критиковал Фихте в духе славянофильского неприятия «западного рационализма».

И еще яснее это сходство усматривается в том, как в «Наставлении к блаженной жизни» Фихте излагает соотношение Бога и Логоса. Комментируя первый стих Евангелия от Иоанна, Логос он понимает как самооткровение Божества. Абсолют есть внутренняя сущность Бога, которая «неотделимо связана с формой и сама собой вступает в некоторую форму... "В начале", — абсолютно независимо от всякой возможности противоположного, от всякой случайности, а потому и от всякого времени, основанная во внутренней необходимости самой божественной сущности, была форма; и форма "была у Бога", заключаясь и основываясь и в своем существовании происходя из внутренней определенности божественной сущности, и форма сама "была — Бог"; следовательно, Бог выступал в ней так, как он есть в себе самом»[3].

---

[1] *Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 96.

[2] *Фихте.* Факты сознания // Фихте. Сочинения : В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 763—764.

[3] *Фихте.* Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 106.

Эта вневременная, не становящаяся, не возникающая, тем более не эманирующая, а, если угодно, «выступающая» из божественной сущности форма, по Фихте — «*Слово*, “Логос” в оригинальном тексте, что можно было бы перевести также “Разум”, как обозначается почти то же самое понятие в книге Премудрости, ”Премудрость”, но что, по нашему мнению, переведено удачнее всего термином “Слово”... Это бытие у Бога... его ясное и понятное себе самому откровение и проявление, его духовное выражение, — что, как мы это выразили, непосредственное существование Божие необходимо есть *сознание* — отчасти себя самого, отчасти же Бога...»[1].

С философией любви Фихте глубоко связан Новалис. У него, мы помним «любовь, есть Я [1] — идеал всякого устремления», посредством абсолютной воли переходящий в религию. По сути, проекцией фихтеанских воззрений является все, изложенное в «Софии»: «Ты есть лишь только с тем, что любишь ты <...> Потребность в любви уже выдает в нас известное раздвоение<...> Мужчина полагает себя всегда в качестве объекта, женщина — в качестве субъекта. Мужчина должен превращать свои ощущения в понятия, женщина же — свои понятия в ощущения. Его не обманет понятие, ее ощущение»[2].

О развитии Новалисом идей Фихте писал в своей ранней работе В. Жирмунский: «Идеализм “Гимнов” Новалиса, признание относительности мира конечного, который является только покровом, наброшенным на бесконечный, более реальный мир, делает из них интимное поэтическое выражение Фихтевской философии, признавшей идеальность внешнего мира, как продукта творческого Я. Но та религиозная и даже специфически христианская окраска, которую придают понятию ночи и бесконечного последние два гимна, отделяет Новалиса от Фихте.... Мир — божественная плоть, и во всякой плоти мы снова находим божественное. Но черты идеализма сохранились в этом чувстве Новалиса. Бог в мире, но Он и вне мира, и если Божий дух проникает весь мир, как Божию плоть, то дух Божий все-таки еще свободен и витает над миром, как в первый день. Без этого была бы необъяснима вера Новалиса в личного Бога. Бог в мире, но Он и вне мира, Бог бесконечен, и все конечное в Нем, но конечным бесконечное не исчерпывается, оно существует также вне и помимо конечного, над ним. Оттого, покуда весь мир еще не просветился и не заполнил собой бесконечного, для каждого из нас есть другой, кратчайший путь — общение с Богом. Причащаясь плотью и кровью, мы можем еще причаститься Духом Божьим и огнем. Тогда земная жизнь обнаруживает снова свою нереальность; она разорвется уже не как плоть, а как покры-

[1] *Фихте*. Наставление к блаженной жизни. С. 78—79.

[2] *Новалис*. София, или О женщинах. С. 57—58.

вало, и мы будем лежать на лоне нашего Бога. Оттого Новалис заставляет своего героя и в "Офтердингене" пройти через отречение от жизни. Смерть Матильды снимает с его глаз последние покровы, так же как любовь ее указала ему на Бога, находящегося в мире... Но если таков был личный путь Генриха, то Мировой, исторический путь заключается в возвращении к Богу всякой плоти и всякого отдельного существования»[1].

Не обошел этот вопрос и Вячеслав Иванов: «Уже по смерти Софии [Новалис] пишет: "Спиноза и Цинцендорф уразумели ее — бесконечную идею любви и предчувствовали метод как реализацию себя для нее и ее для себя... Жаль, что я в Фихте еще не вижу этого просвета, не чувствую этого творческого дыхания, но он близок к нему". Нет, Фихте не был близок к этому проникновению в любовь... Учение о ты оживляло идеалистическую систему Фихте, для которого весь мир одно вселенское я, и всякое не-я преодолевается этим я и получает через него разумное и нравственное бытие, но оживляло лишь духом религиозного благоговения и соборного чувствования, а не эросом стихийного слияния, не тем эросом мистического брака, который сочетает любящих в одну плоть. Новалис же через любовь стал первым после Гете мистическим реалистом. От идеализма же удержал он лишь то чувство вселенской значимости микрокосма, в каком нуждался для обоснования своего христианского магизма, как выражался он сам, или теургизма, как было бы правильнее выразиться. Прислушаемся, впрочем, к сказке, рассказанной одним из Саисских учеников, чтобы показать собеседнику, проповедующему Фихтевское учение о разуме и нравственном идеале, воплощаемом им в мире, что он, бедный, на неверном пути, потому что никогда не любил. "При первом поцелуе откроется тебе новый мир"»[2].

Перейдем к Шеллингу. Известно, насколько значительно его философия сказалась в русской мысли[3]. Многие отечественные софиологические построения обнаруживают любопытные переклички и с натурфилософией раннего Шеллинга, и с его теорией мифологии. В замысле «положительной философии» Шеллинга учение о Премудрости явилось важным

[1] *Жирмунский В.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1914. С. 55.

[2] *Иванов Вяч.* О Новалисе. С. 271—272.

[3] См. на эту тему : *Гулыга. А.В.* Философское наследие Шеллинга // *Шеллинг.* Сочинения. Т. 1; *Каменский З.А.* Русская философия XIX века и Шеллинг. М., 1980; *Пустарнаков В.Ф.* Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; *Лазарев В.В* Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990; *Резвых П.* Ф.В.Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами // НЛО. 2008. № 91; *Жукоцкий В.Д.* Шеллинг и русский символизм. Вестник ТюмГУ. 2004. № 1; *Гайденко П.П.* Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. Знание // Понимание. Умение. 2005. № 2.

системообразующим звеном, а свою наиболее завершенную теоретическую форму оно находит в «Философии Откровения».

Здесь Шеллинг заявляет, что «истинная философия занимается только целым и хочет восстановить сознание в его целости, цельности, отсюда самая вероятная этимология слово фило-софия возводит к «”σόος” — целый, невредимый, неповрежденный»[1].

Этот тезис Шеллинг раскрывает относительно той системы «позитивной философии», достройкой верхних этажей которой он завершает свое творчество. Положительная, или позитивная, философия представляет собой, по Шеллингу, принципиально незавершаемую проекцию мысли, она есть «продолжающееся, постоянно растущее, с каждым шагом усиливающееся свидетельство действительно существующего Бога, и поскольку царство действительности, в котором оно движется, не завершено и не закончено — ибо хотя природа на данный момент завершилась и остановилась, однако в истории еще имеется движение и беспрестанное прогрессирование, — поскольку царство действительности в такой мере не закончено, а все время близится к своему завершению, то и доказательство *никогда* не заканчивается, а поэтому и данная наука есть лишь философия. Наука разума является *фило*софией, так как она ищет и только в конце обладает тем, что есть предмет высшего знания (σοφία), она обладает им в конце своего пути в *понятии*»[2].

Интересно — и это вновь повод для размышления о несовпадении «софийности» и «софиологичности» в составе какой-либо (на этот раз шеллинговской) концепции, — что у Шеллинга, в сочинении с названием «О мировой душе», мы не встретим слов «София» или «Премудрость» — или даже «мудрость», — да и о самой «мировой душе», заявленной в названии, он говорит вскользь и уклончиво, лишь используя эту древнюю философему в качестве идеи, снимающей в себе раздвоение абсолюта на уровне поляризации сил природы.

Шеллинг предлагает здесь следующую диалектическую схему развития природы. В ней действует некое властное *положительное* начало, неисчерпаемый источник силы, заставляющий все в природе «непрерывно стремиться *вперед*... Это *положительное* начало есть первая *сила природы*». Ей противостоит, столь же властно, другая, *отрицательная* сила, которая «заставляет все явления мира совершать вечный круговорот». Она столь же непрерывно ограничивает воздействие положительной силы и есть *вторая* сила природы. «Обе эти борющиеся силы, представляемые одновременно в единстве и в борьбе, ведут к *идее организующего начала,* фор-

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 443.

[2] Там же. С. 177.

мирующего мир в *систему.* Быть может, его имели в виду древние мыслители, говоря о *мировой душе*»[1].

Позже, в «Системе мировых эпох», Шеллинг конкретизирует момент единства положительного и отрицательное начал в некотором акте, который полагает «напряжение между потенциями» как истину, положенную Богом «внешним образом», когда «она выступает из сокрытости»[2].

В «Философии откровения» действительно Шеллинг немало внимания уделяет размышлениям о Софии Премудрости Божией, ссылается на соответствующие библейские тексты и пытается обосновать введение этой идеи в систему своей философии. Вообще, это сочинение стягивает все прежде встречавшиеся у Шеллинга софийные мотивы, начиная от упоминания о природе как «замаскированной богине» из введения к «Философии природы»[3] и заканчивая размышлениями о мудрости как

[1] *Шеллинг.* О мировой душе // Шеллинг. Сочинения : В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 93.

[2] *Шеллинг.* Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 215.

[3] «Тот, кто занимается исследованием природы и [получает] чистое удовольствие от ее богатства, не спрашивает, возможны ли какая-то природа и какой-то опыт. Одним словом, она для него существует; он сам придал ей действительность посредством *деяния* (Tat), и вопрос о возможности задает только тот, кто не считает, что держит действительность в своих *руках.* Целые эпохи прошли через исследование природы, и до сих пор не устают от этого. Единицы отдавали этому занятию жизнь и не переставали поклоняться замаскированной богине. Великие умы пребывали в своем особом мире, не заботясь о принципах собственных измышлений. И что вся слава проницательнейших скептиков по сравнению с жизнью человека, который носил мир в своей голове и всю природу в своем воображении? Как возможен мир вне нас, как возможна природа и с ней опыт, этим вопросом мы обязаны *философии,* или, скорее, с этим вопросом возникла философия» (*Шеллинг.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. М., 1998. С. 72). Ср. выше с образом «Саисской богини» в «Философии искусства» Интересно, кстати, что «асофийный», в терминологии С.Н. Булгакова, Кант тоже не был вполне чужд обращению к некоторым аллегорическим фигурам — олицетворениям предмета своей критики, — как имеющим женский (или женственный) облик: «Было время, когда метафизика называлась царицей всех наук, и, если принимать намерения за дело, то она, конечно, заслуживала этого почетного названия ввиду выдающейся важности ее предмета. Наоборот, в наш век вошло в моду выражать к ней презрение, и эта матрона, покинутая и отталкиваемая, жалуется подобно Гекубе: “modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops”» (*Кант.* Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 11). Таким образом, Кант счел нужным подчеркнуть именно материнский — издревле плодоносящий, родоначинательный, а ныне находящийся в небрежении — аспект этой *царицы,* приподнимать покрывало которой уже никто не хочет вследствие потери всякого к ней интереса:

Недавно во всем изобильна,
Стольких имев и детей, и зятьев, и невесток, и мужа,

принципе могущества Бога в исторической динамике «Системы мировых эпох». При этом «Философия откровения» зачастую включает фрагменты прежних сочинений, отличаясь лишь более развернутым характером соответствующих построений.

Обратимся для начала к тому, как в этом сочинении Шеллинг трактует образы женских божеств мифологии. Они прежде всего есть «превращение в женщину» принципа мужских божеств: Уран переходит в Уранию, Кронос — в Кибелу. В этом переходе мифологический процесс (т.е. «последовательное пришествие богов»[1]) становится благодаря Урании *возможным,* благодаря Кибеле — *действительным*[2]. Отсюда именование Кибелы: Великая матерь богов, magna deum mater, «а именно будущих материальных богов»[3]. Далее множество богов полагается благодаря Дионису, а отношение последнего с Кибелой суть противостояние двух «единственно действующих богов»[4]. От Урана до Кибелы «*господствует* реальный бог», в то время как «господство идеального, одухотворяющего бога» — Диониса, сам образ которого мыслится возможным только как результат смягчившегося в женском подобии мужского божества, — продолжается вплоть до конца мифологии[5].

Дионис понимается Шеллингом диалектически, как «тройной бог» или бог трех диалектически связанных между собой этапов: будучи собой, он полностью преодолен и возвращен к себе. Этим этапам соответствует явление Диониса как древнего Загрея, собственно Диониса и юноши Иакха, которым, стало быть, соответствует тройное женское божество, Деметра-Персефона-Кора[6].

«Высшим праздником в мистериях, — заключает Шеллинг, — было именно бракосочетание Иакха и Коры... Этот образ бракосочетания с Богом идет из древнейших времен, проходит через весь Ветхий Завет, и если позволено ставить самое святое подле профанного, то ведь и церковь

Пленницей нищей влачусь.

(*Овидий.* Метаморфозы. Кн. XIII, 505, 510).

И как не вспомнить здесь же соловьевское — «реабилитирующее»:

У *царицы* моей есть высокий дворец –
О семи он столпах золотых...
(курсив мой. — *Н.В.*)

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 479.
[2] Там же. С. 478.
[3] Там же. С. 482.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 483.
[6] Там же. С. 557.

называется невестой Христовой»[1]. Таким образом, священным бракосочетанием сознание высвобождается из мифологического процесса, последний завершается с началом нового мира, который «в самом глубоком таинстве мистерий»[2] представляется как будущий.

Третий Дионис, Дионис-Иакх был еще не *господствующим,* но только будущим, последним властителем. В сознании посвященных это учение, полагает Шеллинг, само себя рассматривало как систему будущего, оно «*лишь уживалось с* общественной системой, с системой публичной веры в богов»[3] как системой настоящего.

Действительным смыслом мистерий, таким образом, было, согласно Шеллингу «полное преодоление политеизма, совершенное освобождение от него и отсюда — монотеизм преимущественно в *том* смысле, что общая всему человеческому роду религия показывалась как *будущая,* как та, которая непременно когда-нибудь наступит. К самой истинной религии мистерии, правда, пробиться не могли, однако сумели достичь того пункта, в котором усматривали ее как будущую»[4].

Отсюда «лишь ночное празднование величайших торжеств» как празднование «наивысшей тайны еще *не-сущей,* лишь *будущей* религии». Точно так же, пишет Шеллинг, в раннехристианские времена действовала «подавлявшаяся, преследовавшаяся, постольку равным образом будущая церковь, которая оргии своей религии (отцы церкви сами используют данное выражение применительно к мистериям христианства) отваживалась устраивать только ночной порой в подземных покоях и катакомбах»[5].

В «Философии откровения» софиология Шеллинга находит свое наиболее продуманное выражение. Он пишет о платоновской ἰδεα, аналогичной немецкому Gesicht, как о вечном прообразе вещей, «которое и Платон знает уже только как предание древней эпохи», и которое теперь, в системе Шеллинга, вновь получает реальное значение, поскольку у него, как он считает, благодаря дополнению божественного всеведения принципом божественного воления, «становится понятным, каким *образом* идеи являются опосредованиями между Богом и вещами, т.е. между высшим единством и теми особенными или модифицированными единствами, которые мы называем вещами»[6].

---

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 584.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 606.
[4] Там же. С. 625—626.
[5] Там же. С. 606–607.
[6] Там же. С. 364.

Согласно Шеллингу, божественное воление, эта «первоначальная потенция, которая является первым поводом ко всему отличному от Бога бытию», предчувствуется, прославляется и возвеличивается человечеством уже в образах античных богинь — в частности в окруженной священным трепетом Fortuna primigenia[1] римлян, «в объятьях которой покоится

[1] Вот, кстати, еще одна — достаточно неожиданная — инвенция нашей темы: Фортуна как София. Правда, в ее переменчивом лике преобладают, скорее, черты Софии-Ахамот. «Римская Фортуна стала наследницей древнегреческой богини Тихе, подательницы счастья и удачи, переняв ее божественные функции. Из богини плодородия и изобилия Фортуна превратилась в капризную богиню счастья, случая, удачи, распорядительницу земных благ, по своей прихоти наделявшую ими людей и даже государства. Подчеркивая непостоянство Фортуны, ее изображали в виде молодой женщины, нередко крылатой, готовой мгновенно упорхнуть, на шаре или колесе, иногда с повязкой на глазах. Ее атрибутами были также рог изобилия и руль корабля. В позднеримскую эпоху Фортуна выступала преимущественно, особенно в литературе, как персонификация непостоянства и случайности... Боэций... противопоставляет народному, "вульгарному" представление о Фортуне — богине с "лживым ликом", по собственной прихоти наделяющей человека дарами, "чародейке", принимающей множество обманчивых обликов, "устремляющей свой леденящий взор" или осыпающей человека ласками по своему капризу, — философский взгляд, стремящийся проникнуть в суть того, что именуется Фортуной, понять ее изменчивость как естественное проявление ее природы... В поэзии вагантов... всплывает до тех пор неизвестное, но впоследствии ставшее популярным уподобление Фортуны Луне, изображение ее силой, вершащей земные дела и не соотнесенной ни с какой над ней стоящей реальностью... Хотя над Фортуной возвышается Бог, она не безвольное орудие, осуществляющее его замыслы. Фортуна — сила вполне автономная, управляющая миром поднебесным» (*Уколова В.И.* Фортуна в мире западного Средневековья // Вестник истории, литературы, искусства. Отд-ние ист.-филол. наук РАН. М., 2005. Т. 1. С. 174—184). С другой стороны, бл. Августином «Фортуна была отнесена к дьявольской, теневой стороне мира, войдя в число искушающих человека и враждебных ему магических сил. Однако своенравная богиня "не подчинилась" такому абсолютному осуждению. Благодаря подвижности, а точнее, альтернативности своей природы (и добрая, и злая, дарующая счастье и отнимающая его), Фортуна не только выпадала из строго иерархического строя Творения, но — и это, пожалуй, главное — составляла своеобразную параллель, а скорее перевернутое зеркало теодицеи... у Петрарки (в трактате "О средствах против всякой Фортуны". — *Н.В.*) разговор о Фортуне разрабатывается в виде столкновения позиций разума и чувств: в первой части трактата Разум ведет разговор с Радостью и Надеждой, во второй — со Скорбью и Страданием. Тем самым автор помещает Фортуну внутрь человека, который сам определяет свои отношения с нею и степень ее власти над собой. Разум или Мудрость выступает главным средством против произвола Фортуны... Соединение — по всей видимости, уже в раннем XIII в. — образов Frau Welt и Фортуны, хотя и имевшее своим истоком церковное отождествление Фортуны и мира, тем не менее резко уводило их от официальной

теологической трактовки. Для Фортуны с ее пограничным существованием между догмой и магией, верой и суеверием, пересечение со смысловым полем Frau Welt означало усиление в ней иррационального начала, приближавшего ее к человеку, к его смутно-чувственному восприятию жизни. Для Frau Welt общность с Фортуной, распоряжавшейся мирскими делами и не являвшейся однозначно отрицательным образом, несло с собой ослабление негативного восприятия, отрицательной ее характеристики как воплощения исключительно греховного начала. И, однако, морализация, морализирующее назидание и предостережение будут постоянными спутниками Frau Welt — Фортуны при всех вариациях этого двуединого образа. А его двойственность имеет особую притягательность для художников немецкого Возрождения... В литературе рыцарской эпохи уже была намечена связь Фортуны с Венерой — богатство и успех, даруемые Фортуной, считались способствующими делам любви; немецкий же образ Frau Welt, вобравший в себя черты Luxuria, аллегории порока наслаждения, соединившись с Фортуной, способствовал ее срастанию с заманчивым образом античной Венеры. У Дюрера Фортуна и Венера сливаются в одно лицо: богиня любви усваивает капризность Фортуны, а та — обольстительность Венеры, что не вытесняет, однако, опасливой мысли о таинственной и иррациональной силе, воплотившейся в изначально греховной женской природе... в гравюре "Немезида" 1501–1503 гг., мотив неустойчивости осмысляется в космическом плане — Немезида предстает носительницей неуловимо пульсирующей жизни Вселенной, ее хрупкого, колеблющегося равновесия... она протягивает кубок, в котором (судя по средневековой трактовке этого мотива в связи с Фортуной) находится напиток прельщения жизнью, и сладкий, и горький одновременно. Семантика Frau Welt, присутствовавшая в дюреровской "Малой Фортуне", в данном листе предстает не только лишенной всякого морализующего начала, но поднятой до уровня космического образа... Природа порождает внутри себя Культуру. По всей видимости, дюреровская гравюра отразила в себе некую глубинную потребность сознания в новом понимании мира. Вероятно, поэтому данный образ имел огромный резонанс, проявившийся не только в количестве, но, главное — в разнообразии его реплик и парафраз... У Ганса Зебольда Бехама противопоставление Фортуны благоприятной и неблагоприятной выражено через композиционный прием двух отдельных изображений, читаемых как текст, последовательный эпизодам на двух листах... Разветвленная типология Фортуны доводится Бехамом до иконографической формулы. Неслучайно, видимо, Фортуна благоприятная представлена у него шагающей слева направо — так, как движется колесо Фортуны к своему зениту, и, напротив, неблагоприятная Фортуна изображена ступающей справа налево — как движется его обод в низвержении. Крылья Анти-Фортуны поникли, неблагоприятные силы природы, ветер и град, сопровождают ее движение. Исчезает обжитое упорядоченное пространство и далекий горизонт, под ногами богини вместо гладких ступеней камни, в отдалении — скала, о которую может разбиться счастливый корабль жизни. Подобно античным фуриям Эриниям, изображавшимся в подобранных одеждах, Анти-Фортуна подбирает свое платье, указывая другой рукой на рака, распространенный символ Луны, сравниваемый обычно с Фортуной, так как с переменой своих фаз она, подобно раку, двигается вспять. За платье Анти-Фортуны цепляется маленькая

как *дитя* будущий владыка мира Зевс». Fortuna *перворожденная*, «первоначальное случайное, первое только лишь возможное, не необходимое, не принадлежащее божественной сущности и все-таки от нее неотделимое», представляемое Богу и сохраняющее природу «лишь принятого», «кормилица, матерь мира» «материя будущего мира», «первоначальная потенция» и она же «индийская майя, расставляющая сети видимости (лишь являющегося, не действительного) перед творцом, чтобы как бы поймать его и подвигнуть на действительное творение». Она, по Шеллингу, тождественна ветхозаветной Софии Премудрости Божией. Последняя аналогичным образом суть «играющий перед божественным рассудком» принцип, «который, однажды став действительным, тянет за собой всю действительность», и представлена, как он пишет, в том месте Ветхого Завета, где говорится: ««Господь *имел* меня в начале пути своего, прежде творений своих, *начиная с вечной жизни*. От века я установлена, от начала, *до* земли. Я была уготовлена прежде, чем были моря, раньше изобилующих водой источников, прежде, нежели были водружены горы. Когда он устроял наверху небеса, я была при том, когда он очерчивал круг по морю и закладывал основание земли, — при возникновении системы мира, — была я, его дитя или питомица, при нем и постоянно *играла* перед ним, на земном круге его, главная же моя услада была в сынах человеческих" (в высшем и совершеннейшем)»[1].

Значение слова «мудрость», как она представлена в поздней философии Шеллинга, коррелирует с «могуществом», немецким Mögen, которое выражает волю Бога к творению мира. В божественной «всеохватной магии» «эта мудрость и этот принцип суть одно: то, что, согласно индийс-

дьяволица, появляющаяся здесь как знак теневой, демонической стороны мира, магически связанной с Фортуной» (*Котельникова Т.М.* Тема Фортуны у Ульриха фон Гуттена и в немецкой изобразительной традиции // Культура Возрождения XVI века. М., 1997. С. 92—116).

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 364—365. Ср.: «Прекрасное слово ἰδεα имеет, как и слово *вид* (Gesicht), двоякое значение: взгляд и то, на что взгляд направлен. Учение о предмировых образах относится к древнейшим убеждениям, и платоновское учение об идеях представляет собой их позднейшую эманацию. В нашем изложении это учение получает реальное и вполне определенное значение. Чистой свежестью священного утра мира веет на нас от древних речений, принадлежащих драгоценнейшим из сохранившихся для нас сокровищ. Вот *мудрость* говорит о себе: "господь имел меня началом пути своего, прежде творений своих, от начала, прежде бытия земли, когда еще не существовали бездны и не водружены были горы, когда еще не было источников, обильных водою, я была при нем. Когда он уготовлял небеса, я была там, когда он проводил круговую черту по лику бездны, я была при нем. Я была дитя его радости, веселясь пред лицем его, и радость моя была с сынами человеческими"» (*Шеллинг.* Система мировых эпох. С. 287).

кой мифологии, дает материю для пестрого одеяния обманчивой Майи». Шеллинг поясняет тем самым «мудрость» в Притч 8: 22: она «отлична от господа, господь имеет мудрость, он есть господь над тем принципом, он обладает ею, но он не порождает ее в начале пути, т.е. прежде, чем выступить из себя самого» — и сопоставляет этот путь с тем, что в платоновских «Тимее» и «Законах» говорится о «пути Зевса»: «Бог, содержащий в себе начало, середину и конец, будучи по своей природе в круговращении, идет прямым путем»[1].

Шеллинг дает собственное толкование Притч 8: 22, специально останавливаясь на изречении «господь имел меня». Оно, как он пишет, «означает *обрел* меня, ибо то бытие, в котором Бог есть другой для себя, было обретенным, принятым, но не изначальным бытием. Поэтому смысл здесь такой: господь овладел мной, он облачился в меня в начале своего пути, начиная свое движение, ибо это бытие было его движением прочь от себя; он, следовательно, имел это бытие как свое облачение, как возможность иного; он имел его прежде всех своих творений, оно было их чистой возможностью; оно есть первый, самый отдаленный материал сотворенного»[2]. Это то действительное бытие, которое прежде творения было его возможностью: «От века я помазана (eingesetz), — говорит мудрость, — а *такое полагание* (einsezen) уже есть нечто действительное... Поскольку мудрость была положена как действительная сила уже до творения, в этом изречении не делается различия между отношениями *до* творения и *в* творении. “Когда он уготовлял небеса, — т.е. когда он был действительным творцом, — я была при нем как дитя, как предмет его радости и любви”, ...она была заключена в кругу трех личностей. Бог сделал ее свидетельницей своего творения, ибо, как всеобщее ὑποκέμενον, она познала все, она была при всем, что он создавал, она играла перед ним, когда он творил». В этой игре Шеллинг усматривает принцип свободы Премудрости по отношению к Отцу: «До творения этот принцип пребывал в полной *неподвижности*, поскольку отец еще не передал его сыну, но только еще должен был передать. Позволительно думать, что последний уже тогда, до творения, обеспечивал отцу все возможности, которые тому виделись»[3].

Божественная игра, она же божественная магия, «есть истинное *всемогущество* (Allmöglighkeit), Майя, магия». Радость Премудрости («с детьми человеческими») означает радость о будущем человеческом роде, достигнутой цели творения, ведь в нем «все исполнено смысла и значения»[4]. Це-

[1] *Шеллинг.* Система мировых эпох. С. 289–290.
[2] Там же. С. 294.
[3] Там же. С. 295.
[4] Там же.

леполагающий момент творения мира означает и начало времени, а с ним возникает и «*многокрасочная природа*»[1]. Мудрость, таким образом, является принципом сотворенного времени и, соответственно, науки, знания.

В «Философии откровения» Шеллингово обоснование мудрости как воли Бога к творению становится системообразующим принципом его метафизики. Он ставит вопрос, допустимо ли вообще называть «потенцию начала, которая в своем действительном выступании проявляется как слепо сущее... именем мудрости». Отмечая, что во многих языках глаголы «знать» и «мочь» синонимичны, и даже что «основным значением этого употреблявшегося в древнееврейском языке слова является "*potentia*", "мощь", "власть"», Шеллинг считает такое отождествление возможным потому, что, очевидно, Бог *знает* мир, который он *волит*. При этом «первоначально знающее в божестве», субъект, — «знающее, в какой мере оно составляет противоположность действительного», — как и всякое знание «само есть не *бытие,* а только *возможность* бытия, а именно выдерживание (Bestehen) бытия, способность к бытию» или его «*мощь,* потенция»[2].

Бог имеет власть удерживать эту мощь лишь как возможную, однако именно поэтому, как имеющий власть, он позволяет ей свободно выступить. Творение, таким образом, представляется Шеллингу существенно теогоническим процессом, причем его цель вовсе не в том, чтобы установить нечто «внебожественное, отрицающее Бога», а в том чтобы оно, как действительно выступившее «очевидным и зримым», преодолевало и преобразовывало свою материальность «в полагающее, сознающее Бога». Поэтому Бог свою инаковость, свое «первоначальное невидимое божества», превращает в окутывающую его видимость «в акте самого свободного воления». При этом «*Он сам* внутри себя все же не становится другим»[3].

В том и состоит, согласно Шеллингу, величайшая тайна Божества, что в нем «потенция другого, отличного от Бога бытия *скрыта* в Боге» и в своем исхождении из Бога является отрицающей божественное единство, «однако то самое, что является отрицающим Бога, в своем возвращении становится, напротив, *полагающим* Бога и, стало быть, также *знающим*»[4].

---

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 366–367.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 374—375. П.П. Гайденко считает, что «в действительности космогония Шеллинга в сущности воспроизводит гностический миф о падении одного из божественных эонов — Софии-Ахамот — мировой души из божественной полноты — плеромы, в силу которого (падения) и возник чувственный мир с его несовершенством, царящими в нем злом и страданием». Эту же космологию, по мысли исследователя, воспроизводит в своей софиологии и Владимир Соловьев (см. : *Гайденко П.П.* Гностические мотивы в учениях Шеллинга и Вл. Соловьева. С. 200).

[4] Там же. С. 366—367.

В движении из первоначального состояния к концу процесса, т.е. от *возможности* к *действительности*, потенция-знание как рассудок божественного бытия, непрерывно преобразуясь, остается по сущности той же самой[1]. «Тот самый субъект, то самое изначально могущее быть, которое прошло сквозь все моменты природы и является в последней в форме объективности, в конце своих превращений в человеческом Я оказывается вновь поднятым до субъекта». Как субъект знания человек обладает прирожденной властью над вещами. Ее формальным выражением является способность рассудка производить всеобщие понятия, которыми человек схватывает все вещи: субстанция, причина, действие и т.д., «понятия, которые получают свою санкцию совершенно не от опыта, власть и априорное значение которых, напротив, происходят от того, что сам рассудок есть не что иное, как первоначальная потенция, prius всех вещей»[2].

Человек имел не только формальную, но материальную власть над вещами, пока он не предпочел стать началом нового движения — т.е. прежде грехопадения.

Шеллинг поясняет, каким образом принцип воли может быть назван мудростью, напоминая высказывание Бэкона: *знание — сила*. «Если знание вообще = силе, то мудрость, т.е. знание всего бытия, может быть лишь в том, что было мощью, потенцией *всего* бытия»[3]. Что, следовательно, полностью соответствует действительной природе данного принципа, который в Притч 8: 22 называется мудростью. Шеллинг считает, что его объяснение несомненно более правильное, чем то «прежнее и обыч-

[1] См. : *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 367.

[2] Там же. С. 368—369.

[3] Ср.: «Одного разума недостаточно, чтобы создать мир, даже в его материальности. Разум во всяком творении лишь *применяется,* и именно из этого следует, что он не есть подлинная созидающая сила. Абсолютное отличие Бога в том, что он есть могущество, творящее *материю;* если это могущество нельзя обнаружить в нем или сделать доступным пониманию, то Бог еще не положен *как* Бог. Понятие *только* разумной (так же как свободной, моральной, т.е. благой) природы не содержит, собственно говоря, ничего отличающего именно Бога. Ведь и человек — разумная природа; ему во всяком случае доступна в известной степени и мудрость, а также могущество, предвидение и другие нравственные качества. Поэтому при применении этих качеств к Богу всегда необходимо было некое добавление к ним; Бога называют не мудрым, а всемудрым, не могущественным, а всемогущим, не благим, а всеблагим. Эти добавления должны были выразить, что Бог не ограничен в действии этих качеств какой-либо *материей,* что он, следовательно, сам есть также причина, созидающая материю, есть творец; а из этого явствует, что подлинно отличительное понятие Бога не есть то, что он интеллигенция вообще, а то, что он *творец*» (*Шеллинг.* К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 446—447).

ное» толкование, «где под этой мудростью понималось второе лицо божества»[1].

В той речи Премудрости, которую она говорит от своего лица в Притч 8: 22—37, продолжает Шеллинг, она «весьма определенно отличается от Иеговы или от Господа. “Господь имел ее”, или, как в крайнем случае можно было бы перевести, у него *появилась* она, как говорится о чем-то неожиданном, он получил ее, а именно поскольку она не была чем-то прежде наличным, а объявляется или является только после действия, после того он *есть,* как потенция другого бытия. Не он предполагает *ее,* это она предполагает его, но как только он есть, она существует и представляется ему как то, что он может захотеть или не захотеть, пожелать и не пожелать. Значит, сама она не была Иеговой, не была Господом. Он имел или он получил ее “в начале пути своего”, т.е. прежде чем он вышел из себя, или, как это также можно было бы объяснить, он имел ее началом, побуждением своего пути, своего всегда направленного вперед, к определенной цели, движения. Он имел ее “*прежде* всех творений своих”, это выражение является весьма решающим, следовательно, не будучи сама Богом, она все-таки не была и созданием, ничем произведенным, и именно благодаря этому была как бы серединой между Богом и созданием, ибо она была именно голой возможностью, первой отдаленной материей будущих произведений. Он имел ее не как возможность *себя самого,* а как возможность всего остального и должного появиться в дальнейшем. “Я установлена, — говорит она, — от начала, *до* земли”... В этом смысле, стало быть, мудрость имеется от века, как все начинающее, как prius всякого становления, будучи установлена волею творца, который берет ее в качестве начала, первого момента, к которому он привязывает весь необозримый процесс будущего становления»[2].

Премудрость, кроме того, есть олицетворенный принцип божественной иронии, выражающийся в игре. Бог в творении, как уже было сказано выше, «не становится иным», но «притворяется и кажется иным и вследствие этого божественного искусства притворяться или иронии представляет полную противоположность того, чего он, собственно, хочет»[3].

Обычно, пишет Шеллинг, стих Притч 8: 30 переводят таким образом, что Премудрость была *подмастерьем*[4] Бога. Однако более точной, согласно Шеллингу, является следующая экзегеза: Мудрость, не являясь *произ-*

---

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 372.

[2] Там же. С. 372—374.

[3] Там же. С 376—377.

[4] См. : Там же. С. 374. В синодальном переводе — *художница*.

ведением[1] Бога, «была при нем как *дитя*». Недаром она «играла перед ним, с чем лучше согласуется образ ребенка» — Шеллинг указывает, что соответствующее древнееврейское слово можно перевести и как *приемыш*. Премудрость тем самым, по Шеллингу, есть для Бога *усыновленное дитя*, поскольку «Бог допустил, принял эту возможность»[2]. В дополнение Шеллинг вспоминает то место из диалога Платона «Политик», где он говорит о *совместно взращенном* божественной природы[3]. «Она была при нем как *дитя*... при нем еще как дома... его любимицей и "играла перед ним", как ребенок в отчем доме, т.е. она показывала ему или служила ему как бы зеркалом, в котором он усматривал, что в будущем, *если бы* только *Он захотел,* действительно могло быть, так как *она есть* именно подлинная возможность *всего* (Allmöglichkeit). Она проигрывала для него день за днем, т.е. все дни (все основные моменты) будущего (из-за них последовательного) творения, ибо в ней-то он как раз и хотел воспитать для себя будущего свидетеля своих дел»[4].

Цель этой игры, в которой Мудрость веселится перед Богом, и «преимущественная ее услада» — это, если угодно, разыгрывание образа будущего человека, цели всего творения и собственной цели Премудрости[5].

[1] То есть, надо полагать, *не сотворена* — о трудностях толкования этого места и соответствующих его традициях говорилось выше.

[2] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 374.

[3] Переводчик указывает на соответствие с фрагментом 273c диалога «Политик» Платона. Привожу этот фрагмент вместе с последующим абзацем. «От своего устроителя он (Космос. — *Н.В.*) получил в удел все прекрасное; что касается его прежнего состояния, то, сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, но все это он и в себя вобрал, и уделил живым существам. Питая эти существа вместе с Кормчим, он вносил в них немного дурного и много добра. Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, смешанного с многочисленными противоположными свойствами, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть. Потому-то устроявшее его божество, видя такое нелегкое его положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного, вновь берет кормило и снова направляет все больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устрояет космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим» (*Платон.* Политик // Платон. Собр. соч. : В 4 т. Т. 4. С. 23).

[4] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 363.

[5] Напомню, что понятие «игра» имеет, кроме прочих, специальное значение артистической игры, игры на сцене. О космогонии Притч 8: 22 как «божественном театре» см. : *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков.

В нем, как в том всеобщем субъекте, который должен был осуществить принцип знания, она, как Мудрость, возвращалась к себе, т.е. к своему блаженному состоянию. Человек же был предназначен «быть посвященным в тайну творения, всего божьего пути»[1].

Отсюда «первая потенция», являясь предметом божественного увеселения, есть одновременно *середина*, «в которой Бог видит все возможные положения потенций по отношению друг к другу, а поэтому и всю последовательность когда-нибудь возможных образований, пролог всего будущего мира»[2], или то *промежуточное звено*, «которое мы должны допустить между в себе вечным бытием Бога и деянием творения, чтобы понять последнее как наисвободнейшее решение»[3].

Между вечностью и творением, по Шеллингу, имеется, таким образом, «нечто среднее», одновременно разъединяющий и соединяющий *промежуток*, «разделяющий и опосредующий интервал», который удерживает мир от того, чтобы быть только необходимой эманацией Бога или какого-то другого принципа[4].

Наличие такой «границы вечности и времени»[5], собственно, есть основное условие, которое делает любую теорию творения «вразумительной». Ведь «если мир является не как эманация одной только божественной природы, а как свободно положенное творение божьей *воли,* то безусловно необходимо, чтобы между по своей природе вечным бытием Бога и деянием, которым непосредственно положено напряжение потенций, а опосредованно — мир, было что-то в середине»[6].

Поэтому божественное «воление начала» к миру, «переход от a potentia ad actum»[7], предполагает эту «домировую вечность» не как «причину времени», но именно как опосредующую границу, изначальную возможность, в которой «мир содержится еще только как *будущее* в божественном воображении или в божественном рассудке»[8].

Итак, творение как нечто совершенно новое, не бывшее прежде, возникает как «последовательность произведений», в которой Бог «сам необходимо есть многие... не многие боги, но все же необходимо многие. А именно, превращая по одной только своей воле себя как лишь *в* сущего во *вне* себя сущего, он тем самым превращает себя в голую материю, или

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 363.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 375.
[4] Там же. С. 378.
[5] Там же. С. 381.
[6] Там же. С. 362.
[7] Там же. С. 104.
[8] Там же. С. 381.

первоначало (Vor-Anfang), творения»[1]. Здесь, по Шеллингу, «возникает нечто», к которому «то вне себя сущее в самом деле относится всего лишь как материя, или как первоначало... это ставшее есть то, что Бог есть изначально, оно поистине есть *ставший* Бог, оно *подобно Богу,* оно, стало быть, *свободно*, как Бог»[2].

Таким образом, творение, в котором Бог полагает себя, по своей свободной воле, во вне себя сущего, мыслится нами как некий процесс, в результате которого возникает «до сего времени не бывшее» и «поистине третье», завершающее, являющееся «равновесием» первой и второй причин[3]. Эти три причины-потенции по Шеллингу, надо полагать, есть выражение некоего изоморфизма Троицы в творении. Человек же — вершина, цель и реализация всего процесса, находится, поскольку все три причины принимают в нем одинаковое участие, «посередине между ними», и есть «поистине четвертое, между тремя причинами заключенное, ими совместно как бы удерживаемое и охраняемое»[4]. Шеллинг отмечает в связи с этим ту важность, которую пифагорейцы придавали «четверке», «ибо “тетрада” или “четверка” есть как раз число создания»[5].

Свобода человека является, по Шеллингу, причиной его метафизического грехопадения. «Высшее созданное», первозданный человек, есть «нечто сверхсубстанциальное», «actus prius» — «он есть акт самого бытия... положенный как существо», и этим он не просто подобен Богу, но «*всецело* есть как Бог, с тем единственным различием, что он *стал* таковым»[6]. Его богоподобие всецело настолько, что он непосредственно не *ощущает* своего различия с Богом, «но как Бог видит формы своего бытия как posterius, а не prius самого себя»[7].

В итоге человек, рассчитывая, как Бог, владеть «тем принципом, который составляет причину всего напряжения и предмет преодоления в творении и который в нем (человеке) был полностью повернут обратно», обращается с ним «как Бог», т.е. пытается положить его вне себя. Однако как основа человеческого сознания, этот принцип подвластен ему, «лишь поскольку он остается в самом себе»[8].

---

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 422.

[2] Там же. С. 423.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 424. Возможно, именно эти рассуждения Шеллинга послужили источником вызвавшего столько нареканий определения Софии-Человечества как «четвертой ипостаси» в «Свете Невечернем» С.Н. Булгакова.

[5] Там же. С. 424.

[6] Там же. С. 425.

[7] Там же.

[8] Там же. С. 427.

Будучи существенно принадлежащим Божеству, этот принцип по своей природе противен иному — тварному, поэтому, актуально присваиваемый человеком, он становится принципом смерти, «которая через человека вошла в мир...»[1]

Не видя этого различения, человек рассчитывает стать «хозяином» бытия, т. е. обрести то высшее и вечное сознание, в которое «должно было *войти* все»[2].

Поэтому вместо того чтобы обрести «жизнь как Бог» — т.е. «начать вечное, беспрерывное, беспрестанное движение»[3], — человек выпадает из «огражденного и защищенного пространства, рая»[4], куда поместил его Бог, в «широкое бескрайнее поле»[5].

Поэтому человек лишается прежде им не ощущаемой власти над потенциями и сам «попадает под внешнюю власть именно этих потенций... последние овладевают человеком и *его* сознанием; только теперь они становятся для него ощутимыми... и... прежде всего... противоположность потенций есть *различие добра и зла*...»[6].

Вечное сознание, «в которое все должно был быть приведено», оказывается разорванным. Тот «принцип, который должен был быть его *основой*, вновь выступил из него; от данного разрыва сознания происходит этот внешний, разорванный мир». Грехопадение есть, следовательно, некое *непопадание* сознания в то внутреннее состояние, которого мир должен был достичь, и теперь обладающий сознанием человек «всецело и полностью предоставлен во владение абсолютно внешнему состоянию». Поэтому, иронизирует Шеллинг, «Фихте прав»: человек может хвалиться, что является создателем именно данного, разорванного мира. Ведь именно человек «положил мир вне Бога», поэтому с полным правом «может назвать этот мир *своим*»[7].

Прежде, «до этого поступка человека, нигде не было никакого внебожественного бытия... все еще было заключено в Боге». Сущее само «является лишь (ставшим, действующим) Богом», поскольку именно Бог выходит в творении «за пределы своего... бытия», удерживая, однако, «все возникшее вместе с этим бытие заключенным внутри себя». В этом смысле Шеллинг утверждает имманентность всех вещей в Боге. С другой сто-

---

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 428.
[2] Там же. С. 429.
[3] Там же. С. 427.
[4] Там же. С. 424.
[5] Там же. С. 426.
[6] Там же.
[7] Там же. С. 429.

роны, тот мир, в котором мы находимся, необходимо признать «только внебожественным». Это необходимо прежде всего для нашей свободы» — свободы не только в отношении Бога, но, главным образом, «свободы от этого мира, от которого не было бы никакого избавления, если бы он был божественным...»[1]

Традиционное отождествление Софии и Логоса, Второй ипостаси, Шеллинг критикует его следующим образом. Оставляя без внимания «главный» текст, на котором обычно основано это отождествление (1 Кор 1: 24)[2], он обращается к соотношению логоса у Филона Алексан-

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 430.

[2] С.С. Аверинцев пишет о нем, упоминая как возможно перспективную для данной проблематики теорию символа Шеллинга. «Является ли словосочетание “София, Премудрость Божия” — богословским термином; и если да, каков объем его значения? Ведь термину должна быть присуща строгая однозначность. Казалось бы, ответ на этот вопрос очень прост; и если только он правилен, он закрывает всякую “софиологическую” проблематику. Если названное словосочетание — действительно термин, оно означает Второе Лицо Троицы, Логос. Это очевидно как из Писания (1 Кор 1: 24), так и из лексики Отцов Церкви и некоторых православных литургических текстов. В таком случае “София” есть имя, “титул” Христа и постольку переходит исключительно в ведение христологии. Важно, однако, что речь у Павла идет, собственно, не о Христе как таковом, но о “Христе Распятом”, по контексту — о “Кресте”, то есть об oeconomia salutis (икономии спасения, включая воплощение как кеносис). Эта цепь импликаций, объединяющая и сводящая вместе понятия сами по себе различные, вполне очевидна. Если, однако, мы признаем это, мы лишаем себя права слишком однозначно идентифицировать денотат как определенное лицо или определенную сущность, в логическом противопоставлении другим лицам и другим сущностям. Понятие “икономии спасения” может особым, привилегированным образом соотноситься с тем или иным лицом, тем или иным предметом; наиболее адекватно — конечно, “персонифицироваться” в Лице Самого Спасителя, как это и сделано у ап. Павла. Но это не отождествление в однозначном смысле алгебраической формулы X=A. Однако сомнение в возможности понимать обсуждаемую формулу 1 Кор 1: 24 как термин sensu stricto не предполагает его низведения до уровня простой онтономасии. Язык Откровения и язык мистики предлагает трудную задачу для герменевтики прежде всего потому, что содержит множество выражений, не являющихся ни терминами с однозначно дефинируемыми денотатами, ни простыми фигурами речи. Как их обозначить? Слово “символ” в том смысле, который артикулирован, например, в “Философии искусства” философа немецкой романтики Шеллинга, является для традиционного богословского рассуждения, будь то православного, будь то томистского, не только непривычным, но и сомнительным, поскольку его трактовка у Шеллинга как бы узурпирует для него то полное единство между знаком и означаемым, которое с церковной точки зрения может нести в себе только сакраментальная реальность. (Само по себе учение о символе у Шеллинга можно понимать как попытку компенсировать недостающее в протестантизме начало

дрийского и Логоса Евангелия от Иоанна. У первого греческое λόγος отождествляется с представлениями Платона о божественном Нусе. «Для Филона этот логос на самом деле являлся божественным разумом, который он мог мыслить как промежуточное звено между сотворенным миром и невидимым Богом, дабы тем самым Бог не вступал в непосредственное соприкосновение с материей». По этой, в частности, причине невозможно сопоставлять Логоса Евангелия от Иоанна с логосом Филона, «ибо совершенно не ясно, мыслил ли Филон свой логос как *действующую* потенцию во время сотворения мира или только как прообразующую, тогда как у Иоанна личность, которая подразумевается под логосом, выступает как решительно демиургическая, т.е. участвующая в творении потенция»[1].

Далее, когда филоновский λόγος-разум, приравнивается в свою очередь библейской Мудрости-Софии, о которой говорится: «Господь имел меня до всех своих дел, я была при всем, что он делал»[2], у Иоанна точным соответствием этому месту считается 1: 3: «...без него ничто не начало быть, что начало быть». Таким образом, продолжает Шеллинг, «или уже в Притчах премудрость можно понимать как второе Лицо Божества (старая точка зрения, уже опровергнутая: доказано, что в этом месте премудрость представляет собой совершенно иное начало)[3], или, по меньшей мере, здесь под логосом в свою очередь можно понимать премудрость, которая

сакраментального.) Однако дело, может быть, обстоит не так просто. У сирийских Отцов, признаваемых и Православной, и Католической Церквами, одно и то же существительное — raza' — обозначает и сакраментальное Таинство Церкви, и символическое значение словесного образа. Во всяком случае, оно часто употребляется там, где греческий или латинский автор говорил бы об "аллегории", но оно не имеет в себе того различения "того же" и "иного", того разведения и противопоставления знака и смысла, которое очень резко дано в этимологии слова Ἀλλεγορία (буквально "выговаривание-через-иное"). У греческих Отцов слову этому до некоторой степени соответствует существительное τύρος, дериваты которого... могут относиться в византийских литургических текстах и к реальности сакраментальной, то есть к такому соотношению знака и означаемого, которое заведомо не сводится к аллегорезе и метафорике. В будущем, однако, представляется вероятным ожидать и для православной, и для католической экзегезы новых возможностей от рефлексии именно над сирийским понятием raza', в отличие от греческого τύρος не так жестко связанного с преходящими историческими формами средневекового рационализма.» (*Аверинцев С.С.* Софиология и мариология: Предварительные замечания // Аверинцев С.С. София-Логос. С. 247–248).

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 103.

[2] В синодальном переводе: «Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий своих, искони». Притч 8: 12

[3] Что здесь имеет в виду Шеллинг, мне неизвестно.

мыслилась деятельной во время сотворения мира и потом явившейся во Христе. Все эти объяснения в конечном счете имеют лишь одно обоснование: такая премирная демиургическая *потенция* вообще не может мыслиться и, следовательно, она не имеет *никакой* объективности; для такой личности нет места, и, таким образом, она лишь случайна даже у Иоанна, будучи заимствованной у Филона»[1].

В Евангелии от Иоанна, продолжает Шеллинг, нигде не говорится «божественный Логос», но «совершенно отвлеченно, причем намеренно отвлеченно — «ὁ λόγος... Да и как он должен был назвать того, кто был в начале? Иисусом? Но Иисус — это имя Вочеловечившегося, а его в начале не было. Христом он также не мог его назвать, ибо эта личность предстает как Χριστός, только после отпадения мира от Бога. Тем не менее Иоанн хочет с самого начала разъяснить его природу. Он хочет объяснить природу этого субъекта, бывшего уже в начале, и объяснить изначально; у него есть все основания вначале своего изложения охарактеризовать его *предельно отвлеченно*, и чем абстрактнее мы объясняем термин ὁ λόγος , тем больше мы можем надеяться на то, что сумеем приблизиться к точке зрения евангелиста»[2]. Точно таким же образом, т. е. предельно неопределенно, Благая весть согласно Шеллингу, посылается Деве Марии, поскольку речь идет о еще только Грядущем[3].

Что касается Гегеля, то его системе выявить так или иначе «софийно» опознаваемую составляющую, пожалуй, еще труднее, чем у Канта. Но трудность состоит вовсе не в том, что Гегель так же «асофиен», как и Кант, а в том, что у него, напротив, «софийно» все, однако в специфическом смысле — софийно постольку, поскольку все «логично» (логосно)[4]. Поэтому я обращаю здесь внимание лишь на те специально относящиеся к

---

[1] *Шеллинг.* Философия откровения. Т. 1. С. 104–105.

[2] См. : Там же. С. 105–106.

[3] См. : Там же. С. 107.

[4] См., например : «Поскольку мы, таким образом, говорим о боге в его первом определении сообразно его понятию и отсюда переходим к другим определениям, то здесь мы уже говорим о третьем; последнее есть первое. Поскольку мы должны избегать абстрактного начала или поскольку несовершенство понятия побуждает говорить о первом только в соответствии с его определением, постольку всеобщее и та деятельность, порождение, творение, уже есть принцип, отличный от абстрактно-всеобщего, который, таким образом, выступает и может выступать в качестве второго принципа как проявляющий, обнаруживающий себя (Логос, София), тогда как первое выступает в качестве бездны. Это объясняется природой понятия» (*Гегель.* Лекции по философии религии. Ч. 2. 1821–1831 // Гегель. Философия религии : В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 241).

мудрости гегелевские спекуляции, которые содержатся его в «Лекциях по философии религии».

Интересно, однако, прежде чем перейти к этим размышлениям позднего Гегеля, обратиться к его наиболее раннему тексту «Народная религия и христианство». Главное здесь не то, *что* молодой Гегель говорит о религии в этой работе, написанной еще в студенческие годы, а то, *как* он это делает. Думаю, нет ничего удивительного в том, что в фигурах речи выпускника Тюбингенского теологического института сквозит библейская метафорика Премудрости (в данном случае неважно, использована ли она намеренно или спонтанно).

Размышляя о соотношении в религии разума и «чувства», Гегель отдает предпочтение второму: ведь «холодное размышление» неспособно дать поддержку в трудной человеческой ситуации. Когда «терзаемое сердце нуждается в прочной опоре» оно не желает слушать софистические доводы рассудка[1]. Религия «сердца» и есть, по Гегелю, истинная мудрость — она, прежде всего, «не наука» (имеется в виду рациональная теология), а «возвышение души». Эта истинная мудрость есть «мудрость практическая»: «благодаря опыту, соединенному с размышлением», она «поднялась над зависимостью от мнений и впечатлений чувственности»[2].

Истинная мудрость сопровождается «спокойной теплотой, кротким пламенем; она мало рассуждает[3]... и не приходит к тому, что принимает за истину, через ряд умозаключений... она приобретает свое убеждение не на обычном рынке, где знание дается каждому, кто заплатил причитающееся[4]... — а говорит из полноты сердца»[5]. Она связана со «святой, нежной тканью человеческого чувства»[6] — народной верой. Гегель противопоставляет ее мудрости ложной — «самодовольной», «хвастливой»,

[1] *Гегель.* Народная религия и христианство // Гегель. Работы разных лет : В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 61–62.

[2] Ср. Прем 8: 3: «Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее»; или Притч 1: 20: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой», а также Притч 9: 1—3: «Премудрость... послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских» и т.д.

[3] Ср. Притч 31: 26: «Уста свои открывает с мудростью, и кроткое наставление на языке ее».

[4] Ср. Прем 1: 5: «Святый Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды».

[5] Там же. С. 62. Ср. : Прем 1: 1: «...право мыслите о Господе, и в простоте сердца ищите Его».

[6] Там же. С. 63. Ср. : Притч 9: 10: «Начало мудрости — страх Господень, и познание Святого — разум», а также Прем 7: 23: «Она есть дух разумный, святый, единородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый» и т.д.

«чванливой и кичащейся перед столь многими слабыми братьями своими манерами, в которых, как она воображает, ее преимущество перед другими»[1].

Первая мудрость и есть истинное просвещение, ведущее человечество к истинной религии. Тот же, кто разоблачает последнюю как «непостижимую глупость», «величайшую нелепость» и «предрассудок», бросаясь словами «"просвещение", "знание людей", "история человечества", "счастье", "совершенство", есть не кто иной, как болтун от просвещения, шарлатан... [такие люди] кормят друг друга пустыми словами»[2].

Правда, поскольку «всеобщая духовная церковь остается только идеалом разума и поскольку, пожалуй, невозможно, чтобы могла быть учреждена публичная религия, которая исключила бы всякую возможность вывести из себя фетишистскую религию», Гегель задает вопрос, каким образом мудрость (т.е. истинное просвещение) поможет организовать народную религию, «чтобы а) негативно — дать как можно меньше повода для начетничества и как можно меньше сохранить привязанность к обычаям) б) позитивно — народ, ведомый к религии разума, приобрел к ней восприимчивость»[3].

Гегель поясняет эту задачу следующей метафорой: «Человек созерцает свой труд — великое, возвышенное здание познания бога и познания человеческих обязанностей и природы... он соорудил из него здание и все время продолжает украшать»[4]. Однако чем сложнее и прекраснее конструкция этого дворца, «тем меньше принадлежит она каждому в отдельности». Люди копируют ее, подобно начетчикам, но «не в себе самом и не из себя самого строят собственный домик, чтобы иметь жилище с крышей и стенами», где человек «был бы совсем у себя»[5].

---

[1] *Гегель.* Народная религия и христианство. С. 62. Ср. : Притч 9: 13—15: «Женщина безрассудная, шумливая, глупая и ничего не знающая садится у дверей дома своего на стуле, на возвышенных местах города, чтобы звать проходящих дорогою, идущих прямо своими путями».

[2] Там же. С. 63. Ср., например, Притч 12: 23: «Человек рассудительный скрывает знание, а сердце глупых высказывает глупость» или 13: 16: «Всякий благоразумный действует с знанием, а глупый выставляет напоказ глупость; а также 4: 15: «Глупый верит всякому слову, благоразумный же внимателен к путям своим»; 15: 2: «Язык мудрых сообщает добрые знания, а уста глупых изрыгают глупость» и т.п.

[3] Там же. С. 65. Ср. : Притч 8: 1—5: «Не премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой? <...> К вам, люди, взываю я, и к сынам человеческим голос мой! Научитесь, неразумные, благоразумию, и глупые — разуму».

[4] Ср. Притч 9: 1: «Премудрость построила себе дом...»

[5] Там же. С. 64.

Итак, истинная религия «должна помочь человеку строить его маленький домик, который он тогда может назвать своим собственным»[1].

Через тридцать пять лет, в «Лекциях по философии религии», Гегель скажет знаменитые слова: «Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога... Здесь религия и философия совпадают»[2]. Отличие одной от другой заключается лишь в методе. А поскольку философия, подобно религии только и занята, по Гегелю, погружением в «вечную истину» — до самоотвержения ради слияния с ней, она есть *деятельность*, во всем подобная религиозной деятельности. Таким образом, философия как внутренняя деятельность духа «сама есть служение богу, религия»[3] — т.е. богослужение, литургия в храме сердца[4].

Поэтому и философия «не есть мирская премудрость, но познание немирского»[5]. Религия откровения, в интерпретации Гегеля, называется таковой, поскольку Бог понятийно полностью открывает себя в мире. Она, следовательно, полностью исчерпана, в Боге «нет больше ничего тайного»[6]. Абсолютной религией, то есть полностью открывшей себя и имеющей «себя самое своим содержанием, исполнением», завершенной религией, которая сама для себя стала объективной, является христианская религия. «В ней неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух беско-

---

[1] *Гегель.* Народная религия и христианство. С. 65.

[2] *Гегель.* Философия религии : В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 219—220.

[3] Там же. С. 220.

[4] Ср. : «...раньше принято было говорить: надо иметь бога в сердце. Сердце — уже нечто большее, чем чувство... если... я говорю, что имею бога в сердце, то здесь идет речь о чувстве как о длительном, устойчивом характере моего существования. Сердце есть то, что есть я, и не только в это мгновение, но я вообще, мой характер... Религию надо, следовательно, привнести в сердце, и с этим связана необходимость дать человеку религиозное воспитание. Сердце, чувство должны быть очищены, воспитаны. Такое воспитание означает, что истинным должно стать для человека иное, высокое.... Поэтому дело индивидуума — дать своему чувству истинное содержание. Теология же, описывающая только чувства, остается в области эмпирии, истории и тому подобных случайностей и еще далека от мыслей, имеющих содержание... Сердце — источник, другими словами, первый способ, посредством которого подобное содержание являет себя в субъекте, его первое местонахождение и пребывание» (Там же. С. 307—309).

[5] В примечаниях цитируемого издания эту фразу предлагается сопоставить с 1 Кор 2: 6, 7: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость божию, тайную, сокровенную, которую предназначил бог прежде веков к славе нашей» (см. : Там же. Т. 2. С. 510. Примеч. 7).

[6] Там же. Т. 1. С. 271.

нечный и конечный; их абсолютное тождество есть эта религия и ее содержание»[1].

Такое положение определено самим «извечным разумом, божественной мудростью». Следующий этап религиозной деятельности (т.е. философии) заключается в том, чтобы каждая форма самопознания духа — т.е. человеческий познающий дух во всех его социальных модусах (прежде всего в государстве[2]), пройдя через всю совокупность явлений духа, в деятельности философского разума взошел «к сознанию самого себя как истины»[3].

В философии, в частности, закономерным проявлением такой деятельности и естественным ходом мыслей, которому человек всегда следовал, является то, что известно как доказательства бытия Бога aposteriori или, по определению Канта, телеологическое доказательство[4]. Гегель излагает его так: «поскольку в мире есть живые существа, которые, будучи внутренне организованы в качестве живых, для того чтобы жить, являют собой соответствие отдельных частей своего организма, и поскольку эти живые существа нуждаются во внешних предметах, воздухе и т.д., самостоятельных по отношению к ним, и эти не ими положенные предметы соответствуют своему назначению, постольку должна быть внутренняя причина всего этого соответствия. Это соответствие есть в себе и для себя, и оно предполагает некую деятельность, которая его создала и которая ставит перед собой определенные цели. Это и называют преклонением перед мудростью бога, обнаруживаемой в мире природы, перед чудесным устройством живого организма и соответствием внешних предметов его потребностям. Это преклонение возвышает человека до сознания бога»[5].

[1] *Гегель.* Философия религии. Т. 2. С. 202.

[2] «Государство есть истинный образ действительности; в нем истинная нравственная воля воплощается в действительность и дух живет в своей истинности» (Там же. Т. 1. С. 400).

[3] Там же. С. 271.

[4] Именно в его адрес направлено следующее замечание Гегеля: «...если кто-нибудь полагает, что, опровергнув форму доказательств наличного бытия бога, он тем самым устранил и их содержание, то он заблуждается» (Там же. С. 338).

[5] Там же. Еще раз, но более развернуто, Гегель пишет об этом ниже. «В мире обнаруживаются явные следы, знаки некоторого мудрого устроения сообразно целям. Мир полон жизни, духовной и природной, живые существа в себе организованы; хотя в отношении этих органов можно рассматривать части как равнодушные, жизнь есть действительно гармония частей; однако то, что они существуют в гармонии, по-видимому, не имеет своего обоснования в наличном бытии. Живые существа отнесены также вовне и каждое соотносится со своей собственной неорганической природой. Растениям нужен особый климат, особая почва, животные бывают особых пород, они суть отдельные твари. Жизнь является лишь про-

Таким образом, в природе как творении божественная мудрость Творца находит выражение в целесообразном устройстве ее произведений[1], а для человека природа «есть откровение бога»[2].

Итак, религия как божественное знание, т.е. «знание человека о боге и знание себя в боге» и есть «божественная мудрость и область абсолютной истины»[3]. Мудрость Бога, отсюда имеет развитие в идее бога и достигается «лишь в религии, где природа бога полностью открыта»[4]. Но есть и «другая мудрость, мудрость мира»[5]. Гегель переходит к вопросу о том, как они соотносятся.

В ходе развития религии, когда дух в самопознании достигает своего собственного понятия как истины, осуществляется «истинная теодицея»[6]. Однако в мышлении это достигнутое единство всегда осознается как противоречие определений. Например, в понятии Бога противоречат друг другу благость и справедливость, могущество и мудрость: «Он есть мощь, перед которой все исчезает, перестает существовать, однако подобное отрицание всего определенного противоречит мудрости, поскольку она стремится к определенному, имеет цель»[7]. Отсюда, когда говорится, что «страх есть начало мудрости», он не является непосредственным содержанием религии, и возникает лишь в индивидуальном, слабом и ограниченном, естественном сознании, еще не поднявшемся, в результате самоотрицания, от своей единичности к «мышлению, знанию»[8].

Абсолютная мощь бытия, как она понята в различных пантеистических системах (например, в брахманизме и у Спинозы) недостаточна,

---

изводящей, но не переходящей в то другое, с чем она соприкасается в процессе, остается самой собой, все время превращающей — конструирующей — процесс. Гармония мира, органического и неорганического, целесообразность существования всего, в том числе и человека, как раз и есть то, что приводит в изумление начинающего рефлектировать человека, ибо то, что он вначале видит перед собой, суть самостоятельные существования, существующие только для себя, но находящиеся в согласии с его существованием. Удивительно то, что существенными друг для друга являются именно те, которые вначале выступают как совершенно равнодушные друг к другу; удивляет, следовательно, противоположность этому безразличию, а именно целесообразность. Таким образом, налицо совсем другой принцип, чем равнодушное наличное бытие» (Там же. Т. 2. С. 78).

[1] *Гегель.* Философия религии. Т. 2. С. 99.

[2] Там же. С. 253—254.

[3] Там же. Т. 1. С. 400.

[4] Там же. Т. 2. С. 103.

[5] Там же. Т. 1. С. 400.

[6] Там же. С. 271.

[7] Там же. С. 327.

[8] Там же. С. 433.

вследствие того, что в них «субстанция постигается не как действование в себе самой, не как субъект и целенаправленная деятельность, не как мудрость, а только как мощь» — лишенная содержания, неопределенная, пустая[1].

Эта мощь «как нечто действующее сотворила мир». Сотворение мира Гегель понимает как деятельность мышления относительно самого себя. Оно нашло отражение в индуистских космогониях: «...одна черта обязательно присутствует в них — представление, согласно которому это у себя сущее мышление есть порождение самого себя»[2]. В позднем иудаизме и у Филона, это первое сотворенное, т.е. то, «что выходит из единого», было названо σοφία[3].

Итак, в самой себе, не будучи положенной вовне, мощь «не обладает ни добром, ни мудростью и есть «нечто лишенное определений»[4].

Теперь, в манере обычных для него диалектических триад, Гегель говорит, что Бог на первом этапе развития тождествен с собой, на втором этапе он есть «в себя рефлектированная субстанциальность», в третьем же моменте «чистая всеобщая форма выступает как сама субстанциальность», когда «бог есть благо»[5].

Эту всеобщую деятельную силу, ставшую свободной силой самоопределения, продолжает Гегель, «мы можем назвать мудростью»[6], поскольку «мудрость заключается в том, чтобы действовать в соответствии с общезначимыми целями», и «целесообразная деятельность есть мудрая деятельность»[7].

На первом этапе мы слышим лишь неопределенные утверждения о мудрости, поскольку ясно лишь то, что Бог мудр, но неясны его пути и цели: «...у нас пока нет содержания, нет ближайшего определения того, что значит быть мудрым»[8]. Но, поскольку Бог реален, эта неопределенная мудрость должна быть определена в развитии, когда в нем (в понятии Бога) положено различие и реализуется цель. «В качестве внутренней цель является лишь субъективной, является только мыслью, представлением; но бог в качестве субъективной силы — это не только ведение, намерение и т. д., это непосредственное действие»[9]. Бог всту-

[1] См. : *Гегель.* Философия религии. Т. 1. С. 466.
[2] Там же. С. 491.
[3] См. : Там же.
[4] Там же. Т. 2. С. 10.
[5] Там же. С. 53.
[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Там же. С. 55.
[9] Там же.

пает в наличное бытие, в действительность, являясь в ней действующим в качестве субъекта, т.е. как конечный дух. Теперь цель есть (положена), но ее содержание божественному понятию становится внешним и представляет собой отличную от него цель. Это внешнее определение «еще не положено в божественной сущности» — уже положенная цель еще «не определена в божественном понятии, и, поскольку она не определена, случайна, она есть целиком ограниченная цель»[1]. Это различие должно быть «возвращено в божественное понятие», т.е. «положено равным последнему»[2].

На метафизическом уровне эти три ступени развития понятия Бога «суть моменты сущности, различные образы понятия для религиозного самосознания»[3], соответствующие трем религиям[4] и трем понятиям: единство, необходимость, целесообразность[5]. «Таково понятие силы, действующей сообразно целям. Истиной мира является эта сила, она есть сила мудрости, абсолютно всеобщая сила; поскольку ее проявлением является мир, то истина мира есть в-себе-и-для-себя-бытие манифестации этой мудрой силы»[6].

На этом понятии самоопределяющейся мудрости Гегель пытается обосновать доказательство бытия Бога: «Понятие мудрой силы есть то внутреннее, то в-себе, на что замыкается этот способ доказательства»[7], из него «проистекает полагание с этим различием»[8].

---

[1] *Гегель.* Философия религии. Т. 2. С. 55–56.

[2] Там же. С. 56.

[3] Там же. С. 57.

[4] Гегель имеет в виду «естественную религию», брахманизм и христианство. «Однако не надо представлять это себе таким образом, что каждое из этих понятий относится только к одной религии; напротив, каждое из определений принадлежит всем трем религиям. Там, где Единый есть сущность, там есть и необходимость, но лишь в себе, а не в его определении, и равным образом Единый определяется сообразно целям, ибо он мудр. Необходимость — это тоже Единый, и целесообразность здесь тоже налицо, но она находится вне необходимости. Если целесообразность является основным определением, то тем самым налицо также и сила для осуществления целей, и сама цель есть рок. Различие (между религиями. — *Пер.*) состоит лишь в том, какое из этих определений объекта имеет значение сущности: будет ли это Единый, или необходимость, или же сила с ее целями. Различие в том, какой из этих моментов выступает в качестве основного определения сущности для каждой из [этих трех] религий» (Там же. С. 59).

[5] Там же. С. 58.

[6] Там же. С. 73.

[7] Там же. С. 76.

[8] Там же. С. 75.

Не буду углубляться в его изложение, вследствие очевидности хода гегелевской мысли. По сути, оно является доказательством от божественного самосознания[1].

Отметчу то существенное в этих размышлениях, что важно для моей темы. По Гегелю, только «мудрая сила есть абсолютный процесс в себе самой, она есть сила, способная действовать, быть деятельной. Она есть мудрая сила, способная положить мир, имеющая цели в себе; она есть сила, способная проявить себя, перейти в наличное бытие; наличное бытие есть всеобще полагание различия, многообразия внешнего наличного бытия... Сила созидает как мудрость, созданное есть различие... Эта сторона различия есть творение, она исходит из понятия; мудрая сила действует, различает, и так появляется творение: оно есть не деятельность силы как силы, но деятельность мудрой силы, ибо, только будучи мудрой, сила определяет себя»[2].

Предметом деятельной силы является «дух в определении конечности», т.е. человек, поскольку в нем дух определяется здесь как самосознание другого, конечного духа. «Тем самым человек полагается как существенная цель, как почва божественной силы, мудрости»[3].

А поскольку «цель в качестве божественной цели должна быть всеобщей в себе и сама по себе», то в качестве человеческой, она выступает как «семья, расширяющаяся в нацию». Итак, народ, «определенная нация становится здесь целью мудрости»[4].

---

[1] То есть таким доказательством, которое производит Бог, когда Словом творит мир. Его можно выразить словами псалмопевца: «Той рече, и быша. Той повеле, и создашася» (Пс 148: 5). Ср.: «Какою Бог должен был бы сотворить тогда ту материю, которую Он произвел ...Своею силою и премудростью, чтобы существовало то, чего прежде не было: лучшею и высшею, или иного какого-нибудь рода, или низшею и худшею, или подобною и совершенно такою же, какова [материя], называемая ими непроисшедшею? Я думаю, всякий весьма легко поймет, что формы и виды этого мира не могла бы принять ни лучшая, ни худшая материя, но только такая, какая приняла их. Итак, разве не будет нечестием называть не происшедшим то, что, будучи сотворено Богом, оказывается, без сомнения, таким же, каково и то, что не произошло? <...> Может быть, сюда же относятся и слова псалма: “Той рече, и быша. Той повеле, и создашася” (Пс 148: 5.), ибо слова “Той рече, и быша” указывают, кажется, на субстанцию всего существующего; слова же “Той повеле, и создашася” указывают, по-видимому, на качества, посредством которых этой субстанции приданы разные формы» (*Ориген*. О началах. С. 97—98).

[2] *Гегель.* Философия религии. Т. 2. С. 73—74.

[3] Там же. С. 81—82.

[4] Там же. С. 88

Божественное самоопределение не может отсутствовать, так как в «идее мудрость необходима»[1]. Поэтому суждение «бог есть мудрость» уже содержит идею творения, абсолютно отличную от возникновения (последнее дано в древних теогониях, неотличимых от космогоний). В самоопределении деятельного духа «мир выступает как положенный духом, сделанный из его ничто»[2]. Гегель это творение из ничто поясняет так, что Бог не творит из «чего-то», материи. Бог создает ничто из самого себя — вернее, поскольку в Боге есть единственное положительное бытие, Бог содержит необходимость самополагания в ином. «Эта необходимость есть материал, из которого бог творит; материал этот — сам бог»[3].

Поэтому мир (природа) есть «другое бога», одновременно отрицание и утверждение Творца, «но это не есть обособление бога в самом себе, ибо в таком случае бога знали бы как духа»[4]. «Мудрость теперь такова, что цель — в ней», это первая — абстрактная — субъективность, «если бы мудрость была не абстрактной, а конкретной и бог в своем самоопределении творил бы себя в себе самом и содержал бы сотворенное в себе таким образом, чтобы оно было порождено и сознавалось как сохраняющееся в нем самом, как его сын, то бог был бы познан как конкретный бог, поистине как дух»[5]. Однако, поскольку «бог — Единый, то обособление достается другой стороне»[6], т.е. творению. Его основная определенность есть несамостоятельность, отрицательность, положенность, в то время как «определенность самого бога есть его абсолютная сила, выступающая как мудрость, ближайшими моментами которой являются благо и справедливость»[7].

Итак, в сотворенном, «а не в себе и для себя сущем» мире, инобытии, «выражается идея, и это вообще есть то, что называется мудростью бога». Задача философского познания состоит в том, чтобы постигнуть ее «как систему, в которой отражается божественная идея»[8].

Действительно, в системе Гегеля различение Логоса и Софии невозможно и не нужно. Он нигде не говорит об этом прямо, но, все же, косвенно его позицию можно понять из размышлений о философских обоснованиях триединства. Он пишет, что они возникли как чисто философские системы, например, как система Филона, на которого повлияли пифагореизм и платонизм. Из-за смешения христианства с этими фило-

[1] *Гегель.* Философия религии. Т. 2. С. 91.
[2] Там же. С. 89.
[3] Там же. С. 90.
[4] Там же. С. 91.
[5] Там же. С. 89.
[6] Там же. С. 91.
[7] Там же. С. 93.
[8] Там же. С. 253.

софскими представлениями возникла большая часть ересей, особенно гностических. «Вообще мы видим, как в этих попытках понять идею триединства европейская действительность под действием восточного идеализма уходит в мир мысли»[1].

В бесчисленных формах этих систем «первое» выступает как Отец, или «бездна, глубина, то есть как еще пустое, неуловимое, непостижимое, которое выше всех понятий» и, следовательно, есть отрицательное понятие. Иногда эта бездна понимается как эон — «вечное, обитающее на невыразимой высоте, стоящее выше всякого соприкосновения с конечными вещами, из которого ничто не развивается, принцип, Отец всякого наличного бытия»[2].

Далее, «второе, инобытие», понимается как «откровение об этой бездне, об этом скрытом боге» и «определяется как самосозерцание, рефлексия в себя», т.е., «в качестве λόγοσ'а, разумно определяющей деятельности, а также слова».

Затем, как третье, в подобных представлениях «деятельность определяет себя как σοφία — мудрость» — это третье есть не что иное, как Адам Кадмон, «первоначальный, совершенно чистый человек, нечто существующее, другое — как та первая всеобщность, особенное, определенное... прообраз человека... единородный»[3].

Подобные формы «брожения идеи» Гегель называет дикими[4], поскольку теми, кто их воспринимал, они ставились «по ту сторону человека, мышления, разума и, таким образом, противопоставлялась последнему, так что это определение, которое есть вся истина и которое одно только и есть истина, рассматривалось как нечто присущее только богу, остающееся по ту сторону, не отражающееся в другом, которое выступает как мир, природа, человек»[5]. В частности, фантастическим и диким, по Гегелю, был тот способ, которым тайна Троицы открылась Якобу Беме. Несчастный мистик, «он не поднялся к чистым формам мышления, но преобладающую глубину его брожения и борения составляло то, что он стремился во всем, везде познать триединство, например: "оно должно родиться в сердце человека"».

И тем не менее, пишет Гегель, философ должен попытаться осмыслить опыт подобных явлений как разумный, поскольку форма разумности в них присутствует, но она «еще не адекватна содержанию»[6].

---

[1] *Гегель.* Философия религии. Т. 2. С. 244.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 245.

[4] Читай, мистическими (см. : Там же. С. 246) .

[5] Там же. С. 245—246.

[6] Там же. С. 245. Любопытно, что схожим образом нередко характеризуется

Резюме гегелевской софиологии можно представить словами самого Гегеля: «Божественный дух должен имманентно проникать собой все мирское, — тогда мудрость будет в нем конкретной и его оправдание в нем самом получит определение»[1].

Штудии Булгакова. Начало и середина 1910-х годов являются для Булгакова временем серьезных софиологических штудий. Особую роль в этих занятиях сыграла его дружба с Флоренским. Их переписка дает важнейшие сведения о том, как, собственно, происходил окончательный и стремительный переход Булгакова «от идеализма» к софиологии. О письме от 1 июля 1912 г. из Кореиза, где Булгаков благодаря за присланную Флоренским службу Софии пишет, что «очень хочет познакомиться» с Пордеджем, уже упоминалось выше. Из текста письма ясно, что круг идей подобного рода все сильнее овладевает вниманием Булгакова, он настойчиво ставит перед собой вопрос: «что это такое?». Метафизика, мистика, религия — но не только они, отвечает он сам себе. Булгаков пытается определить всю подобную проблематику совокупно, как некую «срединную область религиозного ведения». Очевидно, что недостаток этой «середины», своего рода среднего термина в платонизирующих дуальных построениях практической религиозности, Булгаков ощущает все сильнее. Он полагает, что «вопрос о природе этого ведения становится проклятым вопросом и, очевидно, будет становиться им все более в будущем» (*Переписка; 54*).

Думаю, что нельзя обойти вниманием и весьма выразительную характеристику, которую Булгаков тут же дает тем, для кого область этого ведения «слаще всего и любопытнее всего» — а сейчас он сам если и не среди них, то, во всяком случае, сильно увлечен размышлениями над их интере-

---

«качество» мистического опыта Владимира Соловьева: дескать, нечто «позитивное» в его видениях, вероятно, было, но сам Соловьев интерпретировал свой мистический опыт неадекватно («исказил»). Ср.: «Соловьев был человеком дурного мистического вкуса и чутья» (*Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 85), или: «[Владимир Соловьев] доверял своему мистическому опыту... Но в его работах нет должного критического анализа того, насколько верно этот опыт интерпретирован» (*Василенко Л.И.* Введение в русскую религиозную философию. М., 2004. С. 70), а также: «... нужно постараться исключить из поля исследования спор о “мистических вкусах” Соловьева и о подлинностиего личного мистического опыта, о том, имел ли он место в реальности или был лишь симптомом психического состояния философа» (*Козырев А.П.* Соловьев и гностики. С. 10).

[1] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 376.

сом. Он называет их «духовно ленивыми умственными лакомками», которым, однако, без этого «обходиться как будто невозможно» (*54*).

В ответ о. Павел Флоренский, в письме от 12 июля 1912 года из Сергиева Посада, называет Пордеджа «сучеником» Беме: «Яков Беме жил 1575–1624, а узрел свет в 1600 и 1610-х годах» (*57*).

В подобных размышлениях Булгаков проводит лето 1912 года. В письме от 7 августа 1912 года из Кореиза Булгаков продолжает «отчет» о софиологических штудиях: «Ваши выдержки из Пордеджа увеличивают мое желание с ним познакомиться. Я понемногу продолжаю знакомство с немецкими мистиками XIV века — страшно интересно и важно для наших тем. Было бы возможно их ближайшее исследование под определенным углом зрения». Среди мистических авторов Булгаков упоминает о Сузо, который был «Diener der Ewigen Weisheit» (*62*).

Затем, уже в письме от 9 декабря 1912 года (Москва), Булгаков сообщает о начале подготовки Пордеджа к печати[1]. А в послании от 15 февраля 1914 года (Москва) просит авторитетного мнения своего друга о том, кто мог бы стать переводчиком для изданий Дионисия Ареопагита, Эригены, Григория Паламы, Максима Исповедника и — «Философии откровения» Шеллинга!

Через полтора месяца (26 апреля 1914 г., Москва), следует еще одно письмо, где Булгаков сообщает Флоренскому о прочтении «с великим увлечением» тома Каббалы (*87*).

В письмах 1913 года софиологическая тематика присутствует постоянно. Но теперь она почти исключительно связана с подготовкой к изданию записок А.Н. Шмидт. Немецкие же мистики вновь всплывают летом 1914 года.

29 июня 1914 года из Кореиза Булгаков сообщает: «...зарылся в Беме... и, кажется мне, впервые ощущаю его дух». Теперь настроение меняется: учение Беме Булгаков характеризует как обман или подделку: «В “Jungfrau Sophia” Беме есть очень подозрительная София, вовсе не наша София» (*89; примеч. С.Б.**).

Выражение «не наша» здесь относится к тому, что определяется автором как «основной антихристианский» мотив у Беме, а именно характерная для немецкого мистика, как считает Булгаков, «вражда и отрицание плоти в христианском смысле». И далее: «Это антикаббалистично, и каббала православнее Беме. Пордедж лучше».

Но лучше их всех — теософия А.Н. Шмидт: «...право, это самое доброкачественное произведение в этом роде» (*90*).

---

[1] Издание не было осуществлено.

Итак, несомненно, что в 1914 году самым христианским сочинением из всего корпуса мистической литературы Булгаков считал еще не изданные труды А.Н. Шмидт.

Итоги и выводы из этих размышлений были столь ясны, что Булгаков почти дословно повторяет их в софиологических экскурсах «Света Невечернего». Книга и создавалась, с перерывами, в 1911–1916 годах. Здесь, в частности, мы читаем, что учение Беме при внешнем сходстве глубоко чуждо Каббале — у него Jungfrau Sophia представляет собой «отвлеченный принцип мудрости», которой нет никакой необходимости быть ни «Женственностью», ни «Девой» (*1917; 234*). Бемевское «самооткровение Божества», безлико и имперсонально — это всего-навсего «Wesenheit», субстанция или сущность (*235*), которая есть лишь «пассивная зеркальность», аналог бесплотной кантовской «трансцендентальной схемы мира». Она не имеет ничего общего ни с Афродитой эллинов, ни с Вечной Женственностью воспевавших ее поэтов. Jungfrau Sophia, таким образом, представляет собой сверхполое существо, от которого человек отпадает в грехопадении. В целом же учение Беме отличается враждебностью к полу и женственности вообще. Поэтому немецкий мистик не сумел увидеть «лик Церкви как Невесты Христовой», что и приводит его «к типично протестантской хуле на Пречистую Деву... высший цвет Женственности» (*237*). К несчастью, бемевское учение о Деве Софии, по мнению Булгакова, стало определяющим и для Пордеджа (*235*)[1], который, как считает Булгаков, полностью освобождает Бога от твари (*128*).

В итоге все богословие Беме носит «печать имперсонализма». В его концепции Сына значение Логоса принадлежит «Gottes Weisheit или Софии» — отсюда Беме в Боге усматривает скорее четверицу, нежели троицу (*150, примеч.**).

Это происходит потому, что, в булгаковской интерпретации Беме, в триединстве Бог имеет все, отраженное в ewige Weisheit в состоянии «неразделенной согласованности». При своем раскрытии это «все» должно стать различимым и ощутимым, а для этого Беме свою Софию, «ewige Weisheit» чисто инструментально превращает в «зеркало», в вечную деву Софию — «ощутимость всего» (*151*).

В учениях других неортодоксальных мистиков, к которым Булгаков предпринимает экскурсы в «Свете Невечернем», собственно софиологического содержания он не находит — по причине полной зависимости их систем от религиозного монизма. У Мейстера Экхарта Булгаков отмечает нехристиански-неоплатоническое сопоставление Gottheit и Gott как ее

[1] Хотя немного выше Булгаков сам писал об учении Пордеджа как о близком Беме, но совершенно от него независимом (*128*).

производного. В монистической онтологии Экхарта Божество есть лишь глубина бытия, а его неоплатонически окрашенная мистика ведет к максимальной имманентности Бога и твари (*142–143*). То же самое и у последователей Экхарта — Сузо и Таулера, причем у последнего «созданное ничто погружается в несозданное ничто» (*125*).

Булгаков называет Беме и Пордеджа предшественниками Владимира Соловьева в области мистической философии, а в поэзии среди певцов «Вечной Женственности» он упоминает Шелли, Гете, Новалиса и их родоначальников Данте и Петрарку (*1918, Владимир Соловьев и Анна Шмидт; 69–70*).

О них Булгаков говорит в последней части цикла из трех статей «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» (*1915–1918*), вошедшего в сборник «Тихие думы» (*58–81*).

К Шелли обращался и сам Владимир Соловьев, посвятивший ему значительный экскурс в статье о поэзии Полонского[1].

Пленявшая самого вдохновенного из английских поэтов «женственная Тень» есть, по Соловьеву, «существо и истинная сущность всех существ, и — как он же говорит далее, — если она является как тень, то не от земных предметов».

Булгаков в указанных выше статьях комментирует и Соловьева, и Шелли, и Полонского: все они, полюбившие «Царь-Девицу», знали Софию лишь в космическом, а не в личном аспекте. Их предшественник — Данте. Любовь Данте к Беатриче (как и Петрарки к Лауре) софийна в высшей степени, Беатриче для Данте — воплощенный лик Софии.

Лик. Но не сама София.

У Гете же, как пишет Булгаков, его das ewig Weibliche есть лишь принцип софийности, внеличностное женственное начало. В эпилоге к «Фаусту» Гете полностью очерчивает софиосферу, сливая в один оба (Булгакову абсолютно ясно, что их именно два!) ее центра — Софию и Богоматерь. А это слияние хотя и имеет известное основание, но требует и различения, поскольку к центру «вечно женственного» притягиваются и мужские и женские сущности. Поэтому неразличение — небезопасно. Не различал, в частности, пушкинский «рыцарь бедный», который, Булгаков цитирует, выделяя курсивом, «*за Матерью Христа непристойно волочился*». А вот Владимир Соловьев, как считает Булгаков, в отличие от всех прочих — различал и разделял совершенно ясно, и в философии и в поэзии[2].

---

[1] См. : *Соловьев В.С.* Поэзия Я.П. Полонского.

[2] Владимир Соловьев, кстати, этот же образ «бедного рыцаря» в «Смысле любви» оценил иначе: он, отдавшись полностью «впечатлению открывшейся ему небесной красоты, не смешивал ее с земными явлениями, и... вдохновлял-

Но прежде чем перейти к софиологии Владимира Соловьева — а для начала и к идее Софии в русской философии в целом, — необходимо рассмотреть вопрос об отношении Булгакова к «софийности» и «софиологичности» европейской философии Нового времени.

Как мы помним, Булгаков определяет ее, от Декарта до Канта, как «исключительно рассудочную» и, следовательно, как «софиологическую пустыню» (*1925; 36*). Так, в «Трагедии философии», характеризуя концепцию Беркли, Булгаков написал, что он «на философский вопрос, им поставленный, дает вовсе не философский ответ, который поэтому ни для кого и не оказался убедительным, быв оставлен без внимания, а идея берклеевского радикального идеализма была воспринята и произвела огромное впечатление» (*1993; 332*)[1].

ся этим откровением лишь на такие действия, которые служили более ко вреду иноплеменников, нежели к пользе и славе “вечноженственного”» (*Соловьев В.С.* Смысл любви // Соловьев В.С. Соч. : В 2 т. Т. 2. С. 517).

[1] Хотя Беркли далеко не всегда только рассудочен. Порой он словно перестает быть строгим мыслителем и впадает в поэтический пафос, рождая строки, подобные глаголам псалмопевца. «*Филонус*. Взгляни! Разве не покрыты поля восхитительной зеленью? и разве нет ничего в лесах и рощах, в реках и прозрачных источниках, что не услаждало бы, не восхищало, не возвышало бы души? При виде широкого и глубокого океана, или огромной горы, вершина которой теряется в облаках, или векового, темного леса не наполняется ли наша душа отрадным волнением и страхом? Какое чистое наслаждение созерцать естественные красоты земли! Чтобы поддерживать и возобновлять наше наслаждение ими, не затягивает ли ночной покров ее лика и не меняет ли она своего одеяния с временами года? Как удачно распределены стихии! Какое разнообразие и какая целесообразность в мельчайших творениях природы! Какое изящество, какая красота, какая тонкость в телах животных и растений! Как целесообразно расположены все вещи и с точки зрения их собственных целей, и поскольку они составляют дополняющие друг друга части целого! А во взаимной помощи и поддержке не оттеняют ли они также и не освещают ли друг друга? Направь свои мысли от земного шара вверх, ко всем великолепным светилам, которые украшают высокий небесный свод. Движение и расположение планет не удивительны ли по целесообразности и порядку? Слышал ли кто когда-нибудь, чтобы эти (неправильно называемые блуждающими) небесные тела сбились с пути в своем постоянном беге сквозь бездорожную пустоту? Не пробегают ли они вокруг солнца пространства, всегда пропорциональные времени? Так определенны, так неизменны законы, с помощью которых невидимый творец природы управляет Вселенной! Как жив и лучист блеск неподвижных звезд! Как великолепна и богата та щедрая расточительность, с которой они кажутся рассеянными по всему лазурному своду! и все-таки, если ты воспользуешься телескопом, он сделает доступным твоему взору новые сонмы звезд, которые ускользают от невооруженного глаза. Вот они как будто расположены близко одна возле другой и кажутся мелкими, но при ближайшем рассмотрении они оказываются огромны-

Булгаков утверждает, что Беркли, вопреки своим намерениям, лишил природу «всякой реальности» и привел всех к мысли, «что вся видимая красота творения есть ложный, воображаемый блеск». И сколько бы епископ клойнский ни взывал к «мудрому и благому создателю мироздания», дабы, вникая в значение и важность его атрибутов — «единый, вечный, бесконечно мудрый, благой и совершенный», — человек мог бы осознавать ясно, что «они принадлежат вышеупомянутому духу, *который творит все во всем и которым все существует*»; сколько бы ни приглашал «внимательно рассмотреть постоянную правильность, порядок и связь вещей природы, изумительное великолепие, красоту и совершенство... вместе с точной гармонией и соответствием целого», как свидетельства «*благости* и *мудрости* творца»; как бы ни уверял, что «для ума беспристрастного и внимательного ничто не может быть яснее близкого присутствия *премудрого духа*, которым создается, управляется и поддерживается вся система сущего», Булгаков отказывается принять его в софиологические союзники. Ибо «благочестивый Беркли» «в своем идеализме разрушил мир, превратив его в идеи, и поставил человека непосредственно лицом к Богу, восполняя этим для него реальность мира. Но и Бог может открывать человеку Свое бытие лишь через его природу. В человеке же расчеловечивающемся, сохранившем только я, монаду, без природы, как может совершиться такое божественное воздействие?» (*1993;*

ми светящимися шарами, глубоко погруженными в бездну пространства. Теперь же ты должен призвать на помощь воображение. Слабое и ограниченное чувство не в состоянии выявить бесчисленные миры, вращающиеся вокруг центральных очагов пламени, а в этих мирах — энергию всесовершенного духа, раскрывающегося в бесконечных формах. Но ни чувство, ни воображение недостаточно могучи для того, чтобы обнять безграничное протяжение со всем его блестящим содержимым. Пусть мыслящий ум напрягает свои силы до крайних пределов, когда образуется неохваченный, неизмеримый остаток, и все же все громадные тела, составляющие это могущественное сооружение, как бы удалены они ни были, каким-то тайным механизмом, какими-то божественными искусством и силой связаны друг с другом взаимной зависимостью и взаимным общением, даже с этой Землей, которая почти ускользнула было из моей мысли и затерялась во множество миров. Не является ли вся эта система безмерной, прекрасной, славной выше всяких слов и мысли! Какого же отношения заслуживают те философы, которые захотели бы лишить это благородное и восхитительное зрелище всякой реальности? Как можно держаться таких принципов, которые приводят нас к мысли о том, что вся видимая красота творения есть ложный, воображаемый блеск? Будем говорить прямо: можешь ли ты ожидать, что этот твой скептицизм не будет сочтен всеми здравомыслящими людьми экстравагантной нелепостью?» (*Беркли Дж.* Три разговора между Гиласом и Филонусом // Беркли Дж. Сочинения. С. 265—267).

332). Отсюда и «асофийный» Кант «все время борется и отгораживается от опасного союзника и единомышленника, всячески оправдываясь и защищаясь от подозрений в берклианстве» (*332*). И не только Кант, но и вся «рассудочная философия», начиная от Декарта, по мысли Булгакова, асофийна — ведь с их приходом «как будто мертвящий ветр пронесся над тварью и поникли ее лики» (*1910, 31*). Недаром в статье «Труп красоты» Булгаков многозначительно замечает: «Сопоставление Пикассо с Кантом уже неоднократно делалось» (*1918; Труп красоты. По поводу картин Пикассо, 37*)[1].

Как «предельное звено в отрицании природы как Сущего»[2] охарактеризовал философию Канта и Владимир Эрн. Но родоначальником «меонического мифа» Эрн тоже считал Беркли. Когда в его философии «с мира как бы снимается тяжелый бездушный материальный покров, и все внешнее бытие представляется состоящим из самого тончайшего материала: *идей*»[3] — это шаг не к постижению тайн, которые скрывает завеса, а к рассуществлению мира[4].

Прежде чем перейти к итоговым софиологическим выводам Булгакова о системах классической немецкой философии, остановлюсь ненадолго на следующей проблеме.

На заключительной странице работы «Ипостась и ипостасность. Scholia к “Свету Невечернему”» Булгаков дает следующее замечание: «София есть мудрость, истинный, не лжеименный гнозис» (*1925; 36*). Как следует его интепретировать? Выражено ли в нем желание Булгакова «отмежеваться от гностического начала в своей собственной софиологической конструкции», как комментирует А.И. Резниченко?[5] Но тогда речь должна идти об отмежевании от таковой в «Свете Невечернем», ведь Scholia — на его полях. Однако в целом, как мы уже имели возмож-

---

[1] Ср. с известной статьей А.В. Ахутина «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)». См. : Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51—69.

[2] *Эрн В. Ф.* Борьба за Логос. Беркли как родоначальник современного имманентизма // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 47–48.

[3] Там же. С. 43.

[4] Собственно, Беркли так и говорит: «...если под *природой* подразумевается некоторое сущее, отличное как от бога, так и от законов природы и вещей, воспринимаемых в ощущениях, то я должен сознаться, что это слово есть для меня пустой звук без какого-либо связанного с ним понятного значения. Природа при таком ее понимании есть пустая химера, придуманная теми язычниками, которые не имели правильных понятий о вездесущии и бесконечном совершенстве бога» *(Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. С. 208).

[5] См.: *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности. М., 2001. С. 53.

ность убедиться, концепция «Света Невечернего» построена на других, не гностических началах, и среди определений Софии в этой работе нет практически ни одного чисто гностического[1]. «Начала» «Света Невечернего» — ясно и определенно платонические, чего не скрывает сам его автор.

Под «лжеименным гнозисом» Булгаков имеет в виду отнюдь не собственный, весьма слабый, если вообще присутствующий, гностический комплекс идей, а нечто другое. К этому предмету он уже обращался в книге, предшествовавшей «Ипостаси и ипостасности», — в «Трагедии философии», написанной, как сообщает сам Булгаков, в 1920—1921 годах (*1993; 311*). В то же время предисловие «От автора» к ней датировано мартом 1925 года, т.е. уже после завершения (в июне 1924 года) «Ипостаси и ипостасности», но, вероятно, до момента публикации последней в сборнике в честь П.Б. Струве, вышедшем в Праге в 1925 году.

Здесь Булгаков классифицирует свое сочинение как примыкающее к тому же ряду, что и труды христианских ересеологов. В своем «подлинном религиозном естестве», говорит он, оцененная в свете христианского догмата как критерия и меры истинности, философия — в особенности новая — «предстает как христианская ересеология» (*311*). Именно с этим определением философии, как мы полагаем, и перекликается замечание о «лжеименном гнозисе» в «Ипостаси и ипостасности». Данное на страницах «Трагедии философии» определение концепции тождества Шеллинга как христианской ереси гностического характера (савеллианства) расставляет все акценты достаточно ясно. Отвержение от лжеименного гнозиса мыслится Булгаковым как отказ от дальнейшего следования в русле системы немецкой идеалистической философии[2]. Замечу здесь, что именно притязаниями «гнозиса» назвал Булгаков духовное влияние немецкой мысли — в том числе и на него самого, отнеся (в предисловии к «Свету Невечернему») к разновидностям «арианского монофизитства» Лютера, Гарнака, Экхарта, Беме, Канта, Фихте, Гегеля, Гартмана, Фейербаха, Маркса и других — т.е. практически всю немецкую философию — «от протестантства до социалистического человекобожия» (*1917; 5*).

---

[1] См. приложение 1.

[2] Как замечает А.И. Резниченко, «метафизический багаж, заимствованный русской философией у философии западной, в первую очередь немецкой, становится тяжким, лишним в эмигрантском бытии» (*Резниченко А.* Предисловие // Булгаков С.Н. Труды о Троичности. С. 15).

Пожалуй, единственным исключением из списка «асофийных» философов-рационалистов для Булгакова является Мальбранш. Булгаков полагает, что его учение «о видении вещей в Боге и о богопознании как сущности познания вещей представляет большую аналогию к учению», которое он сам развивает в «Свете Невечернем» (*194, примеч.**)[1]. Однако Мальбранш, по словам Булгакова, в своих совершенно бесспорных утверждениях о видении вещей в Боге и о богопознании через познание вещей делает ошибку, применяя их прямо к Божеству, а не к божественной Софии (что ведет его к окказионализму и акосмизму)[2].

В соответствии с общей асофийностью западной философии, в рационалистическом богословии Канта как его предельном выражении, «принципиально нет места тому “неприступному свету”, в котором живет Бог». Кант вообще, по Булгакову, как мы уже поняли, «асофиен», а между тем именно в софийности (конкретнее, в софийности связки *есть* метафизического суждения *я есмь нечто*) «был ответ на его вопрос» (*1953; 105*).

Субстанция у Фихте есть искаженная философская транскрипция образа Первой Ипостаси — Отца, взятая «в отрыве не только от других ипостасей», но и «от божественной плеромы Софии» (*1993; 352–353*).

---

[1] Философское учение Мальбранша К. Краузе позже назвал системой *панентеизма* — с определенного времени именно так Булгаков классифицировал и свое учение о Софии.

[2] В самом деле, у Мальбранша нет ни малейшего намека на то, чтобы каким бы то ни было способом понимать Премудрость как нечто особое, отличное от Бога-Слова. Он вообще мало касается этой темы, упоминая о Премудрости главным образом лишь в предисловии к «Разысканию истины»: «Мудрость и истина, совершенство и блаженство — это блага, которых нельзя ждать от тела; и лишь Тот, Кто стоит над нами и от Кого мы получили свое бытие, может помочь в совершенствовании человека. Это самое говорит нам блаженный Августин в следующих прекрасных словах: “вечная Премудрость есть начало всех тварей, способных к разумению. Эта Премудрость, пребывая всегда неизменною, никогда не перестает говорить своим тварям, в сокровенной глубине их разума, чтобы они обратились к своему началу, потому что только созерцание вечной Премудрости дает бытие духам и может, так сказать, завершить их и дать им все то совершенство, какое им доступно”... Это созерцание вечной истины возвысит нас на ту ступень величия, к которой уже по своей природе стремятся все разумные твари. Но пока мы находимся на земле, тело *отягощает* дух; оно непрестанно отвлекает его от пребывания с Богом или от того внутреннего света, который освещает его; прилагает непрестанно все усилия к тому, чтобы укрепить связь духа с чувственными предметами; заставляет его представлять себе все вещи несоответственно тому, что они суть сами по себе, но согласно отношению, какое они имеют к поддержанию жизни» (*Мальбранш Н.* Разыскание истины. СПб., 1999. С. 38)

Шеллинг, последователь Беме, в «Философии откровения» смешивает Софию и Логос, Вторую Ипостась Троицы, что ведет его к савеллианству в христологии (*1917; 194*). Между тем на основе, в частности, натурфилософии Шеллинга Булгаков, замечу, в «Философии хозяйства» пытался построить софиологическую метафизику экономической жизни, а уж о рецепции идей «Философии откровения» в «Свете Невечернем» даже не приходится и говорить.

У Гегеля, как полагает Булгаков, идея представляет собой «метафизический корелат бемевской Софии» (*1918, Владимир Соловьев и Анна Шмидт; 69*). В утверждении софийности понятий Гегель искажает платонизм, выдавая порождение дискурсивного мышления за подлинно софийные идеи. При этом в системе Гегеля, как считает Булгаков, места Софии нет — в ней говорится лишь о Логосе (*1917; 193*). Гегелевский панлогизм вообще есть, по Булгакову, «самое крайнее выражение метафизического гностицизма» (*35*), а Бог у него остается тайной лишь для чувственного восприятия (*129*).

Насколько справедливы или несправедливы эти выводы, можно судить на основании вышеизложенного. А к вопросу о том, в какой степени сказались в софиологии Булгакова различные идеалистические системы европейской философии, я еще не раз вернусь во второй части моего исследования.

Тем не менее «приговор» европейской философии прозвучал еще на страницах «Света Невечернего». Софийность мира, пишет здесь Булгаков, есть глубочайшая интуиция философии, но снять ее средствами самой философии невозможно — по крайней мере, ее трансцендентально-спекулятивными аргументами, на что в новейшее время претендует неокантианство (Марбургская школа). Однако, продолжает Булгаков, «поучительно, что самое развитие неокритицизма силою вещей приводит хотя бы к логическому платонизму» — тем самым в учениях Гуссерля и Когена восстанавливается в своих правах «признание софийности мира, хотя и в самом бледном, формально-логическом аспекте» (*195, примеч.**).

Итак, фундаментальная проблема философии, которая позже, в «Трагедии философии», будет осмыслена Булгаковым именно как ее *трагедия*, состоит в том, что философия «по существу своему есть неутолимая и всегда распаляемая “любовь к Софии”; найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование. Предмет ее стремления находится за пределами ее обладания», и есть «вечная проблема» — «ewige Aufgabe» Когена.

Философия ищет истину собственными, т.е. теоретическими средствами, между тем Истина вовсе не есть теоретическая истина. «Истина в

божественном своем бытии есть и "Путь и Живот". Как жизнь, она есть неизреченная и неразложимая ее полнота. Истина, как высшая действительность, есть тем самым и Добро и Красота в неразрывном триединстве Жизни. Бог есть Истина, но нельзя, однако, сказать, что истина есть Бог (Гегель); Бог есть Добро, но неверно, что добро есть Бог (Кант); Бог есть Красота, но несправедливо, что красота есть Бог (Шиллер, Гете). Истина как предмет теоретической спекуляции не есть уже живая истина, это есть лишь один ее аспект, "отвлеченный" от неразложимого единства. Сама *Истина трансцендентна философии,* которая знает лишь ее отблеск. Ее аспект — *истинность,* как вечное искание Истины. Нахождение, живое приобщение к Истине явилось бы тем самым и преодолением философии» (*1917; 70*).

София в русской политической культуре XVIII века

«Росская Минерва» и ее проективная деятельность. Многовековое осмысление библейского образа Софии Премудрости Божией на Руси не завершается XVII столетием. Оно вновь даст о себе знать в другую эпоху, в ином историческом контексте, в совсем неожиданной парадигме религиозности и теперь несет в себе черты своего рода богословско-политической утопии.

Речь идет о времени Екатерины Великой и ее замысле превратить Россию, во-первых, в процветающую мировую сверхдержаву, во-вторых, в благоустроенное европейское государство.

Эта идея легла в основу ее «Наказа», философско-политического трактата, излагавшего идеологическую программу нового законодательного устройства Российской империи. В преамбуле провозглашалось, что «закон Христианский научает нас взаимно делать друг другу добро, сколько возможно»[1] и что «всякого честного человека в обществе желание есть или будет, видеть все отечество свое на самой вышней степени благополучия, славы, блаженства и спокойствия»[2]. При этом для скорейшего осуществления этого блага, при котором гражданин был бы охраняем законами, «которые не утесняли бы его благосостояния, но защищали его ото всех сему правилу противных предприятий», требовалось «войти в

[1] Наказ императрицы Екатерины II, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения / Под ред. Н.Д.Чечулина // Памятники русского законодательства 1649—1832 гг., издаваемые императорской Академией Наук. СПб., 1907. С. 2.

[2] Там же.

естественное положение сего государства»[1]. И первым из этих «естественных положений» было, по мысли государыни, следующее: «Россия есть Европейская держава»[2].

Современный исследователь пишет: «Некоторые российские деятели тех времен, характеризуя "Наказ", говорили о "законодательном преемстве" России от греческой Византии, Екатерины II от Юстиниана. "Преемство", действительно, было (в нескольких случаях Екатерина ссылается на Юстинианов кодекс, на греческое и римское законодательство), но в большей части не прямое, а опосредованное: от Древней Греции, Рима и Византии к европейским политико-правовым учениям XVII—XVIII веков и уже от них — к России»[3].

В целом в общей проективной деятельности Екатерины II, пожалуй, наиболее насыщен софийным содержанием, выразившимся в соответствующей эстетике и символике искусства, был знаменитый Греческий проект.

Никогда не закрепленный в официальных документах, он был изложен в личном письме Екатерины II австрийскому императору Иосифу II в сентябре 1782 года и предполагал освобождение Балкан, отвоевание Константинополя у турок, превращение России во Вселенскую империю со столицей в Константинополе и возобновление Софии Константинопольской как главного храма всего православного мира.

Замысел царицы распространялся настолько далеко, что внука Константина, родившегося уже в 1789 году, она видела императором этого будущего всеправославного царства. На российский же трон предполагался старший внук Александр. Как известно, второе сбылось, а первое — нет.

Соответственно политический проект находил свое отражение в искусствах: архитектуре, живописи, литературе, музыкально-театральных празднествах.

В 1780 году по Указу императрицы на окраине ее любимого Царского Села, при дороге, ведущей в Новгород (с его древним Софийским собором), был заложен город под названием София. Он был построен как военное поселение и предназначался для жительства ветеранов русско-турецких войн. Первым храмом здесь была деревянная церковь Константина и Елены. В построенном позже каменном соборе это именование перешло к одному из трех его алтарей, при посвящении главного алтаря Вознесению и третьего Александру Невскому. В создании храма приняли участие два великих архитектора, англичанин и русский — автором про-

[1] Наказ императрицы Екатерины II... С. 2.

[2] Там же.

[3] *Зотов В.Д.* Императрица Екатерина и ее «Наказ» // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. «Политология». М., 2000. № 2. С. 25.

екта был Чарльз Камерон, строительством руководил Иван Старов. При закладке храма присутствовала Екатерина II, освящение же состоялось 20 мая 1788 года.

Итак, посвящения трех алтарей храма — Вознесению, Константину и Елене и Александру Невскому вместе с именем нового города являли ясную идейную программу. Город София и Софийский Вознесенский собор должны были увековечить и прославить то, что предполагалось реализовать в ходе переустройства мировой политической системы под знаком воздвижения креста над Софией Константинопольской.

У современников не было сомнений в смысле всей этой символики, независимо от того, как они относились к самому замыслу. Английский посол Харрис писал: «Ум князя Потемкина <...> постоянно занят идеей создания Империи на востоке: ему удалось заразить императрицу этими чувствами, и она оказалась в такой степени подвержена химерам, что окрестила новорожденного Великого князя Константином, наняла ему в кормилицы гречанку по имени Елена и говорит в своем кругу о том, чтобы посадить его на трон Восточной империи. Тем временем она сооружает город в Царском Селе, который будет называться Константингородом»[1].

В «Оде на взятие Измаила» Державин увещевает иностранцев вроде Харриса, противящимся замыслам русской императрицы:

...росс рожден судьбою
От варварских хранить вас уз,
Темиров попирать ногою,
Блюсть ваших от Омаров муз,
Отмстить крестовые походы,
Очистить иордански воды,
Священный гроб освободить,
Афинам возвратить Афину,
Град Константинов Константину
И мир Афету водворить.

Вольтер, в ответ на приглашение посетить Петербург, льстиво предлагал «Минерве Севера», подразумевая ее виды на Константинополь, в качестве условия своего приезда совершить деяние едва ли не космическое: «Тотчас, как Вы передвинете Россию к тридцатому градусу, вместо того, чтобы ей быть около шестидесятого, где не будет таких ужасных морозов, — я попрошу у Вас позволения прибыть к Вам, чтобы закончить жизнь свою у Вас»[2].

[1] Цит. по. : *Зорин Андрей*. Русская ода конца 1760-х — начала 1770-х годов, Вольтер и «греческий проект» Екатерины II // НЛО. 1997. № 24. С. 6.

[2] Цит. по : *Зиничев А*. Дамский век в Европе // Новый Венский Журнал. 2005,

Державин же вполне всерьез изображает Екатерину как повелительницу Вселенной и богиню-воительницу:

...златая колесница
По розовым летит зарям;
Сидящая на ней царица,
Великим равная мужам,
Рукою держит крест одною,
Возженный пламенник другою,
И сыплет блески на Босфор;
Уже от северного света
Лице бледнеет Магомета,
И мрачный отвратил он взор...
Я слышу, громы ударяют,
Пророки, камни возглашают:
То будет ныне или впредь!

Ему вторит Василий Петров. В «Оде на взятие Очакова» он предлагает «отцам наук» грекам, немедленно после освобождения «восставить в честь Екатерине» Олимпийские игры, возобновить по ним летоисчисление, посвятив его начало «имени ея», и, главное, воздвигнуть освободительнице храм, в коем они

...образ сей Паллады
Век должны жертвой чтить.

София Царскосельская, таким образом, представляла собой одну из архитектурно-символических манифестаций грандиозного замысла «софиургийного» преобразования мира, который должен был найти свое выражение и в новом художественном оформлении пространства русского государства.

Еще раньше Софии Царскосельской, в 1776–1780 годах, при въезде в Москву, в местечке под названием «Святые отцы» или Всехсвятское село — по церкви Святых Отцов Седьмого Вселенского Собора Матвеем Казаковым был выстроен новый Путевой дворец. Поскольку дворец был выстроен в честь победы в русско-турецкой войне, архитектор получил заказ придать ему «восточный» («мавританско-турецкий») вид. Непосредственным же поводом для строительства здания именно такого облика послужило следующее.

В июле 1775 года, в непосредственной близости от места будущего строительства, на Ходынском поле, состоялись грандиозные торжества

март. [Электронный ресурс] / Режим доступа : http://russianvienna.com/nvm/nvm7_200503vek.htm.

по случаю заключения Кючук-Кайнарджийского мира с Турцией, принесшего победившей России Крым, господство в Черном море и беспрепятственный выход в Средиземное море через проливы.

Екатерина II сама продумала сценарий этих торжеств и архитектурный план их декораций. В письме к своему парижскому адресату барону Гриму она ярко выражает свое чувство неудовлетворенности уже привычным, ориентированным на античность художественным языком: «Был составлен проект праздника, и все одно и то же, как всегда: храм Януса, да храм Бахуса, храм невесть какого черта и его бабушки... устаревшие, несносные аллегории». Для прославления победоносной России требовалось нечто совершенно необычное: «Я приказала позвать Баженова, моего архитектора, и сказала ему... за три версты от города есть луг; представьте, что этот луг — Черное море и что из города две дороги; ну вот одна из сих дорог будет Танаис (Дон), а другая Борисфен (Днепр); на устье первого вы построите столовую и назовете Азовом; на устье второго — театр и назовете Кинбурном. Из песку сделаете Крымский полуостров, поместите здесь Керчь и Еникале, которые будут служить бальными залами. Налево от Танаиса будет буфет с угощением для народа; против Крыма устроится иллюминация, которая будет изображать радость обоих государств о заключении мира; по ту сторону Дуная пущен будет фейерверк, а на месте, имеющем изображать Черное море, будут разбросаны лодки и корабли, которые вы иллюминируете; по берегам рек... будут расположены мельницы, деревни, иллюминированные дома, и таким образом, у нас выйдет праздник без вычур, но, может статься, лучше других»[1].

Декорации создавались Баженовым и его помощником Казаковым, а поскольку как сами торжества, с маскарадом в турецких костюмах и инсценированным взятием Азова, так и сооружения, в которых все происходило, вызвали одобрение императрицы, дворец она хотела видеть таким же фантастическим и праздничным, как баженовские башни и минареты, но при этом величественным и великолепным, отвечающим тому месту, которое Россия и ее правительница занимают в мире.

Дворец был построен Казаковым как сооружение, в котором разнородные декоративные элементы фасадов были удачно объединены и уравновешены в четкой планировочной структуре, соответствующей классицизму. Элементы модной баженовской псевдоготики Казаков соединил с цитатами из древнерусского зодчества и стилизованными дета-

[1] Письма Императрицы Екатерины II барону Мельхиору Гримму (годы с 1774 по 1796). Сообщено из государственнаго архива Министерства Иностранных Дел в С.-Петербурге. Издано академиком Я.К. Гротом // Сборник Императорского Русского исторического общества. Вып. 23. СПб., 1878.

лями «мавританской» архитектуры — тем самым внешний облик дворца, объединяя в себе Запад и Восток, прошлое и настоящее, самобытное и универсальное, по замыслу его создателя и в соответствии с пожеланиями царственной заказчицы, должен было ясно представлять идею вселенскости русского государства.

При этом в качестве одной из важных аллюзий купол-ротонда в центре ансамбля мог напоминать о куполе Софии, а крепостные стены и башни — о городских стенах и башнях Царьграда.

Кроме того, для украшения интерьера Петровского замка, по образцам, исполненным Федором Шубиным для Чесменского дворца, были сделаны гипсовые медальоны с изображениями русских князей — от Рюрика до Владимира.

А это уже связывало дворец при въезде в Москву с дворцом при въезде в Петербург. Чесменский дворец архитектор Фельтон выстроил как реплику английского замка Лонгдфорт (1591), и он напоминал крепость. Строительство было начато одновременно с Петровским замком и в честь той же победы, а свое наименование дворец получил в 1780 году, к десятилетию разгрома турецкого флота в Чесменской бухте.

Пространство меж двух русских столиц в итоге оформлялось двумя дворцами-пилонами, напоминающими о Константинополе как цели государственной политики. При этом особый символический смысл имело то, что Чесменский дворец в своем облике был ориентирован на европейский Запад и Англию, соперницу в мировом разделе, а Петровский дворец символически напоминал главным образом о византийско-русской древности, соединенной с классицизмом, который сам по себе является антикизирующим направлением в архитектуре. В свою очередь храм Софии Царскосельской, воспринимавшейся как модель самой Софии Цареградской, окончательно расставлял все на свои места.

Архитектурное оформление России при Екатерине на этом, как известно, не закончилось. К нему можно отнести отдельные наполненные исторической символикой постройки — например, триумфальные арки, сооружение которых, приуроченное к знаменитому путешествию Екатерины по югу России в 1787 году, должно было продолжить традицию Петра Великого, возведшего первые арки в 1696 году, после взятия Азовской крепости.

Вся «софиургийная» утопия имела в более универсальном значении свою проекцию и в екатерининской архитектурно-градостроительной политике, направленной на переустройство русских городов. Здесь за образец был взят знаменитый «римский трезубец» Бернини, прежде уже определивший план центральной части Петербурга, а теперь легший в

основу градостроительного плана Твери. В другом варианте перестройка велась на основе правильного поквартального регулярного пересечения улиц под прямым углом. При этом реальные условия местности, естественный ландшафт часто вообще не учитывались[1].

О связи двух направлений деятельности Екатерины, законодательной и градостроительной, пишет Н.В. Грязнова. На основе изучения ряда указов она делает вывод о существовании целостной программы переустройства российского города, в которой «впервые взглянули на город как на сложную общественно-пространственную организацию, обладающую политическими, экономическими, функциональными, идеологическими, нравственными, пространственными и эстетическими качествами. В результате реализации этой программы, Екатерина II рассчитывала получить провинциальный российский город в “общественном” западноевропейском смысле слова, с действенными органами самоуправления и развитым гражданским самосознанием. Совершенно очевидно, что, вдохнув такого рода общественное содержание в провинциальный российский город, невозможно было оставаться в рамках старых архитектурно-пространственных форм... Созданный императрицей в законах общественный порядок должен был получить свое продолжение, свою материализацию в порядке пространственном, графическим символом которого стала геометрическая гармония. Живописная структура древнего города воспринималась уже как беспорядок, как хаос»[2].

Вывод исследователя таков: «Утопия политическая вызвала к жизни утопию художественную». Причем в реализации второй утопии успехов было больше, поскольку «создать художественный образ порядка в планировочной структуре классицистического города оказалось значительно проще, чем сам государственный порядок... сложные внутриполитические преобразования оставались скрыты в общественных процессах, а яркий художественный образ города был зримым доказательством движения России в сторону цивилизации. Становилось совершенно очевидно, что, идя по пути пространственных перемен, можно было в кратчайший срок получить требуемый результат — произвести впечатление благоденствующего государства»[3].

[1] Наиболее выразительный пример — город Кашин в Тверской области, где правильно-регулярный план улиц абсолютно не соответствует ландшафту местности, с крутой петлей изгиба реки, береговыми обрывами и холмами. Просветительско-утопическая черта: исправить «неправильную» природу.

[2] *Грязнова Н.В.* Архитектурно-пространственное преобразование российской провинции в конце XVIII — начале XIX века: замысел и реализация (на примере Тамбовской губернии). Автореф. ... дисс. канд. арх. М., 2000. С. 11—12.

[3] Там же.

Д.О. Швидковский, известный историк архитектуры, характеризует архитектурно-градостроительную деятельность императрицы следующим образом: «Екатерина II была не просто богатым, приятным или даже гениальным заказчиком, ее можно считать заказчиком совершенно исключительным в истории архитектуры. Она не обладала каким-то безумно утонченным вкусом или проникновенной художественной интуицией. Ее главным достоинством было особое понимание времени, которое императрица выражала во многих постройках на протяжении всего царствования. К счастью, она сама объяснила свое отношение к переплетению образов прошлого, настоящего и будущего, которое зодчие осуществляли в облике ее резиденций»[1].

Наиболее поразительным, по мнению автора, свойством архитектурного мышления императрицы было стремление в классицизме, множеством архитектурных трактатов той эпохи привычно ассоциируемом с античностью, увидеть «черты будущего, перенеся в него предметы и образы далекого прошлого». Здания, создававшиеся в годы ее правления, она представляла «как “будущую древность”. Это было ей необходимо для того, чтобы придать своим действиям и сооружениям свойства классического идеала. Удаляясь мысленно от современности на две тысячи лет, императрица создавала точку зрения, столь опережающую современную эпоху, что последняя в ретроспективе сближалась с классикой, приравнивалась к античности». Именно таким было, прежде всего, Царское Село — мемориал, обращенный в будущее. «“Ключом” к аллегории, запечатленной в триумфальной части ансамбля, служили слова из оды “На взятие Очакова”: “Ты в плесках внидишь в храм Софии”. Эта фраза означала, что русские войска пересекут Черное море и займут Константинополь, чему соответствовала созданная архитектурная картина»[2].

Таким образом, Екатерина в своей архитектурно-градостроительной деятельности явилась своего рода воплощенной «чертежной премудростью» (использую этот образ как метафору), посредницей, транслирующей мудрость Высшего Разума. То же самое касалось и ее законодательных инициатив, которые именно в таком контексте прославлялись современниками.

Один из основателей русского масонства, И.П. Елагин, свое историческое сочинение «Опыт повествования о России» начинает «Приношением премудрости»: «Твоему, божественная София, предвечная Все-

[1] *Швидковский Д.*. Екатерина II: Архитектурная биография. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http ://www.projectclassica.ru/histr_article/2001/01_01_ha.htm.

[2] Там же.

могущему неба и земли Зиждителю присущность, внушению повинуясь, восприял я труд повествования об отечестве нашем; да под руководством Твоим изображу деяния государей и героев наших, представя потомству в истинном их житии и виде, лестию не украшенном и злобою не обезображенном, и Тебе труд мой посвящаю. Ты будь ему покровительница; Ты приосени его страшным щитом своим, когда единая ненависть, злобная зависть и неправосудная жестокость отрыгнут противу трудившегося зловредные, правду гонящие козни. Не попусти яду их умерщвлять его совесть и злобно исторгать его из числа писателей бесстрастных и бескорыстных. Ты святым своим учением награди знания моего недостатки; украси слог мой священною своею важностию и увенчай цветами красноречия Твоего жертву, Тебе приносимую. Ты влей в читающих вещание мое кроткого снисхождения благоприятность, да при строгом опыта моего разборе простят могущие быть в мыслях и сказаниях моих погрешности, да припишут хлад слога моего зиме лет»[1]. Нет никаких сомнений в том, что такое предисловие содержало «замаскированную, но узнаваемую отсылку к “девичьему” имени Екатерины, претендовавшей на воплощение женских мифологических интеллектуальных образов — Минервы, Фелицы, Семирамиды»[2].

Во всех видах искусств Екатерина воспевалась как воплощенная мудрость или по крайней мере премудрая мать отечества.

Известно, например, что своему стремительному взлету от провинциального иконописца к столичной художественной знаменитости Боровиковский обязан тому обстоятельству, что он украсил кременчугский Путевой дворец Екатерины картинами, на одной из которых сама «росская Минерва» передавала свой Наказ семи греческим мудрецам.

Многочисленные резные камеи изображают Екатерину в шлеме Минервы-Афины. Живописные полотна представляют ее в образе богини Минервы, окруженной музами (Торелли, конец 1760-х, ГТГ) или Минервы, покровительницы искусств (Торелли, 1770. ГРМ), с аллегорическими фигурами Сатурна и Истории (Лампи, 1796. ГРМ). В этих картинах одна из аллегорий — Муза или История — часто изображается у ног «богини» с пером и бумагой, с глубоким тщанием фиксирующей транслируемую от главного персонажа мудрость, о чем говорит и жест руки Екатерины. Над головой последней в свою очередь мы видим осеняющего ее ангела.

---

[1] Цит. по : *Артемьева Т.В.* Британские мистики в России XVIII века. С. 333—334, примеч. 3.

[2] Там же.

На знаменитом полотне Левицкого, изображающем Екатерину II в виде законодательницы в храме богини Правосудия (два варианта, 1783, ГРМ и 1793, ГТГ), она представлена в золотом платье, у алтаря с возженным пламенем; в глубине полотна, как напоминание о морских победах, виднеется корабль.

Наконец, апофеоз царствования Екатерины II представлен на картоне Г. Гульельми (1767), предназначенном для росписи потолка Большого Екатерининского дворца. Екатерина II уже традиционно изображена здесь в образе Минервы, в центре композиции, с царскими регалиями и голубой лентой ордена Андрея Первозванного через плечо. По сторонам от нее и у подножия трона расположены многочисленные фигуры, среди которых мы видим представителей духовной и светской властей, аллегории Мира, Благоразумия, Плодородия (женская фигура со снопом пшеницы), изображение бога торговли и ремесел Меркурия с рогом изобилия, наполненным золотыми монетами, фигуры, символизирующие Живопись, Музыку, Архитектуру и Астрономию. К трону устремляются «благодарные народы», а с небес все это процветание благославляют святые покровители Руси.

Через сто лет после турецких побед Екатерины и во время очередной русско-турецкой войны дальним отзвуком греческого проекта явится созданное на основе повести Гоголя «Ночь перед Рождеством» оперное либретто Я. Полонского. Оно было предназначено для композитора А. Серова, но в связи с его смертью перешло к Чайковскому, который написал на это либретто оперу «Черевички» (в первой редакции «Кузнец Вакула»). В блестящей стилизации стихосложения XVIII века Полонский подводит некий поэтический итог царствования Екатерины:

Гряньте, струны, пой, Цевница
Се жена грядет на трон.
Облекает багряница
Мудрость в силу и закон.
<...>
Славься, мудрая царица,
Славься до скончания дней.
И Вселенная не дремлет
Смотрит запад на восток
Север югу чутко внемлет
Мир желанный недалек
Нашим внукам будут громки
Труд и доблести отцов,
Но дела твои потомки
Сопричтут к делам богов.

Завершая эту часть, отмечу, что Греческий проект при в всей его внешней утопичности для русской политической мысли был явлением абсолютно органичным и явился, в новом времени и новых условиях, попыткой реализации давней идеи «Москва — Третий Рим». И, как известно, царствованием Екатерины константинопольские устремления России не завершились.

Как считает А. Зорин, «при обсуждении “греческого проекта” и современники, и потомки обращали обычно внимание на его центральный, наиболее ответственный и, возможно, наиболее труднодостижимый элемент — завоевание Константинополя. Однако как раз в этой части план Екатерины и Потемкина не содержал в себе решительно ничего оригинального. Планы завоевания столицы Восточной Римской империи одушевляли русских царей еще в XVII веке, их вынашивал во время азовского и прутского походов Петр I, они вновь возникли при Анне Иоанновне во время турецкой кампании 1736—1739 годов. В 1762 году герой этой войны, фельдмаршал Миних, представил Екатерине письмо, в котором призывал ее выполнить завещание Петра и занять Константинополь. Константинопольские мотивы звучали в русской публицистике и общественной мысли и далее, вплоть до 1917 года, когда пережившее монархию стремление водрузить крест над собором святой Софии и получить контроль над проливами в конце концов стало одной из основных причин крушения Временного правительства»[1].

Итоги: «У стен Херсониса». Свидетель гибели империи, Булгаков размышляет о причинах, приведших Россию к катастрофе, в философско-публицистических диалогах: московском «На пиру богов. Pro et contra» (1918), вошедшем в сборник «Из глубины», и крымском «У стен Херсониса» (1922). По жанру это философская публицистика в стилистике «Трех разговоров» Владимира Соловьева. Их тема — философия истории, представленная с апокалиптических позиций. Это апокалиптика не в метафизическом, как у Соловьева, а в актуально-событийном раскрытии, в попытке осмысления исходных для русской истории данностей и итогов их развития, приведших к современному положению дел.

Упоминаний о Греческом проекте или вообще каких-либо оценок деятельности Екатерины II ни в этих диалогах, ни вообще в сочинениях Булгакова мы не найдем. Но размышления о византийской проекции русской истории в целом у него содержатся именно в этих двух текстах. Сопоставляя их, мы видим, что за четыре года — от участия в Соборе 1918 года и принятия священства и до высылки из Советской России в

[1] *Зорин А.* Русская ода конца 1760-х — начала 1770-х годов... // НЛО. 1997. № 24. С. 7–8.

1922 году — взгляды Булгакова на роль византийского преемства в истории России изменились на сто восемьдесят градусов. Особенно рельефно эта перемена выглядит благодаря тому, что единственный участник обоих диалогов, Беженец, выражает взгляды самого Булгакова. Прочие участники в первом диалоге сплошь лица светские, во втором же — духовные.

Дипломат из московского диалога — идейный наследник соловьевского Князя-«антихриста» из «Трех разговоров»: он единственный, кто не присоединяется к возгласу «Христос воскрес!» в финале. И именно в его уста Булгаков вкладывает жестокую критику Греческого проекта в его исторической перспективе, как она осуществилась к 1917 году.

«*Дипломат*... Куда девались совесть и разум тех, кто, позабыв нашу действительность, вдруг, словно объевшись белены, начали словоизвержения об освободительной миссии России, о Царьграде, о кресте на Айа-Софии,— словом, вынули из нафталина все славянофильское старье... Народ хочет землицы, а вы ему сулите Византию да крест на Софии. Он хочет к бабе на печку, а вы ему внушаете войну до победного конца... Нет, большевики честнее... И народ идет за ними, потому что они обещают “жрать”, а не крест на Софии... вы ему приписывали, что он лишь того и жаждет, чтобы сокрушить человекобожие германского вампира и водрузить крест на св. Софии, благо народ безмолвствовал. А когда он получил свой голос, он показал на деле, как он думает и о вампире, и о Софии!»[1]

Ему с разных точек зрения оппонируют остальные участники диалога. Для Генерала мечта о Царьграде, вдохновлявшая армию, потеряла смысл после отмены монархии: «Да и на кой ляд мне стал Царьград без царя, чту я туда, с папá Милюковым и душкой Керенским, что ли, пойду? Пусть уж лучше там турецкий султан сидит с уцелевшими старотурками, хранителями древнего мусульманского благочестия. Они все же мне милее»[2].

Для Писателя поход на Царьград — «это целая историческая программа, культурный символ»: «Вся русская история говорит нам, что “Константинополь должен быть наш”... И когда началось землетрясение, когда мы оказались вовлечены в войну с Турцией, всякому, не закрывающему глаз, стало ясно, что история поставила вопрос о Царьграде. О том же, что он есть священный символ новой исторической эпохи для России, это мы твердо знали и раньше... Царьград должен быть нами завоеван, и затем началась бы новая, царьградская эпоха нашей истории, как петербургский ее период начался с основания Петербурга...»[3] Писатель верит,

[1] *Булгаков С.Н.* На пиру богов. Pro et contra: Современные диалоги // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 293–294, 297.

[2] Там же. С. 306.

[3] Там же. С. 295.

что «объединенное славянство, свергнув иго германства, стихийно докатится и до Царьграда[1].

Беженец же переводит разговор в то русло, в котором будет развиваться логика крымского текста. Он размышляет о русском православном царстве как о хранителе «задания священной империи»[2] и о его связи с Церковью: «Когда пала Византия, бармы Мономаховы перенесены были в полуночные страны, и наши благочестивые предки с полным основанием осознали Московию “Третьим Римом”»[3].

Московское царство и Российская империя лишь пытались выполнить ту всемирно-историческую задачу Церкви, которую она осуществляла от времен Константина, а именно установление вселенской православной теократии, сюда «метила идея второго и третьего Рима» на Востоке, туда же стремилась и папская власть на Западе. «На этой почве произошел и великий раскол церковный». Однако русской революцией «великий спор Востока и Запада исчерпан и упразднен» окончательно, поскольку «крушение западной иерократии произошло уже давно, восточной же совершилось только теперь»[4].

Поэтому правомочно поставить вопрос, «адекватно ли теперешнее греко-российское православие» Единой Соборной Апостольской Церкви, которая, «конечно, пребудет до скончания века»[5].

Булгаковский Писатель полагает, что Россия и Русская Церковь «перешли за грань исторического православия». Оно имеет свой Апокалипсис, который и состоялся на глазах у участников разговора.. Теперь же в истории Церкви началась новая эпоха, столь же отличная от предыдущей, как раннехристианская от языческой. «Константиновская [эпоха] для Византии закончилась уже в 1453 году, а для всей православной церкви 2 марта 1917 года»[6]. Для Русской Церкви начинается эпоха новых катакомб...

В Крымском диалоге оценки становятся безнадежнее и горше. Булгаков, будто хлебнув «чаадаевской отравы», гибель государства мыслит как логически неизбежный результат исторического выбора — принятия христианства по византийскому образцу. Эти настроения приводят его к конфессиональным метаниям и желанию перейти в католичество[7]. Теперь

---

[1] *Булгаков С.Н.* На пиру богов. С. 300—301.

[2] Там же. С. 311.

[3] Там же. С. 343—344.

[4] Там же. 345—346.

[5] Там же. С. 343.

[6] Там же.

[7] Более подробно этот вопрос будет рассмотрен во второй главе.

Россия для Булгакова — это страна, которая шествует во тьме, — а вернее, стремительно несется во тьму небытия.

В Херсонесе, у купели святого Владимира, Беженец размышляет: «Таинственная воронка, которая ведет в центр земли, для России находится здесь, и... одна только мысль и владеет теперь моим сознанием, что только здесь и отсюда можно уразуметь происходящее... Ключа к трагедии России надо искать не в Петербурге, не в Москве, не в Киеве, но... в Херсонисе: здесь совершился "пролог в небе", и "потоп"... предопределился тоже здесь»[1].

Здесь, в Херсонесе, Россия приняла христианство от Византии и сделалась ее духовной и культурной наследницей. Но именно здесь, в этом выборе, «исторические судьбы России определились как трагедия, трагедия культурного одиночества и обособления, как крестный путь»[2].

Поэтому та катастрофа, которая случилась с Россией — Булгаков определяет ее как «кризис херсонисских начал», — «есть, разумеется, кризис византийских начал, точнее, византийского православия, как силы духовной, исторической и культурной». И это не просто кризис, но «явная погибель "Третьего Рима" через семь веков после погибели "второго"»[3].

В целом, как следует из размышлений Беженца, вся византийско-имперская парадигма русской истории представляется Булгакову катастрофической. «Россия сначала попала и под власть, и под гипноз Византии, а затем, когда она развалилась, подросшая и государственно осознавшая себя Россия сама стала притязать на роль Византии, объявила себя "Третьим Римом"... Вот это-то опаснейшее отождествление вселенского и местного, церковного и народного, которое в букете своем и дало пресловутое соединение национальных начал: православие, самодержавие и народность, оно и создало невыносимо душную атмосферу Московской Руси — Третьего Рима... И при этом роковая византийская замкнутость и самомнение: мы — "Третий Рим"»[4].

Один из собеседников надеется на будущее России — в духовном возвращении из Петербурга «в старую Москву». Беженец-Булгаков теперь уверен: «К счастью или несчастью, рецидив в истории невозможен, и теперь мы вернулись не в Москву "Третьего Рима", но "Третьего Интернационала", — поучительное и многозначительное сопоставление»[5].

---

[1] *Булгаков С.* У стен Херсониса. СПб., 1993. С. 8.

[2] Там же. С. 13.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 14.

[5] Там же. С. 9.

Отправляясь в изгнание — первоначально в Константинополь, в прощальном письме Булгаков пишет Флоренскому: «впереди второй Рим, будет ли первый?» — имея в виду, конечно, вовсе не географию...

Софиология в русской философии

Премудрость и масоны. Несомненно, русские масоны сыграли важную роль в усвоении сочинений не только западных мистиков (в частности, Беме и Порджеджа), через которых неортодоксальные учения о Софии проникали в Россию, но и намного более широкого круга духовной и мистической литературы, ортодоксальной и неортодоксальной[1].

Просветительскую деятельность масоны осознавали как одну из своих главных задач. Член общества мартинистов И.В. Лопухин вспоминает: «Цель сего общества была издавать книги духовные и наставляющие в нравственности истинно евангельской, переводя глубочайших о сем писателей на иностранных языках»[2].

В целом идея Софии вовсе не была в центре внимания масонов, но и совсем обойти ее они не могли, как вследствие самого образа «построения храма Соломонова», которым они вдохновлялись, так и в русле их общего мировоззрения, предполагающего глубокую сердечную связь между Богом и творением. Мудрость и мыслилась как некоторая ее субстанциальная основа. Лопухин писал: «Познание Творца и творения открывает человеку связь его с ними и цель его создания. Без сего познания не может быть основательное познание самого себя. Без познания же себя не можно иметь премудрости. Страх Божий есть начало ее»[3].

По крайней мере, сами масоны свою работу над устройством «внутреннего человека» воспринимали как некое обретение премудрости. Лопухин пишет: «Члены общества сего упражнялись в познании самого себя, творения и Творца по правилам той науки, о которой говорит Соломон в Книге Премудрости... Вот какое было наше упражнение. Мы учились»[4]. Но и прилежное многолетнее обучение лишь позволяло взирать

[1] О знакомстве русских масонов с Каббалой см., например : *Бурмистров К.* Каббала в космогонии русских масонов конца 18 в. // Россия и Гнозис : Материалы конференции. ВГБИЛ, 21—23 апреля 2003 г. М., 2004. С. 95—102**;** *Эндель М.* Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (кон. XVIII в.) // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37—50.

[2] Записки сенатора И.В. Лопухина // *Новиков В.И.* Масонство и русская культура. М., 1998. С. 152.

[3] Там же. С. 153.

[4] Там же.

на «отдаленное храма премудрости здание», воздвигнутое «Всевышним Архитектом»[1].

И.П. Елагин, основатель одной из масонских систем в России, пишет о самом себе: «Постиг я несколько царственную науку нашу, которая того ради царственною у нас называется, что она есть премудрость в царе и господине всей Вселенной существует, как она сама о себе в сотруднике нашем Соломоне вещает: “Я с ним от самой вечности была”, и тамо ж: “Внемлите, я царственное глаголю”, и еще “Глаголы мои царственные суть”. Признался я, что несколько постиг; истинно реку, ибо глубину ее познати никому почти из смертных невозможно»[2].

Масоны, идя по стопам Беме и Пордеджа, писали и собственные оригинальные тексты о Софии. Неизданное сочинение Елагина, посвященное Премудрости, я цитировала выше. Благодаря Павлу Флоренскому бо-

[1] *Елагин И.П.* Учение древнего любомудрия и богомудрия // *Новиков В.И.* Масонство и русская культура. С. 234. Любопытнейшее свидетельство творческого «вчувствования» в масонский концепт Бога Архитектора Вселенной и применения его непосредственно в качестве архитектурно-литургической программы мы находим у Витберга, вспоминающего о создании первого, неосуществленного, проекта храма Христа Спасителя. Это проект, над которым Витберг работал в 1813—1816 гг., предполагал три яруса с церковью в каждом. Темная и вытянутая нижняя соответствовала земной телесной жизни, крестообразная средняя относилась к миру душевному, хорошо освещенная круглая в плане верхняя церковь символически изображала мир духовный. Витберг описывает само нахождение идеи в результате некоего озарения: «...храм должен был быть тройственный, т.е. храм тела, храм души, храм духа... Эта тройственность везде: и в Божестве, и в природе, даже в мышлении... Долго мучась сей идеею, однажды внутреннее воззрение меня привело к следующему. Я вообразил себе Творца точкою. Назвав ее единицею, Богом, поставил циркуль и очертил круг, коего центр эта точка; эту периферию назвал множественностью — творением. Итак, я имел единицу и множественность, Творца и творение. Как эта точка может соединиться с периферией, наблюдая за черчением, я видел, что расходящиеся ножки циркуля делают прямую линию, коих бесконечное множество одной величины составляют круг и которые все, пересекаясь в центре, составляют кресты; и следственно, крестом соединяется с Творцом природа. Таким образом я получил три формы: линию, крест и круг, составляющие одну таинственную фигуру, совершенно успокоившую меня; и с этой минуты я постиг сию тайну. Я мгновенно решил воспользоваться сим открытием и мгновенно приспособить ее к храму... я нашел важность сих фигур и впоследствии у натурфилософов, которые из оных начал выводили ее важность» (Записки академика А.Л. Витберга, строителя храма Христа Спасителя в Москве // *Новиков В.И.* Масонство и русская культура. С. 254). Еще одна вариация на тему Премудрости-Чертежницы, занятой строительством храма... На этот раз в ее роли выступает творческое самосознание архитектора Витберга.

[2] Там же. С. 235. О посвящении Елагиным своего исторического сочинения Софии упоминалось выше.

лее известен другой текст, принадлежащий М. Сперанскому. Он, несомненно, стоит того, чтобы привести его здесь целиком.

«Подобно жене <т.е. Еве> сия первая жена была не сотворена и не рождена; но устроена (aedificata) отделением части собственного бытия Сына и сие есть первое и исконное отделение, первая жертва покорности, принесенная Отцу, первая жертва того умаления (exininationis), которое впоследствии доведено до самой смерти и смерти крестныя. Имя жене София. Она есть то знание, которое имеет Отец и Сын; но она есть созерцание их желания, зерцало, в коем слава их отражается. В отношении к отцу она есть дщерь его: ибо составляет часть его Сына. В отношении к Сыну по закону Отчей любви она есть сестра его. В отношении же к закону в воспроизведении она есть его невеста. В отношении же к будущим рождениям она есть мать всего вне Бога сущего; ибо сама она есть первое внешнее существо. Сын передал устроение закона бытия жене. Себе же оставил только закон любви. Подобно тому как Евва подобным сему уделением славы, бывшей первоначально в Адаме, получила право быти мати всем живущим на земли: так предвечная Евва подобным сему уделением небеснаго семени соделалась мати всех сущих на небеси. Но сии рожденные что суть? — боги; ибо во-первых семя их в начале есть божественное, а во-вторых самое семя сие было бы безплодно, если бы сила Сына, яко мужа, не осенила их мати яко жену. Таким образом возник мир духов первозданных — типы и образы всех грядущих созданий. И лик безплотных Ангелов возопил: “Слава в вышних Богу”, земли когда еще не было»[1].

Флоренский, комментируя этот отрывок, ограничился единственным замечанием: несмотря на его резко пантеистический характер и неправославное понимание «отдельных частей бытия Сына», общая идея не противоречит ни библейскому, ни святоотеческому учению[2].

Однако вступали в масонские ложи все-таки «*не для* приобретения *добродетелей*, которые можно найти через веру и гражданские узаконения, и *не для* снискания *премудрости*, которую можно найти в школах, но *для открытия* и предания потомству некоего важного *таинства*»[3].

Любомудрие тем не менее очень почиталось, и Елагин целых пять лет изучал древнюю мудрость. Т.В. Артемьева приводит список авторов, которых он штудирует: Ветхий и Новый Завет, Ориген, Евсевий, Иустин, Кирилл Александрийский, Григорий Назианзин, Василий Великий, Ио-

[1] Цит. по : *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. С. 332.

[2] См. : Там же.

[3] *Тукалевский Вл.* Из истории философских направлений в русском обществе XVIII в. // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. XXXIII. 1911. Май. С. 16.

анн Златоуст, Иоанн Дамаскин, преподобный Макарий, Пифагор, Анаксагор, Сократ, Эпиктет, Платон, Гермес Трисмегист, Орфей, Гомер, Зороастр, Диодор Сицилийский, Плутарх, Цицерон, Плиний, Дионисий Ареопагит, Григорий Палама, блаженный Августин, из новых англичане: Фладд, Пордедж, Рамзай, Гутчинсон, Дергам.

Подобный список, но теперь относящийся к штудиям Сперанского, приводит Ельчанинов[1]. Он сообщает, что Сперанский составил для Лопухина целый реестр сочинений, с просьбой их для него разыскать. В этом списке Иоанн Масон, Фома Кемпийский, Арндт, Рюисброк, Молинос, Таулер, Беме, Пордедж, Иоанн Креста, Арнольд, Фенелон, Эккартсхаузен, Штиллинг и др. Позже в круг интересов Сперанского входят Фихте и Шеллинг[2].

Любомудры, Чаадаев, славянофилы и Дама. Стремление к любомудрию запечатлелось и в названии известного кружка «архивных юношей». «Общество выступило под знаменем немецкого идеализма и решило выступить под ходовым в двадцатых годах термином “любомудрие”. Это — весьма старый термин, обычный в литературе XVIII, особенно у масонов и мистиков»[3] — поскольку настоящая мудрость доступна лишь одному Богу...

Сам термин «любомудрие», будучи простой калькой «философии», привился будущим любомудрам через их шеллингианствующих учителей. Вопрос о том, какое значение имело влияние одного из первых русских шеллингианцев, М.И. Давыдова, на его учеников, в частности В.Ф. Одоевского, исследован П.Н. Сакулиным. Сам Давыдов вместо «философии» всегда говорил «любомудрие». «Учение без Любомудрия подобно плаванию по незримому океану без компаса»[4]. Начинать философию надо «с изучения “состава мира внутренняго”, чтобы потом “обратиться к миру внешнему”»[5].

Вообще, из монографии Сакулина следует, что рассуждения о мудрости, премудрости, Sapientia и т.д. были постоянными темами заданий для

---

[1] См. : *Ельчанинов А.В.* Мистицизм М.М. Сперанского. Предисл. П.А. Флоренского // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 1. С. 115.

[2] Там же. С. 118. Очевидно, что круг чтения масонов александровского времени сильно модернизировался в сторону уменьшения античных и святоотеческих источников к мистикам XVII в. и католическим авторам. Любопытно сравнить эти списки с теми авторами, которых в начале 1910-х годов штудирует Булгаков, получая их сочинения от Флоренского. Об это ниже.

[3] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Т. 1. Ч. 1. М., 1913. С. 105.

[4] Цит. по : Там же. С. 34.

[5] Там же. С. 34–35.

студенческих работ, т.е. «трафаретными формами, шаблонными мыслями», как характеризует Сакулин ранние сочинения Одоевского[1]. В пример можно привести упоминаемый Сакулиным перевод сочинения Иоанна Дамаскина, сделанный Одоевским и напечатанный в «Вестнике Европы» в 1821 году. Текст имеет заглавие «Премудрость и благость Божия в отношении к человеку». «В доказательство премудрости и благости Божией по отношению к человеку приводится строение человеческого тела, созданного из ничтожного брения. По порядку рассматриваются глаза, ресницы, брови, мозг и голова, сердце, ногти и пальцы. В заключение говорится: “Самыя ногти наши и видом, и веществом, и положением своим являют премудрость Зиждителя. Надлежало бы сказать теперь, какая была цель при сотворении перстов наших не равными; но уже из всего много сказанного для верующих очевидна премудрость Божия”»[2].

Итак, «из окон пансиона Одоевский уже видел храм любомудрия, где в числе богов находился и Шеллинг»[3] и «школа довела кн. Одоевского до порога любомудрия»[4]. В университете же профессор шеллингианец М.Г. Павлов продолжил тему: «Для умозрителя природа есть “Гиероглиф, начертанный Высочайшею Премудростию, которого он силится постигнуть значение”»[5].

Вслед за Шеллингом любомудры считали искусство тем «замковым камнем», который способен сомкнуть разрозненные части знания и культуры. Так, Мельгунов в письме к Одоевскому говорит о необходимости «сочетать Музыку с Поэзией и Наукой, и обратно — упитать Гармонией и Религией жизнь нашу, горестями преисполненную, стремясь вместе утучнить ими безплодную степь, недрам которой предана в наш век священная Мудрость»[6].

Для Одоевского таким искусством действительно была и оставалась музыка. В начале главы «Цецилия» «Русских ночей» Фауст, Виктор и Ростислав читают некий отрывок, по сути — предсмертную записку. «Цецилии» предшествует новелла «Последнее самоубийство», где автор послания впадает в состояние крайнего отчаяния, но, «к счастию, он не остался в этом неестественном состоянии души». Глубокое «воздействие религи-

[1] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Т. 1. Ч. 1. С. 89.

[2] Там же. С. 79.

[3] Там же. С. 98.

[4] Там же. С. 103.

[5] Там же. С. 118.

[6] Там же. С. 317.

озного чувства» подвигло его к «библейским выражениям» — вероятно, перед смертью он читал соответствующий текст.

«Не нашел он того, чего искал, и то, от чего он скрывался, — растопило хладные своды его темницы. Здесь скорбь создала ему дом; осветила его взором отчаяния, населила его неслышимым воплем, стыдливой слезою и безумным смехом; ум и сердце раздрала на части и заклала их на своем жертвеннике; чашу жизни переполнила желчью»[1].

Несчастный взывает: «Где же ты, премудрость? Где семь столпов твоих? Где твоя трапеза? Где царственное слово? Где рабы твои, посланные на высокое делание? Так печальна жизнь наша, нет исцеления и гробы безмолвны? Случайно родимся мы, проживем и будем как не бывали? дымом разойдется душа человека и теплое слово погаснет, как ветром занесенная искра? и имя наше забвенно будет во время, и никто не воспомнит дел наших? и жизнь наша — след облака? распадется она, как туман, лучами солнца отягченный? и не отворится скиния свидания, и никто не снимет печати? Кто же успокоит стон мой? Кто даст разум сердцу? Кто даст слово духу?»[2]

Между тем храм истинной мудрости совсем рядом, но он за железной решеткой: Там, «в храме, посвященном св. Цецилии, все ликовало; лучи заходящего солнца огненным водометом лились на образ покровительницы гармонии, звучали ее золотые органы и, полные любви, звуки радужными кругами разносились по храму: как хотел бы несчастный вглядеться в это сияние, вслушаться в эти звуки, перелить в них душу свою, договорить их недоконченные слова, — но до него доходили лишь неясный отблеск и смешанный отголосок. Этот отблеск, эти отголоски говорили о чем-то душе его, о чем-то — для чего не находил он слов человеческих. Он верил, что за голубым отблеском есть сияние, что за неясным отголоском есть гармония; и будет время, мечтал он, — и до меня достигнет сияние Цецилии, и сердце мое изойдет на ее звуки, — отдохнет измученный ум в светлом небе очей ее, и я познаю наслаждение слезами веры выплакать свою душу... Меж тем жизнь его вытекала капля за каплею, и в каждой капле были яд и горечь! ...

— Далее, действительно, нельзя ничего разобрать, — сказал Фауст...

— Довольно и этого, — насмешливо заметил Виктор.

— Ужасно! ужасно! — проговорил Ростислав»[3].

---

[1] *Одоевский В.Ф.* Русские ночи, или О необходимости новой науки и нового искусства // Одоевский В.Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 94.

[2] Там же. С. 91.

[3] Там же. С. 94–95

Размышления героев переключаются на социальный план, они обсуждают теорию Мальтуса, а следом за «Цецилией» следует новелла «Город без имени», где рассказчик рисует картину «практического применения теории другого логического философа[1], которого умозаключения, наравне с Мальтусовыми, имели честь образовать так называемую политическую экономию нашего времени»[2]. Идеальное общество, построенное на основании этой теории, вначале процветает за счет притеснения и грабежа соседей. Но в итоге для всех все заканчивается разрухой и гибелью. Храм Премудрости-Цецилии, таким образом, это единственная антитеза человеческому безумию, ведущему мир к катастрофе.

Сюжет мистической новеллы Одоевского «Косморама» построен на идее двоемирия. Косморама — игрушка, подаренная герою в детстве. Случайно прикоснувшись к начертанным на ней иероглифам, он начинает жить в двух мирах. Двойники реальных людей из косморамы имеют над ними таинственную власть. Эта двойная жизнь приводит героя к катастрофе. Он мечтает о счастье с любимой им графиней Элизой, что становится возможным после смерти ее мужа. Однако мертвец воскресает и губит Элизу в пламени пожара. Героя спасает явившееся в огне «белое видение». Это мистический двойник его родственницы Софьи.

Софья — молчаливая и странная девушка. Сначала она кажется герою глуповатой, но постепенно он понимает, что Софья вовсе не так проста, как ему представляется. Об этом свидетельствуют и те понравившиеся ей места, которые она отмечает в книгах (например, у Шекспира «Да, друг Горацио, много в сем мире такого, что и не снилось нашим мудрецам»), и та сказка, которую он находит в ее альбоме, и ее совершенно необычные замечания о смерти, любви, вере и т.д.

Современный автор считает, что в образе Софьи Одоевский изобразил масонский идеал человека: «Исследователи Одоевского единодушно признают особое значение Софьи в идейной структуре повести. Этот образ вырастает из прочитанной Одоевским мистической литературы, и к ней же ведет самое имя — “София”, “Премудрость”. Высшая мудрость просвечивает сквозь наивность, тривиальность суждений, иной раз даже глупость Софьи; на ценностной шкале повести она оказывается даже выше образованности и интеллектуализма Владимира Андреевича. Но самый тип ее поведения нет надобности искать у философских мистиков. Он предопределен этическим и религиозным кодексом масонов, очень близким к кодексу ортодоксального христианства. Чтобы убедиться

[1] Речь идет о Бентаме. Колония поселенцев, воплощающих в жизнь его теорию, соответсвенно, Бентамия.

[2] *Одоевский В.Ф.* Русские ночи... С. 96.

в этом, небесполезно соотнести его хотя бы с масонскими сочинениями И.В. Лопухина»[1].

Об этом же свидетельствует и вышеупомянутая сказка. Как сообщает В.Э. Вацуро, она перенесена в «Косморама» из «Божественной Истинной Метафизики» Пордеджа, на что есть прямое указание в рукописях Одоевского.

Сказка представляет собой парафраз платоновского мифа о пещере, своеобразно соединенного с евангельской притчей о богаче и Лазаре. Богач и бедняк живут в пещере. «Ни один из них не видал еще солнца, но каждый о нем имел свое понятие. Бедняк воображал, что солнце — великая и знатная особа, которая всем оказывает милости... бедняк был твердо уверен, что солнце сжалится над его положением и поможет ему». Богач решает, что «благоразумнее обойтись без солнца, потому что у него в пещере есть камин, который греет, и свеча, которая светит; к тому же, тщательно собирая и записывая все слышанные рассказы, он скоро уверился, что в них много преувеличенного и что он сам гораздо лучшее имеет понятие о солнце, нежели те, которые его видели». Бедняк же «не пощадил труда и выбрался из пещеры и, когда он дохнул чистым воздухом, когда увидел красоту неба, когда почувствовал теплоту солнца, тогда забыл, какое ложное о нем имел понятие, забыл прежний холод и нужду, а, падши на колени, лишь благодарил Бога за такое непонятное ему прежде наслаждение. Другой остался в смрадной пещере, перед тусклой свечою и еще смеялся над своим прежним товарищем!»[2]

Софья жертвует собой, спасая героя из адского пламени. В посюстороннем же мире она умирает от какой-то неведомой болезни: все тело ее как будто обожжено.

Исследователь продолжает: «Это “огненное крещение”, совлекающее “одежды ветхие” и облекающее посвященного “в новую ризу чистоты и непорочности”. Пройти “огненное крещение” в символическом языке масонов есть “сочетаться Духовным Браком с Небесною Девою”. И конечно же, у Одоевского акт спасения Владимира Софьей из адского пламени имеет коннотацию брака. Сцену явления в косморамe, может быть, следует читать как искаженное призмой “второго мира” помышление о плотском соединении; сцену жертвенной гибели Со-

[1] *Вацуро В.Э.* Заметки на полях «Косморамы» В.Ф. Одоевского // Slavic Almanach: The South African Year Book for Slavic, Central and East European Studies. 1999. Vol. 5. № 7/8. P. 88.

[2] *Одоевский В.Ф.* Косморама // Косморама : Фантастические повести первой половины XIX в. Т. 6. М., 1997. С. 146.

фьи — как апофеоз духовного брака, уничтожающий личное “Я” в самых своих истоках»[1].

Предсмертная записка Софьи содержит «слова из какой-то нравоучительной книжки: “Высшая любовь — страдать за другого...” <...> “Все свершилось... жертва принесена: не жалей обо мне — я счастлива!”»

Как считает В.Э. Вацуро, «это то самое “охотное страдание”, о котором говорит и Лопухин, и даже описание последних часов Софии находит себе соответствие в лопухинском каноне. “Если бы вы видели, с каким терпением она сносила свои терзания, обо всех спрашивала, всем занималась... Право, настоящий ангел, хотя и была немножко простовата”, — говорит доктор Бин. Ср. у Лопухина: тот, кто может получить таинство, должен уметь “терпеливо сносить, и не помогая себе, жесточайшую боль; и быть в готовности назавтра умереть без роптания”»[2].

Итак, «весь этот комплекс этико-религиозных идей тесно связан с масонской концепцией смерти. Смерть — это наказание, посланное человечеству за первородный грех, но она же — и последнее испытание, и путь к перерождению и возрождению»[3].

Учитывая все вышеизложенное, можно сделать вывод, что любомудр Одоевский даже в позднем творчестве, несмотря на всю свою остросовременную стилистику и многочисленные урбанистические и технократические мотивы, был еще очень сильно связан с идеосферой предшествующего века. В то же время выходец из кружка любомудров и основатель нового идейного течения, славянофильства, И. Киреевский очень ясно обозначил границу эпох, заявив о наступлении, на смену Просвещению, совсем нового исторического состояния — *современности*[4]. Отсюда и разница тем и стиля мысли любомудров и славянофилов.

Другой лидер кружка любомудров, Дмитрий Веневитинов, видимо, тоже не был чужд софийных интересов. Обстоятельства личной жизни (безнадежная любовь к Зинаиде Волконской) вдохновили его на создание стихотворений («Элегия», «К моей богине»), от которых генеалогическая линия ведет прямо к образам Вечной женственности в творчестве Лермонтова. А романтическо-шеллингианские интенции его творчества ярко сказались в философской прозе.

Сказка Веневитинова «13 августа» посвящена сестре Сонюшке, родившейся в этот день. Она выведена здесь под именем Плениры, которой

---

[1] *Вацуро В. Э.* София: Заметки на полях «Косморамы». С. 165.

[2] Там же. С. 164.

[3] Там же.

[4] См. : *Киреевский И.В.* Девятнадцатый век // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. М., 1989. С. 5—20, 303—320.

«три жительницы небесные» приносят дары: арфу, зеркало, прозрачное белое покрывало — соответственно символы гармонии, истины и целомудрия. Облик всех трех небесных дев софиен в высшей степени, а описание второй просто отсылает к «каноническим» образцам. Она, казалось, «сосредоточила в себе все лучи небесных светил. Сквозь тонкую, прозрачную одежду слабые очи смертных не дерзали взирать на пламенный цвет ее тела; все черты лица ее горели огнем, незнакомым для нас, огнем истины. В величественном, быстром и смелом полете своем она, казалось, зажгла Вселенную, и яркий свет, разливающийся от нее во все стороны, ослеплял взор. Она держала зеркало, в котором все предметы отражались так же верно, как в сердце еще чистом»[1].

Играя на арфе и смотрясь в зеркало, Пленира упивается собственной красотой, но третья богиня преподает ей урок, предписывая всегда помнить о покрывале скромности. После чего Пленира-София, всегда помня завет богини, играет на арфе, смотрится в зеркало и остается довольной собой, т.е., надо полагать, входит в полноту бытия, становясь самой собой[2].

Три сестры-богини появляются и в эссе «Скульптура, живопись и музыка». Они, «сопутницы» «тайного божества», объявляют смертному, с которым ведут диалог, что «все трое царствуют во Вселенной», но венец бессмертной славы принадлежит не им: «Весь мир — престол нашей матери. Ее изображал и мрамор и холст на земле; ее прославляли лиры песнопевцев; но она останется недосягаемою для чувств смертного; наша мать — поэзия; вечность ее слава; Вселенная — ее изображение»[3].

Наконец, к софийному мотиву в творчестве Веневитинова я рискну отнести следующее. Два его философских письма обращены к даме — «графине NN», в действительности княжне А.И. Трубецкой. Первое из них посвящено обоснованию философии как науки наук, познания самого познания: автор напоминает своему адресату, что она сама потребовала от него «развития философских понятий» и тем самым сделала «первый шаг ко храму богини, которая более всех прочих таится от взоров смертных»[4]. Заканчивается же письмо советом читать «божественного Платона», которому «предназначено было представить в древнем мире самое

---

[1] *Веневитинов Д.В.* 13 августа // Веневитинов Д.В. Избранное. М., 1956. С. 132.

[2] Становясь тем самым из Плениры *Плеромой*.

[3] *Веневитинов Д.В.* Скульптура, живопись и музыка // Веневитинов Д.В. Избранное. С. 140.

[4] *Веневитинов Д.В.* Письма к графине NN // Веневитинов Д.В. Избранное. С. 226.

полное развитие философии и положить твердое основание, на котором в сии последние времена воздвигнули непоколебимый, великолепный храм богини»[1].

В последней фразе Веневитинов, несомненно, имеет в виду Шеллинга (во втором письме излагаются основные положения его «Системы трансцендентального идеализма»). Но нас сейчас интересует другое, а именно — дама в качестве адресата писем философа. Когда в «Философических письмах» Чаадаев обращается к некой «Сударыне»[2] — неважно, была ли госпожа Панова реальным адресатом или нет, — он уже следует некоторой сложившейся традиции. Она, впрочем, началась не с Веневитинова. Здесь можно вспомнить и переписку Екатерины и других царствующих особ женского пола с философами современниками, но традиция диалога философа и «госпожи» намного древнее. При этом типологически диалог мыслителя с царицей или королевой задает иную диспозицию отношений, нежели диалог с «простой» дамой. Отличается он и от писем к другу (пусть даже и мертвому, как Письма «Столпа» Флоренского). Дама как адресат для философа очень важна — поскольку их отношения априори неравнозначны. С дамой невозможна полемика, как, например, с другом. Одна из сторон неизбежно будет внимать, другая — транслировать мудрость, как правило, по просьбе внимающей. Молчаливым участником такого разговора необязательно, кстати сказать, должна быть непременно дама, но тогда она уже не простая «дама», но *Госпожа*, и внимает уже философ. Так Сократ почтительно внимал Диотиме, а не она ему, так Боэция в тюрьме утешила Философия. Так Владимир Соловьев внимал своей «подруге вечной», но когда в переписку с ним вступила реальная Анна Николаевна Шмидт, претендующая на некое высшее знание, эффект был близким к конфузу[3].

Указанная диспозиция дает одной из сторон право считать себя носителем и транслятором мудрости, другой же чувствовать себя ее благодарной восприемницей. В диалоге философа и царственной женщины их позиции, вроде бы уравновешиваются: слабость женщины компенсируется ее властью, подданничество же философа компенсируется его умом. Но это лишь видимость равенства, и философ лишь делает вид, что внимает, как язвительно-льстиво это делали Вольтер и Дидро в диалоге с Екатериной, за глаза называя русскую императрицу «настоящим деспотом», или

---

[1] *Веневитинов Д.В.* Письма к графине NN. С. 231.

[2] В журнале «Телескоп» злополучная публикация называлась «Философическия письма к Г-же ***. Письмо первое».

[3] И она же некоторое время была «дамой» (конечно, не дамой сердца!) С.Н. Булгакова, причем внимал философ. Об этом ниже.

Лейбниц, о котором Гегель в «Истории философии» написал, что к своей «Теодицее» он относился несерьезно, создавая ее для царственных профанов (королева София-Шарлотта).

Линию «писем к даме» подхватывает Хомяков — как раз в связи с Чаадаевым. Статью «Несколько слов о философическом письме (напечатанном в 15 книжке "Телескопа")» Хомяков адресует «г-же Н». Является ли она женой Хомякова Е.М. Языковой или нет, но здесь диспозиция «философ — дама» выглядит следующим образом. Эта дама *выше* того, чтобы полемизировать с огорчившим ее письмом (в принципе адресованным, в лице чаадаевской дамы, вообще ко всем дамам): «Успокойся, мой друг, эта статья написана не для тебя». В даме Хомякова идеал философии уже осуществился: «всякое преобразование твоего сердца и твоей души было бы зло». Поэтому ей нет смысла снисходить к метаниям мужчин-философов: «Ты родилась уже истинною христианкой, практическим существом той теории, которую излагает сочинитель... Ты давно поняла то единство духа, которое со временем должно возобладать над всем человечеством; ты издавна уже помощница его... ибо избранной тобой путь есть стезя... по которой, со временем, должно пойти все человечество»[1].

В самом деле, ведь не Панова же, к которой письма были адресованы, вступила в публичную полемику с Чаадаевым, а Пушкин и Хомяков. Последний опровергает «ничтождество», приписываемое Чаадаевым России. «От добровольного соединения Греции и Севера родилась Русь... Русь — одна наследница Греции, у Рима много было наследников»[2]. Россия — носительница вселенской Церкви, и этим определяется ее миссия в мире как продолжательницы дела Византии.

Социальный мистицизм, который свойствен и Чаадаеву и славянофилам, делает их учения софийными, поскольку и у того, и у этих основная идея — «водворение Царства Божия на земле», т.е. устроение всего общества как Тела Христова. Хотя, конечно, славянофилы не заходили так далеко в хилиастических устремлениях, как Чаадаев (особенно в последнем письме). Они хотели лишь воцерковления общества, без претензий на полное преображение реальности. И все же, несомненно, софийны — при отсутствии специальной идеи Софии — и учения славянофилов о соборности, цельном знании, верующем разуме. Гершензон цитирует письмо П.В. Киреевского, написанное в первые дни Крымской войны — оно и вообще вовсе не чуждо софийно-мистических мотивов: «...как бы ни было велико торжество зла и горя, а все же не одно оно в Божием

[1] *Хомяков А.С.* Несколько слов о философическом письме // Хомяков А.С. Сочинения : В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 449.

[2] Там же. С. 452.

мире. Между тем отвычка от радости может сделать душу человеческую и не способною к радости... Эта мысль меня особенно поразила в Светлое Воскресенье, когда пели: Се день, его же сотворил Господь, а церковь все-таки полна была будничными физиономиями. Дай-то Бог, чтобы магический звук Софийского колокола снял эту кору с нашего сердца»[1].

Гершензон, структурируя мистическое ядро философии И. Киреевского, писал, что у Киреевского душевная жизнь человека есть некий срединный волевой орган, стягивающий сферу надсознательного и чувственного, «от элементарного чувствования до убеждения веры», и она и есть в человеке «единственно-существенное, единственно-космическое или Божественное»[2].

Следуя мысли славянофилов, можно сделать вывод: чем в человеке является этот орган, тем русский народ является в мире. Он — сердце Европы, единственный народ, который способен господствовать над политическими и умственными крайностями. Русский народ и есть София, могли бы сказать славянофилы, если бы им была свойственна эта лексика[3].

Однако славянофилы и их эпигоны в целом интерес к специально софийным сюжетам не проявляли, исключая, пожалуй, лишь их историософский вектор, в связи с византийским преемством и неувядающей мечтой восстановления креста над куполом Софии Константинопольской, — т.е. в контексте проекции в XIX век той богословско-политической утопии, о которой говорилось выше[4]. Она сказалась, например, в

[1] *Гершензон М.О.* Грибоедовская Москва. П.Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989. С. 352.

[2] Там же. С. 290—314.

[3] Хотя ранняя проза Киреевского не менее «софийна», чем у Одоевского и Веневитинова, но я эту тему не рассматриваю, поскольку не она все же определяет творческое лицо. См. его сказку «Опал», где царю является «девица», «Музыка Солнца» «...в одежде из солнечных лучей, в венце из ярких звезд, опоясанная радугой». Он хочет настигнуть ее, она же ускользает, меняя свой облик: «...как будто Грация обратилась в Молнию.... Как будто обернулась в Грацию» (*Киреевский И.В.* Опал. Волшебная сказка // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. С. 271). См. также : «Отрывок из романа: Две жизни», где Киреевский рисует портрет «одаренной самыми счастливыми способностями и красотою не общей», «одной из самых замечательных девушек в самых образованных землях». Имя этой девушки, конечно, София (Софья Вельская) (Там же. С. 356).

[4] Замечу здесь, что утопия в письмах «4338-й год», написанных, по замыслу Одоевского, за год до гибели человечества, от имени Ипполита Цунглева, студента Главной Пекинской школы, к Лингину, студенту той же школы, открывается посланием от 27 декабря 4337 года из Константинополя: «Пишу к тебе несколько

творчестве Тютчева[1] и Леонтьева, но если у первого, кроме того, вполне можно усмотреть поэтическую идею Софии как Вечной Женственности, то Леонтьев подобным настроениям совершенно чужд.

Оставляя за пределами этой книги всевозможные спекуляции на тему софийности героинь Пушкина, С.Т. Аксакова, Тургенева, Гончарова, Достоевского[2], отмечу лишь предпринятую М. Вайскопфом интересную попытку рассмотреть творчество Гоголя как своеобразное преломление гностического мифа — в «Мертвых душах» типы героев представлены исследователем как стадии падения Софии[3].

Напомню также, что благодаря классическим статьям Вл. Соловьева[4] и Вяч. Иванова[5] к поэтам — певцам Вечной Женственности в русской культуре причислены Полонский и Лермонтов.

Думаю, что уже всего написанного выше достаточно, для того чтобы представлять себе все разнообразие софиологических концепций, идей, образов, тем, мотивов и влияний, воспринятых русской философской культурой к тому времени, когда Владимир Соловьев приступил к первой попытке их синтеза в своем философско-поэтическом творчестве.

Софиология и духовно-академическая традиция. Не имея возможности заниматься исследованием софиологии представителей духовно-академической философии, я, тем не менее, не могу совсем обойти эту тему в

слов, любезный друг, — с границы Северного Царства». Второе же письмо, начинающееся словами «наконец я в центре русского полушария и всемирного просвещения», послано из Санкт-Петербурга.

[1] Напомню его стихотворение «Пророчество»:

Не гул молвы прошел в народе,
Весть родилась не в нашем роде —
То древний глас, то свыше глас:
«Четвертый век уж на исходе,-
Свершится он — и грянет час!»

И своды древние Софии,
В возобновленной Византии,
Вновь осенят Христов алтарь.
Пади пред ним, о царь России, —
И встань как всеславянский царь!

[2] С любопытным, хотя и крайне предвзятым взглядом на эту тему можно познакомиться в уже упоминавшемся опусе П.А. Сапронова «Русская софиология и софийность».

[3] См. : *Вайскопф М.Я.* Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 2002.

[4] Она уже цитировалась выше в связи с Новалисом.

[5] См. : *Иванов Вяч.* Lermontov — Лермонтов // Иванов Вяч. Лики и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995.

силу того обстоятельства, что два мыслителя, связанные с академической традицией, но покинувшие ее — один ради светской профессорской карьеры, другой ради жизни свободного мыслителя, — вплотную подводят нас к Владимиру Соловьеву: один как его университетский учитель, другой — как дальний родственник. Речь идет о П.Д. Юркевиче и Г.С. Сковороде.

У Юркевича, правда, говорить о развитой софиологической концепции оснований нет. Отмечу лишь, что учение о сердце выпускника Киевской духовной академии имеет несомненные переклички с учением славянофилов о цельном разуме, а его статья «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», насыщено библейскими цитатами, в том числе и из книг Премудрости[1].

В отличие от Юркевича, в составе оригинального учения Сковороды — выходца из Киево-Могилянской академии, — самостоятельный софиологический раздел несомненно присутствует[2]. В части, посвященной иконографии Софии Премудрости, я уже касалась его концепции Σοφία πολυποικίλος. Она отражена и в «Разговоре о Премудрости», где идет диалог между Премудростью и Человеком:

Любезная сестра иль как тебе назвать?
Доброты всякой ты и стройности ты мать.
Скажи мне имя ты, скажи свое сама;
Ведь всяка без тебе дурна у нас дума.

Мудрость называет свои имена: она была Софией у греков, Минервою у римлян, христиане же называют ее Христом. К удивлению Человека, Мудрость живет «в других словах» и в варварских «хинских сторонах»:

Ведь без мене, друг мой, одной черте не быть!
И как же мне, скажи, меж хинцамы не жить.
Где ночь и день живет, где лето и весна,
Я правлю это всю с моим отцем одна.
Человек. Скажи ж, кто твой отец? Не гневайсь на глупца.
Мудростъ. Познай вперед меня, познаешь и отца[3].

О.В. Марченко справедливо замечает, что в булгаковском перечислении софиологических учений, которое он приводит в «Философии хозяйства», явно недостает имени Сковороды, «а ведь именно софиология

[1] См. : *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990.

[2] Новейшее и на сегодняшний день исчерпывающее исследование творчества украинского философа см. : *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков : Исследования и материалы. М., 2007.

[3] Цит. по : *Марченко.* С. 120–121. Цитаты даются в современной орфографии, но с сохранением оригинального правописания.

является темой, которая существенно роднит Г.С. Сковороду с вышеназванным рядом русских мыслителей, особенно если учесть, что учение о Софии-Премудрости Божией разработано украинским мыслителем достаточно подробно и в целом ряде аспектов имеет вполне оригинальную форму»[1].

Исследователь считает, что некоторые построения софиологии Сковороды типологически сходны с софиологией Булгакова в «Свете Невечернем». К подобным близким аналогиям он относит, например, сковородинскую концепцию «сродного (т.е. софийного) труда», сочетающегося с социальным учением Платона: «...работа ремесленника, мастера, софийна, ибо является внесением смысла в косный материал»[2]. Именно через понятие сродного труда, по мысли Марченко, софиология Сковороды разворачивается в сфере микрокосмоса и принимает наиболее оригинальные формы. «В человеке, помимо натуры "внешней", есть натура "внутренняя", предвечная *идея,* Божий о нем замысел, ноуменальная личность, софийность. Это и есть его *сродность,* или *сродный труд.* Социальная динамика индивидуума, самоцельное движение человека по социальной лестнице к вожделенному центру оказывается в сковородиновской концепции знаком негативного, неистинного существования. Позитивным является возрастание *внутрь,* осуществление индивидом божественного о себе замысла, *отрасли божественного Логоса,* внутреннего человека. Это происходит в форме какой-либо общественно-значимой деятельности, поднятой до уровня *мастерства.* Осуществляющий свою ноуменальную личность индивид, минуя всякие посредствующие инстанции, приобщается Софии, телу Христову, невидимой Церкви, всякая иерархия снимается. Именно здесь и "срабатывает" древнейшее значение слова σοφία из гомеровского текста о мудреце-плотнике»[3].

Другой оригинальной стороной концепции Сковороды О.В. Марченко считает «театральную софиологию». В ее рамках в концепции Сковороды — *два* «театра». «Первый — божественный замысел о сущем, София — "внутреннее человечество", — есть идеальный проект, заданность. Задача людей, стремящихся следовать божественному Сценарию и своей подлинной природе, заключается в познании самого себя, своей сродности-роли в *божественном Театре,* совершенном социуме»[4]. Однако христианский персонализм мыслителя, основанный на святоотеческом учении,

[1] Цит. по: *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков. С. 120.

[2] Там же. С. 129.

[3] Там же. С. 131.

[4] Там же. С. 147.

парадоксально встроенный «в античную конструкцию Theatrum mundi»[1], ведет, по мысли исследователя, к существенной трансформации как того, так и другого: «У Сковороды именно человек зачастую “играет” своей судьбой-софийностью-сродностью, ниспадая в призрачную красочность “маскарада”, вместо того, чтобы взрастить в душе зерно божественной Премудрости»[2].

Ставя вопрос о *лике* Софии у Сковороды, исследователь делает вывод: «Конечно, это не безличностный метафизический принцип — драматург, сценарист и постановщик вселенской драмы, как Единое у Плотина или Мировая Душа у Прокла. Но сказать, что у Софии в учении Сковороды — лик Христа, тоже не представляется возможным. Христос у Сковороды сам явно имеет черты актера. Софию украинского мыслителя, по-видимому, правильнее всего представлять как Бога-поэта, ритора, творящего из косного материала поэму мироздания. Этот творец имманентен творению...»[3]

Что касается софиологии представителей Московской духовной академии, о которой, впрочем, насколько мне известно, пока никаких исследований не существует, то о ней можно судить лишь по следующим замечаниям. Непримиримый оппонент софиологии Булгакова Флоровский в письме к нему говорит о «двух руслах софиесловия — церковном и гностическом»: «Есть два учения о Софии и даже — две Софии, точнее сказать — два образа Софии: истиный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились святые храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя, — вплоть до гностиков и Филона»[4].

Между тем А.Ф. Лосев, писавший, что было бы величайшей ошибкой игнорировать «каббалистически-гностическую и теософски-оккультную настроенность» Соловьева, делает, вопреки самому себе, неожиданный вывод: «со всеми этими философиями он резко расходился» и «в своем учении о Софии... не был ни каббалистом, ни учеником немецких идеалистов или мистиков, ни славянофилом, но был русским человеком, который свою глубоко продуманную и сердечно прочувствованную концепцию Софии если куда и возводил, то к родной, древнерусской старине, к иконописи и храмовой киевско-новгородской или старомосковской образности и символике»[5].

---

[1] Цит. по: *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX—XX веков. С. 147.

[2] Там же. С. 150.

[3] Там же. С. 153.

[4] *Пентковский А.М.* Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу // Символ. 1993. № 29. С. 205.

[5] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. С. 255.

Лосев также указал, что «некоторые данные о русских источниках софийного учения Владимира Соловьева можно найти в истории Московской духовной академии» и связал их с именами Ф.А. Голубинского, Н.И. Надеждина, Петра Гоманицкого и А.М. Бухарева. С.М. Соловьев и Флоренский также считали, что, что Софией Соловьев увлекся во время своего пребывания в Московской духовной академии. Мысль о том, что София вышла на широкую дорогу русской философии из духовной академии, разделяет и Н.К. Гаврюшин[1], при этом обвиняя Голубинского в масонстве, но не обременяя читателя цитированием источников. Впрочем, и В.В. Зеньковский, — правда, обходясь без обвинительного уклона, также считал Голубинского одним из предшественников, — правда, не только софиологии, а всей русской метафизики XX века. Находя в его учении о субстанциальном начале конечного бытия и «всеобщей силе жизни» лишь *приближение* к софиологической концепции мира, он добавляет, что Флоренский усматривал в Голубинском предтечу софиологии[2].

Что касается духовной атмосферы в Московской академии на рубеже веков — сохранились, в передаче В.В. Бибихина, устные рассказы Лосева о его беседах с бывшим ректором епископом Феодором (Поздеевским), по настоянию которого Флоренский убрал из своей диссертации главу «София» и некоторые другие части: «“Как Вы такого декадента и символиста, как Флоренский, поставили редактором “Богословского вестника”, — я спросил, — и дали ему заведовать кафедрой философии?” — “Все знаю. Символист, связи с Вячеславом Ивановым, с Белым... Но это почти единственный верующий человек во всей академии! ” — “Как так?” — “Судите сами. Богословие читает профессор Соколов, патрологию — Иван Васильевич Петров[3]. Психологию Иванцов. Настолько все захвачены наукой немецкой, тюбингенской, что начинают комментировать текст Священного писания — и разносят его до основания... Флоренский — один верующий из всех”. — “Да он же декадент и светский человек!” — “Да! Но вот лично я утвердил “Столп и утверждение истины” для защиты в качестве магистрской диссертации. Едва отстоял, ездил специально в Киев, добился принятия. И я его сознательно назначил на кафедру, потому что он единственный верующий человек в Академии”... Вот духовная академия накануне развала»[4].

---

[1] См. : *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии.

[2] См. : *Зеньковский В.В.* История русской философии. С. 109, а также примеч. 19а.

[3] Правильно «Попов». Речь идет о профессоре МДА И.В. Попове, здесь очевидная оговорка А.Ф. Лосева или ошибка В.В. Бибихина при записи рассказа.

[4] *Бибихин В.В.* Из рассказов А.Ф. Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 140. В этой связи интересным представляется тот факт, что ближайший друг

Все сказанное только подкрепляет хорошо известную мысль о том, что «мистицизм-гностицизм-символизм» Соловьева, Флоренского и других явился реакцией на тот стиль академической мысли, который воспринимался ими как засилье рационализма и позитивизма в богословской науке. Не этот ли факт, помимо общеславянофильской тенденции, подвиг Соловьева к критике этих направлений «западной философии» в ранний период творчества?

Н.К. Гаврюшин к «каббалистически-гностической и теософски-оккультной настроенности» Соловьева добавляет еще и «масонскую идеологию», а также «рефлекс католичества», идущий от схоластики[1].

Замечу, что каббалистика, гнозис, оккультизм, масонство и теософия — это не вполне одно и то же. Каждая из этих типологически неоднородных систем по-своему решает проблему субстанциальной связи Бога и мира. В самом общем и первом смысле гностические доктрины по сути являются дуалистическими, рассматривающими материю как принцип зла, в то время как классическая Каббала, напротив, является учением неоплатонического типа, с сильным эманативным оттенком. Да и вообще, невозможно и ненаучно, свалив в одну кучу Филона, Василида, Порджа и «подозрение о причастности Ф.А. Голубинского к масонству»[2], выудить из этого месива «Софии» (благо они разные!) «богословов-еретиков» Соловьева, Флоренского, Булгакова, а так же Блока, Белого и прочих.

Более продуктивную позицию занимает такой последовательный критик софиологии, как С.С. Хоружий. Констатируя, что первым опытом философского учения о Софии в России была метафизика Соловьева, он говорит о софиологических концепциях его последователей как о совершенно самостоятельных учениях, имеющих иные источники, и «об-

---

Андрея Белого А.С. Петровский, сделавший перевод «Авроры» Беме для издательства «Мусагет» (1914), учился в МДА вместе с Флоренским. Не следует, конечно, и абсолютизировать высказывание владыки Феодора, которое отражает во многом борьбу сил и богословских течений внутри академического сообщества. Упомянутый выше И.В. Попов, расстрелянный в 1938 г., ныне причислен к лику новомучеников.

[1] В доказательство своей мысли о том, что «именно на средневековом Западе, а не в Древней Руси следует искать корни софиологического древа, побегами коего явились учения Вл. С. Соловьева и о. Павла Флоренского» Гаврюшин приводит, помимо известного видения Боэция, тот факт, что в IX веке Алкуин, вдохновляемый Боэциевой схоластикой, посвятил Софии Премудрости храм в Йорке, и что в X веке Бовон составил в ее честь стихотворение (намного-де раньше Владимира Соловьева!).

[2] *Гаврюшин Н.К.* По следам рыцарей Софии. С. 108.

щее с Соловьевым тут исчерпывается минимумом неотделимых от Софии представлений»[1].

Вопрос о гностических корнях восприятия и интерпретации Софии Владимиром Соловьевым подробнейшим образом рассмотрен А.П. Козыревым, и я не буду на нем специально останавливаться[2]. Отмечу лишь вывод исследователя, что «миф соловьевской теогонии и космологии тяготеет скорее к античному мифу, чем к христианскому мифу Откровения. Иначе, как через этот миф, нельзя понять многие тексты Соловьева — нельзя понять "Софию", нельзя понять заключительные "Чтения о Богочеловечестве", где никакая философская логика не действует, где перед нами разворачиваются одна за одной мифологемы, а нам остается лишь вопрошать, каков их источник, догадываясь, что они суть плод некоего грандиозного синкретического действа, а не собственных фантазий философа»[3].

Вопрос же о каббалистических влияниях на Соловьева в рамках собственно научного исследования (а не «апологетики наоборот», как у некоторых упоминаемых выше авторов) впервые поставлен К. Бурмистровым. Он, в частности, говорит об эволюции отношения Соловьева к еврейской мистике. По его мнению, знакомство Соловьева с Каббалой началось с оккультно-теософской псевдокаббалистической литературы и стало несколько более адекватным в 1880-е годы. Однако в целом, делает вывод исследователь, «едва ли это новое знание оказало сколько-нибудь значимое влияние на его мировоззрение, поскольку в основе философских интуиций Соловьева по-прежнему лежал тот духовный опыт, который он получил в своей юности»[4].

Владимир Соловьев — о. Сергий Булгаков. В систематизирующих трудах о русской философии, принадлежащих первому поколению ее исследователей, Булгакову (часто в обобщенной группе «русских религиозных философов») всегда отводится место главного последователя Владимира Соловьева. Неизменно отмечая это влияние, долгое время мало кто обращался к его конкретным аспектам. Г. Флоровский указал на Религиозно-философское общество имени Владимира Соловьева как на форму организации группы религиозных философов, но считал, что соловьевс-

[1] *Хоружий С.С.* О философии священника Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины». С. XI.

[2] См. : *Козырев А. П.* Соловьев и гностики.

[3] *Козырев А.П.* Гностические влияния в философии Владимира Соловьева. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 1996. С. 53.

[4] *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и Каббала: К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год / Под. ред. М.А. Колерова. М., 1998. С. 104.

кой традиции вернее всех держался Е.Н. Трубецкой и что только двое — Флоренский и Булгаков — пришли впоследствии к богословским темам[1]. Э.Л. Радлов, напротив, влияние Соловьева видел в философии истории Булгакова[2]. Это неоспоримо, по крайней мере, для «Трех разговоров» и философских диалогов Булгакова — здесь он является прямым продолжателем Соловьева уже на уровне жанра.

Н.О. Лосский полагал, что Булгаков в концепции самораздвоения абсолютного исходил из соловьевской метафизики всеединства (отметив предварительно, что недостатки философской системы Соловьева перешли к его последователям)[3]. Показательно, что, ничего не говоря о влиянии Флоренского на Булгакова, Лосский очерк о Флоренском предпослал очерку о Булгакове. Это же сделал и Зеньковский объединивший Булгакова и Флоренского в главе «Метафизика всеединства» своей «Истории русской философии». Зеньковский, для которого очень важно само понятие и принцип системы, отмечал, что влияние Соловьева сказалось в первую очередь в восприятии Булгаковым синтетического замысла своего предшественника, идеи соединения «христианских начал с данными философии и науки». Другим важным моментом он считает их стилистическую близость, находя, что Булгаков порой философствует прямо в духе Соловьева. Зеньковский ставит Булгакова третьим после Соловьева и Флоренского — из тех, кто усвоил Всеединству имя «София». Он говорит о настоящей зачарованности Булгакова образом соловьевской Софии, о гипнотическом влиянии на него Флоренского...

А.Ф. Лосев также отнес Булгакова к ряду мыслителей, увлекшихся поначалу мистической стороной философии Соловьева, но в «Свете Невечернем» оказавшегося под гораздо более сильным влиянием Флоренского[4]. Похожий вывод делает А.Л. Доброхотов, выделяя в развитии софиологии Булгакова три периода: сначала она разрабатывается под влиянием Соловьева, затем — Флоренского и, наконец, в последний период Булгаков «вполне оригинально и на свой лад осуществляет синтез богословия и философской традиции всеединства»[5].

---

[1] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 492—493.

[2] *Радлов Э.Л.* Очерк развития русской философии // Русская философия: Очерки истории / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Свердловск, 1991. С. 194.

[3] *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 236.

[4] *Лосев А.Ф.* Русская философия // Русская философия: Очерки истории. С. 144—145.

[5] *Доброхотов А.Л.* Сергей Николаевич Булгаков // Русские философы. Антология. М., 1993. С. 74.

В своей книге о Владимире Соловьеве Лосев посвятил отношению Булгакова к соловьевскому наследию отдельный параграф. Большая часть этого небольшого раздела излагает историю Соловьева и А.Н. Шмидт и ее оценку Булгаковым. В числе сочинений, написанных под соловьевским влиянием, Лосев называет «Тихие думы», «Свет Невечерний» и «ценную статью» «Природа в философии Вл. Соловьева», прибавив к этому краткую библиографию булгаковских статей о философии Соловьева. Большую ценность «для точного анализа философии Вл. Соловьева» Лосев видит в том, как Булгаков излагает «“бесполую” Софию у Беме в сравнении с мистической эротикой Каббалы»[1]. Он полагает, что основная «соловьевская» интуиция софиологии Булгакова связана с понятием о «святости материи». Ее Соловьев «пророчески прозрел» у Достоевского, а Булгаков увидел и воспринял от Соловьева как «религиозный материализм» и обоснование «святости телесной». Лосев замечает, что именно Булгаков обратил внимание на «небывало высокую оценку материи» в философской системе Соловьева — в ней «не только Бог нисходит в низшую и грешную материю, но и сама материя способна возвыситься до воплощения Божества»[2].

Говоря о влиянии метафизики Соловьева на Булгакова, невозможно пройти мимо одного важного обстоятельства. Если рассматривать софиологию Владимира Соловьева собственно как учение о Софии, то объектом нашего внимания должен быть не в последнюю очередь тот соловьевский теогонический и космогонический миф, набросок которого он изложил в раннем незаконченном трактате «София». Это сочинение впервые было доведено до сведения читателей лишь в 1977 году в пересказе С.М. Соловьева[3] (через сто лет после написания), годом позже появилась его публикация на французском языке, а в русском переводе, в сопровождении солидного научного комментария, оно было опубликовано А.П. Козыревым в начале 1990-х годов[4]. Ни Булгаков, ни его современники этого самого гностического произведения Соловьева не знали,

[1] *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев и его время. С. 594.

[2] Там же. С. 596.

[3] См. : *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997.

[4] См. : *Соловьев В.С.* София. Начала вселенского учения // Логос. 1992. № 2. С. 171–198; София. Первая триада. Первые начала (Каир, Февраль 1876) // Логос. 1994. № 4. С. 274–296; София. Второй диалог. Космический и исторический процесс // Логос. 1996. № 7. С. 145–167. Подг. текста, пер. с фр. и примеч. А.П. Козырева. См.: *Boulgakov Serge, père.* La Sagesse de Dieu. Résumé de Sophiologie. Lausanne. L'Age d'Homme. 1983. Цит. по : *Козырев А.П.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). С. 200–201.

а кроме того, Булгаков, назвавший Соловьева своим «философским путеводителем ко Христу» на переходе «от марксизма к идеализму» и даже «далее православию», не только не имел в виду Соловьева-гностика, но прямо указывал, что никогда «не разделял его гностических уклонов»[1]. Это отношение он фиксирует и в уже упомянутом наброске, отмечая соловьевскую «нездоровую гностику»[2]. В «Агнце Божием» Булгаков вновь (в сноске) подчеркивает свое отношение к Соловьеву-гностику — он считает, что свою гениальную мысль: «София есть предвечное Человечество» — Владимир Соловьев «замутил и извратил гностическими образами» (*1933; 144, примеч. 2.*)

Соловьевское влияние и даже прямое преемство у Булгакова мы больше всего обнаруживаем в области, не имеющей прямого отношения к его же софиологии, — это философия истории, теория (и практика!) христианской политики и филокатоличество, под которое Булгаков подпал на рубеже 1920-х годов, следствием чего явился его временный отход от Софии.

Короче говоря, влияние Соловьева на Булгакова невозможно прямо рассматривать как влияние «софиологии на софиологию», хотя в то же время не приходится сомневаться, что именно Соловьев, а не кто-то другой повернул к Софии целое поколение деятелей русской культуры — и Булгакова в их числе. Я уже говорила о том, что всерьез к Софии Булгаков впервые обращается в «Философии хозяйства», вполне «по-соловьевски» сталкивая «трансцендентальный субъект познания» и Премудрость Притчей Соломоновых (Огюст Конт перед иконой Софии Премудрости Новгородской!).

В соловьевских «Философских началах цельного знания» и «Чтениях о Богочеловечестве» можно выделить следующие элементы, которые, как мы увидим далее, так или иначе отразились в булгаковской софийной онтологии.

Соловьев, разделяя сущее и бытие, первое полагает как абсолютное начало (безусловную единицу), обладающее всей множественностью бытия. В качестве содержания или материи познания сущее-первоначало являет собой антиномию[3]:

---

[1] См. : *Boulgakov Serge, père.* La Sagesse de Dieu. Résumé de Sophiologie. Lausanne. L'Age d'Homme. 1983. Цит. по : *Козырев А.П.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). С. 200—201.

[2] Там же. С. 216.

[3] *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. : В 2 т. Т. 1. С. 221.

— абсолютное первоначало безусловно непознаваемо, поскольку оно никогда не может стать само материальным содержанием познания, то есть бытием	— абсолютное первоначало безусловно и исключительно познаваемо, поскольку оно одно есть сущий предмет познания

Антиномичность — и как метод, и как элемент онтологии — в целом характерна и для Булгакова, однако кроме Соловьева ее источником является намного более широкий круг философских течений, включающий не только кантовский антиномизм (в чем Булгакова упрекали едва ли не так же часто, как и в гностицизме, но с большим основанием), но и апофатическую антиномичность святоотеческой мысли.

У Соловьева единое истинно-сущее есть субстанция всего, оно есть «первоначальная субстанция и нас самих», «наша собственная основа», поскольку «все, что есть, есть единое», бытие есть только «поверхность» истинно-сущего или абсолютного единства. Познание, возвышаясь над бытием, не просто «чувствует его как свою непосредственную субстанцию», но и становится ею[1]. Отсюда исходит соловьевская катафатика — как идея проницаемости содержания абсолютного для идеальной интуиции. Фактически это тождество бытия и познания: все определения, образующие содержание сущего, логически вытекают из самого понятия абсолютного первоначала или сущего. Это λόγος — «абсолютный prius всякого бытия и познания», в котором заложена сама возможность бытия и познания[2].

Абсолютное есть «ничто и все», ἓν καί πᾶν, «эн-соф каббалистов»[3], начало бытия. Абсолютное есть безусловное единое, положительное ничто, и оно же есть непосредственная потенция бытия или первая материя. Материя же не есть сущее, но его *другое* и принадлежит ему как его сила[4]. В отличие от сущего, «она есть чистая возможность или потенция бытия», ‘υλή или μή ὄν[5]. Итак, есть два полюса абсолютного (концепт, идущий от Шеллинга и усвоенный Булгаковым в «Свете Невечернем»). Первый — «само абсолютное как такое, положительное ничто (эн-соф)». Второй — «сущность или prima materia абсолютного», которая не есть отличная от

[1] См. : *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. С. 222.
[2] Там же. С. 226.
[3] Там же. С. 234.
[4] См. : там же. С. 245.
[5] См. : там же. С. 247.

абсолютного субстанция, но само абсолютное, «утвердившееся как такое через утверждение своего противоположного»[1].

Второй полюс или центр абсолютно сущего, в отличие от первого — абсолютно простого единого, обладает у Соловьева некоторой двусмысленностью и весьма многообразен. Он, с одной стороны, есть собственная сущность абсолютного первоначала, но как сила и мощь абсолютного становится ближайшей к нему потенцией бытия[2], т.е. первой материей.

Оба полюса связаны, таким образом, тем, что первый «есть самоутверждение абсолютно-сущего, или Бога, как такого, на основе сущности и через бытие, его самоположение или самопроявление»[3]. Далее Соловьев конкретизирует первый центр абсолютно сущего через троичность состояний: «проявление в себе», «утверждение себя в другом» и «возвращение проявляющегося в себя, или самонахождение проявляющегося в проявлении»[4].

Итак, делает вывод Соловьев, есть три положительных начала в абсолютно сущем, первом центре, или три образа его проявления: эн-соф, Слово или Логос и Дух Святой! Второй же центр становится в этой парадигме как «четвертое, отрицательное начало или его другое», он же — «первая материя»[5]. Причем «только Логос имеет прямое отношение к четвертому началу или первой материи и определяет ее как идею»[6].

Троицу положительных начал в сущем Соловьев далее рассматривает в плотиновской триаде: дух, ум, душа. Он называет их тремя самостоятельными субъектами или ипостасями. Их содержание как идея, prima materia, само по себе есть нечто совершенно неопределенное и пассивное, получающее свою определенность от абсолютно-сущего, «которого она есть существенное отражение». Через нее, определяя и взаимоопределяя ее в единстве, три субъекта сущего получают в идее положительное содержание. Итак, «идея есть объективное единство трех субъектов, субстрат которого есть сущность или первая материя»[7]. Остается только сделать следующие уточнения: Логос и идея соотносительны (активное

---

[1] *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. С. 235.

[2] См. : Там же. С. 236.

[3] Там же. С. 242.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 242—243.

[6] Там же. С. 243, примеч.**. Отсюда прямой путь к пресловутой «четвертой ипостаси» булгаковского «Света Невечернего».

[7] Там же. С. 253. Здесь в свернутом виде содержится вся троичная метафизика позднего Булгакова с Софией как своим логическим prius'ом.

и пассивное начало)[1], воплощенному или конкретному Логосу, Христу, «отвечает и конкретная идея или София»[2].

Та же схема используется и конкретизируется в «Чтениях о Богочеловечестве». Божественное начало — сущее и его содержание — есть три единосущных субъекта, каждый из которых по-своему относится и к сущности, и к содержанию — Первоначало, Слово, Дух или в-себе-бытие, для-себя-бытие, у-себя-бытие. По способу бытия они чистый дух, ум, душа.

В «Философских началах цельного знания» София упоминается только один раз. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев несколько расширяет и конкретизирует понятие Софии, хотя и не до такой степени ясности, чтобы не согласиться с Булгаковым, охарактеризовавшим изложенное здесь учение о Софии как глухое и невнятное.

В «Чтениях» София появляется несколько раз, все время сопровождаемая пояснением, что она есть «произведенное, второе единство» — т.е. содержание, сущность и идея, отличные от безусловно сущего: они *различны* как Логос — и София. «София есть тело Божие, материя Божества». Христос же, «цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София»[3]. «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе»[4]. Это «второе произведенное единство», которое противостоит «первоначальному единству божественного Логоса», есть «душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души»[5]. Она, образ и подобие Божественного начала, есть «первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и все». Реальное содержание ее жизни — множественность живых существ: «она занимает посредствующее место» (sic!) между ними и «безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало, норму этой жизни». В то же время она есть существо двойственное, заключающее в себе «божественное начало и тварное бытие, но не определяется исключительно ни тем, ни другим, присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества»[6]. Она, наконец, есть «непосредственный центр и реальное единство»

[1] См. : *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. С. 257.

[2] Там же. С. 259.

[3] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. : В 2 т. Т. 2. С. 108.

[4] Там же. С. 113–114.

[5] Там же. С. 131.

[6] Кроме последнего утверждения — готовая концепция Софии «Света Невечернего».

всех живых существ и получает в них «независимость от божественного начала и возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта».

Итак, София, она же Мировая душа, она же «божественное человечество Христа — тело Христово»[1] обладает свободной волей: она имеет возможность действовать самостоятельно, изнутри себя, может «сама избирать предмет своего жизненного стремления». Но поскольку она все имеет не от себя, а от Божественного начала, своего prius'а, — хотя в ней «удовлетворена беспредельная потенция бытия», — она жаждет такого удовлетворения безусловно, как Божество, «от себя как Бог»[2]. Поэтому она отделяет себя от абсолютного центра Божественной жизни, «утверждает себя вне Бога» и тем самым «ниспадает из всеединого средоточия», теряя свою свободу и власть над творением[3]. Как «неопределенное стремление, не имеющее еще никакого определенного содержания, мировая душа, или натура» не может сама из себя породить всеединства, к которому она стремится. Для этого необходимо согласие всех враждебных элементов, приведение всего к единству, вселенскому организму, Церкви.

Во Христе «слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви». Бог воплощается осенением человеческой Матери действующею силой Божества. Подобно этому «оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человеческим должно произвести свободное обожествление человечества»[4]. С Боговоплощением материей истории становится «стихия божественная» — «Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София». Действующим же началом становится человеческий разум, «а результатом является человеко-бог, т.е. человек, воспринявший божество». Этот коллективный универсальный «человеко-бог» есть «всечеловечество, или Вселенская церковь»[5].

Концепция Софии в сочинении «Россия и Вселенская церковь» дополняется рядом новых аспектов. Здесь София и душа мира не тождественны, а, напротив, противоположны, как «Божественная всеобщность» противоположна миру: «Душа мира сама есть противоположность или

[1] *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 131.

[2] Там же. С. 132. Весьма напоминает концепцию грехопадения в «Философии откровения» Шеллинга.

[3] См. : Там же. С. 134. Гностический уклон, которому остался чужд Булгаков. А.П. Козырев указывает, что понятие «падшей Софии» в опубликованных соловьевских текстах не встречается ни разу, но она упоминается в его черновом плане работы о «Теософических началах», в главе «О мировом процессе».

[4] Там же. С. 169.

[5] Там же.

антитип существенной Премудрости Божией». Эта душа мира, «тварь и первая из всех тварей, materia prima и истинный substratum нашего сотворенного мира»[1] есть некий неопределенный субъект творения.

Она двойственна и изменчива, крайне амбивалентна и неустойчива, способна и к взлету, и к падению. В то же время Соловьев называет ее субстанцией Святого Духа в творении. У Булгакова София «Света Невечернего» тоже явится тварно-нетварной, совечной Богу и созданной, и т.д., но ее характер несравненно более устойчивый. У Соловьева ее раздергивают во все стороны слепые силы, «оспаривающие друг у друга исключительное существование», обращающие ее «в пыль бесчисленного множества атомов»[2] — здесь едва ли не совпадение с Философией видения Боэция, одежду которой «рвали руки каких-то неистовых существ, которые растаскивали ее частицы, кто какие мог захватить»[3],— однако без достоинства и непоколебимости последней! За власть над мировой душой у Соловьева борются насмерть Божественное и адское...

Для Соловьева мировая душа есть «земля», стремящаяся к единению с небесами, она имеет ярко выраженную самостоятельную волю. Этого волевого (своевольного!) характера булгаковская София полностью лишена — она всегда лишь приемлющее, подчеркнуто пассивное («женственное»), а начиная с сочинений 1920-х годов — и неличное («ипостасность») начало.

София Булгакова ближе к «Вечной Женственности» соловьевского «Смысла любви». В этом сочинении Бог, единое, различает от себя свое другое, которое, будучи неотделимым от первоначального единства, есть единство «пассивное, женское» — это чистая потенция, «земля безвидная и пустая» (Быт 1: 2). Это воспринимающая полноту божественной жизни Вечная Женственность, в ее основе лежит «чистое ничто». Впрочем, оно отличимо от Божества только для нас, в Боге оно есть действительный образ абсолютного совершенства — «вечный предмет любви Божией, Его вечное другое», которое имеет «образ совершенной Женственности»[4]. Бог желает реализации и воплощения этого образа в каждом индивидуальном существе, к такой же реализации стремится и «сама вечная Женственность» — «живое духовное существо, обладающее всей полнотою сил и действий»[5].

---

[1] *Соловьев В.С.* Россия и вселенская Церковь. М., 1911. С. 335.

[2] Там же. С. 343.

[3] *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. С. 191.

[4] *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 533–534.

[5] Там же. С. 534.

Целью космического и исторического процесса, который и есть «процесс реализации» совершенной Женственности и «воплощения в великом многообразии форм и степеней»[1], является полная реализация «небесного предмета любви», «вечной Женственности Божией»[2], которая осуществит «превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности», что и будет «действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом»[3].

Для оценки собственного отношения Булгакова к Соловьеву важными являются два документальных источника. Это, во-первых, уже цитировавшаяся выше переписка с Г.В. Флоровским, во-вторых — черновой план ненаписанной статьи о Владимире Соловьеве[4]. Как вполне резонно замечает А.П. Козырев, Флоровский, абсолютно непримиримо относившийся к «еретической и отреченной»[5] софиологии Соловьева, острие своей критики в реальности обращал не против Соловьева, а против нараставших с середины 1920-х годов софиологических исканий своего духовника о. Сергия[6]. Отречение же от Соловьева ему представлялось освобождением «от всей смутной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей»[7].

Булгаков и сам в отношении к соловьевскому наследию прошел путь сложной эволюции. В письме к Флоровскому от 8/21.II.1925, говоря, что «идеологически» защищать в Соловьеве ему нечего, он тем не менее подчеркивает эмоционально-психическую связь с ним как «с одним из отцов»[8]. Это личное отношение, «юношеская любовь» к Соловьеву, для Булгакова была важной прежде всего в плане личной религиозной судьбы[9].

В заключение напомню, что в 1885—1886 годах, была написана работа С.Н. Трубецкого «О святой Премудрости Божией», которая считалась утерянной и была обнаружена лишь в наше время И.В. Басиным[10]. Она, несомненно была инспирирована концепцией Соловьева — точнее, яви-

---

[1] *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 534.

[2] Там же. С. 535.

[3] Там же. С. 534.

[4] См. : *Козырев А.П.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924).

[5] Там же. С. 212.

[6] Там же. С. 204–205.

[7] Цит по : *Козырев А.П.* Прот. Сергий Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). С. 206.

[8] Там же. С. 204.

[9] См. : Там же. С. 214.

[10] Частично опубликована в журнале «Вопросы философии» в 1995 г. (см. : *Трубецкой С.Н.* О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 120—168).

лась попыткой построения альтернативного — более православного софиологического учения. Для Трубецкого София гностических сект была ложна и греховна именно потому, что бралась ими как принцип знания, гнозис — своеобразная рационалистически проходимая лестница спасения, но не как София вселенская — Церковь. Здесь уже фактически заданы перспективы онтологического рассмотрения Софии, которые будут впоследствии характерны и для Булгакова.

Сделав краткий обзор тех сторон софиологической концепции Владимира Соловьева, которые, на мой взгляд, нашли отражение в становлении булгаковской софийной онтологии, продолжу эту тему в следующей главе.

О. Павел Флоренский — о. Сергий Булгаков. Дружба с Флоренским явилась важнейшим этапом духовной биографии Булгакова. К отдельным фактическим обстоятельствам этой темы, нашедшей отражение и в публикациях[1], я в своем исследовании уже обращалась и еще вернусь. Однако, если говорить о влиянии не личности Флоренского самой по себе, которое Булгаков несомненно пережил очень глубоко, а о собственно софиологии Флоренского как специального учения, то в софиологической доктрине Булгакова обнаружить его еще труднее, чем влияние софиологии Соловьева. Кажется, во всем, что написал Булгаков, имеется только одно, произнесенное уже в конце жизни, критическое замечание в адрес учения Флоренского, но оно многого стоит. В «Невесте Агнца», подводя итоги своим многолетним размышлениям о метафизике Платона, Булгаков в скобках заметит, что «в истолковании идей как духовных существ у о. П. Флоренского» мир остается тем же, чем был в платоновском учении: «только спекулятивной проекцией языческого политеизма» (*1945; 16*)

Думаю, что и вообще в творчестве Флоренского София вовсе не так важна, как у Соловьева и уж тем более у Булгакова. Во всяком случае, к ее аспекту Вечной Женственности Флоренский, судя по всему, вообще особого пиетета не испытывал. Это прежде всего было следствием его общеэстетической оценки аскетики как высшего вида творчества. К тому же ведет и его чисто мужская философия дружбы, — а не, заметим, любви и брака. Эмблематический эпиграф книги «Столп и утверждение истины»: «Предел любви — да двое едино будут» — относится вовсе не к любви между мужчиной и женщиной, которая является самоочевидным таким пределом, по крайней мере в человеческой проекции любви, — а именно к дружбе двух друзей, а это уже как минимум некоторая натяжка. На

[1] См., например : *Роднянская И.Б.* С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский: к философии дружбы // Новая Европа. 1994. № 4.

мой взгляд, упреки в том, что философия дружбы Флоренского является христианству неорганичной и представляет собой попытку представить как аутентичную православию эллинско-языческую дружбу мужчин, во многом справедливы.

Полагаю, что София, как она представлена в письме десятом «Столпа и утверждения Истины», является для Флоренского ценной не сама по себе, но лишь в качестве теологического концепта, подобного эмблемам в тексте книги, — удобного для концентрации и стягивания к некоему смысловому центру иных доктринальных положений его философии. В первую очередь это, конечно, концепция «живого религиозного опыта, как единственно законного способа познания догматов», с провозглашения которой начинается «Столп...»[1]. София в этом случае представляет и в самом деле некоторое «окно», через которое просвечивает то, для чего, собственно, искомый опыт нужен.

А это в свою очередь связано с теорией литургического символизма Флоренского, в которой видимые культовые объекты, и икона как самый опознаваемый и «энергетически» насыщенный из них, есть лишь указатель на *иное — невидимое,* стоящее *за* обрядом и культом[2].

В данном направлении мысли «иконичность» Софии Премудрости выступала в качестве некоторой гарантии глубокой исторической укорененности всей теории в православии (хотя практически все примеры софийных икон, приводимые в книге Флоренского, являются, произведениями XVII—XVIII веков), а потенциальная «еретичность» Софии и даже ее провокативная «гностичность» и «масонскость» лишь притягивали и заостряли общее внимание. На самом же деле, думаю, София «мистиков, гностиков и масонов» сама по себе, как самоценный объект мистическо-духовного воззрения, Флоренскому была глубоко безразлична.

В этом смысле Флоренский выступал как вполне прагматический и тонкий конструктор соответствующей философемы. Отсюда и намеренная аморфность и «накрученность» контаминаций в определениях Софии, в которых, кажется, автор специально избегает привычного языка рациональной метафизики. Чего только стоит, на грани вкуса, «Великий Корень целокупной твари»...

Изложение учения о Софии («XI. — Письмо десятое: София») в «Столпе и утверждении истины» Флоренский начинает с «унылого стиха»: «Зайду ли на гору высоку-у-ю, / у-узрю ли бездну глубоку-у-ю. / Гдѣ

---

[1] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 3.

[2] О соотношении обряда и таинства в философии культа Флоренского см. : *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике. XIX— начало XX века. М., 2008.

я на свѣтѣ ни тоску-у-у-ю, / Я Тебя, лишь, Вѣчность, взыску-у-ю... / Сырая Земля-а матерь моя, / Ма-атерь, ты моя-а, Мате-ерь, приміими ты меня-а на вѣчной поко-ой». Этот декадентски стилизованный духовный стих, «Стих о смерти»[1], — еще одно напоминание о «Богородице — Матери сырой земле» переданного через Хромоножку пророчества, но здесь «с обратным знаком» — не просветленное начало, дающее жизнь лоно всеобщей матери, а промозглая темень, укрытие мертвых. Заунывному напеву вторит вой ветра и таинственный стук в ворота, нагоняющий на лирико-философского героя Флоренского смертную тоску, от которой он спасается размышлениями о духовной красоте личности.

Флоренский выясняет вопрос «о вечных корнях всей твари — которыми она держится в Боге», пытаясь рассмотреть его духовным зрением подвижника веры: созерцая безусловную ценность твари, он видит ее λόγος и сознает, что «вторичный разум лишь постольку мыслится актуально-сущим, поскольку коренится в Разуме Абсолютном»[2].

Со стороны же Божественного бытия эта идея Бога о частной вещи актуализируется в кенотической Божественной любви: «Бог, в неизреченном самоуничижении своей бесконечности и абсолютности, наряду с Божественным содержанием своей божественной мысли, благоволит мыслить о конечном и ограниченном, вносит в полноту бытия Троичных недр тощее полу-бытие твари и дарует ей само-бытие и само-определяемость, т.е. ставит тварь как бы вровень с собою»[3]. Божественная любовь возводит тварь в жизнь Божественной Троицы как «любовь-идею-монаду» — «четвертый ипостасный элемент», который «в отношении к себе вызывает различие по порядку Ипостасей Пресвятой Троицы, благоволяющей на это соотношение Себя со Своей же тварью»[4].

Флоренский открещивается от «гностицизма»: метафизическая терминология для него — всего лишь символ. Это не метафизическая сущность, но религиозно данное внутренне переживание, и все же «некоторая реальная единица»[5].

Разобраться в этом счислении софийной сущности — нелегкая задача. София, «Вечная Невеста Слова Божия», и едина и множественна. Вне и независимо от Божества она «не имеет бытия и рассыпается в дробность

---

[1] Опубликован Ржигой в 1907 г. в сборнике «Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губерний» (См. : Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2. С. 66).

[2] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 323.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 324.

[5] Там же.

идей о твари». В Боге же она есть Единая творческая сила». Однако, будучи «множественной в твари», она и в ней «в своих конкретных явлениях» воспринимается как «идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т.е. как... образ Божий в человеке»[1].

София, таким образом, и «много-единое существо», и «едино-сущное», и «разно-ипостасное». В ней установлено «подвижное равновесие ипостасей», аналогичное «подвижному равновесию энергий». София есть перво-зданное естество твари, творческая Любовь Божия и т.д. или «всецелостная тварь», «идеальная личность мира». Она есть, наконец, «есть Великий Корень цело-купной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого источника Жизни»[2].

В этом Существе струится «любовь Божия» — Его творческим актом она получает жизнь, единство, бытие как «мистические производные» друг друга. И — опять Соловьев с Августом Контом перед новгородской Софией! — «это “Великое Существо”, — но не то, которому молился О. Конт... Оно есть осуществленная Мудрость Божия... София или Премудрость»[3].

Эта едино-многая София у Флоренского, рассматриваемая в своем онтологическом аспекте («в силу своего предназначения в бытии»[4]), далее подвергается ряду двоений. Причем у Флоренского, в отличие от соловьевской антиномичности, это двоение Софии предстает как иллюзорная, в любой момент обратимая «бинокулярность» взгляда, игра с «обратной перспективой». Двоякость-двуликость Софии обусловлена постоянно переворачиваемой двойственностью взгляда на нее и заставляет вспомнить, пожалуй, даже не двух Афродит, а Януса, божество с двумя ликами. С одной стороны ее лик таков, каким в мире Софию видит Бог — и как таковая она есть «образующий разум в отношении к твари». Другой лик Софии — это то, каким в Боге ее видит мир, и как второе она есть «образуемое содержание Бога-Разума, “психическое содержание” Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом». «Пред-существующая миру» София Премудрость есть «Ипостасная Система миро-творческих мыслей Божиих»[5], и Бог, творя ее в Себе Сыном и Духом, «мыслит вещами». Для Флоренского cogito Декарта следует изменить в «мыслит — следовательно

[1] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 331.
[2] Там же. С. 326.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 327.
[5] Там же. С. 332.

есмь», ведь «существовать — это и значит быть мыслимым... кого “знает” Бог, те обладают реальностью»[1].

Отсюда следующее двоение Софии — на религиозный и логический аспекты. В опыте веры она «почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим». Как второе, взятое «рассудочно», она «есть совсем иное, нежели каждая из этих ипостасей»[2]. Ответ на вопрос о том, что именно есть это «иное», Флоренский предлагает искать в цитируемом им далее отрывке из рукописи Сперанского[3], имеющей название «Ὁμοούσιος. Первый мир» и представляющей собой отдаленную вариацию гностического мифа[4]. Здесь «жена София», она же «дщерь Отца» и «сестра сына», она же «предвечная Евва», есть «первое внешнее существо», которой Сын «уделением небесного семени» передает «устроение закона бытия». Она становится матерью «всех сущих на небеси» богов, т.е. «духов первозданных», которые есть «типы и образы всех грядущих созданий»[5]. Обратим внимание на предлагаемую здесь Флоренским обусловленность гнозиса генезисом — для пояснения логической стороны Софии он прибегает к сюжету, в котором изображена ее зачинательно-материнская роль в бытии.

На этом ряд волшебных отражений не заканчивается. Следующее двоение Софии есть результат падения твари. Оно состоит в том, что в ней «эмпирическое раскрытие подобия Божия» не соответствует «небесному образу Божию»[6]. Но поскольку здешняя, «эта Премудрость имеет себя лишь в Источной премудрости Божией — в Сыне», — так же как и здешнее Материнство укоренено «в Источном Родительстве, — в Отце», — это «оставленное соответствие» восстанавливается в Духе Святом[7].

Как церковь София представлена так же двояко: «в ее небесном аспекте», как Царство Божие, «до-мирное существо», и как «величина в мире строимая»[8]. Учение о Софии-Церкви Флоренский находит у Климента Римского, в «Пастыре» Ерма и у Афанасия Великого. Отмечая у последнего разнообразие определений Софии, означающих «то Человеческое Естество Христа, то Тело Его, то Церковь, то — Сторону тварного мира, об-

[1] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 327.
[2] Там же. С. 331.
[3] Выше приведен целиком.
[4] См. : там же. С. 331–332.
[5] Там же. С. 332.
[6] Там же. С. 327.
[7] См. : там же. С. 330–331.
[8] Там же. С. 336.

ращенную к вечности»[1], — он и здесь видит только кажущееся различие, поскольку все это лишь разные аспекты «цельного естества твари» или различные способы понимания «Бого-зданного единства идеальных определений твари»[2], т.е. Софии. Тварная Премудрость Афанасия Великого является «метафизической природой тварного естества», она «не только деятельность, но и субстанция», имеющая «существенный, массивный, вещный характер»[3]. Будучи тварной, она «предшествует миру, являясь пре-мирным ипостасным собранием божественных перво-образов сущего». Она, согласно Афанасию Великому, есть «предизображение нас в Господе»[4]. Флоренский специально подчеркивает, что это «воззрение на божественную сторону твари» ничего общего не имеет с пантеистическим стиранием грани между тварью и Творцом, с которым Афанасий боролся как с еретическим.

София, тварное «четвертое лицо», допускается Богом к участию в Троичной жизни, не образуя Божественного Единства. Для Бога она едина и тождественна себе, в себе же по отношению к Богу она входит в особые отношения с каждой из Ипостасей Троицы — в зависимости от того, Которую из Них мы созерцаем. В свете Отчей Ипостаси она есть «идеальная субстанция, основа твари, мощь или сила бытия». По отношению к Слову София есть «разум твари». Для Ипостаси Духа она являет духовность твари — ее красоту. И только в рассудке триединая идея «основа-разум-святость» раскалывается на три взаимоисключающих аспекта[5].

Кроме того, домостроительно она имеет еще целый ряд аспектов, «дробящих единую идею о ней на множество догматических понятий»: Тело Христово, Церковь Небесная, Церковь земная, Девство, существенная Красота всей твари и т.д.[6] Мнимое двоение-дробление Софии, в конце концов оказывается иллюзорным, стоит лишь ее отражениям свернуться в самих себя в восходящем потоке сердечного ведения, который я, следуя тексту Флоренского, для наглядности представлю графически как подобие лествицы, отмечая «ступени» этого восхождения.

---

[1] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. С. 344.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 346.
[4] Там же. С. 348.
[5] См. : там же. С. 349.
[6] См. : там же. С. 350.

ЭТО И ЕСТЬ СОФИЯ
Сокровенный сердца человек
в нетленной красоте
кроткого и молчаливого духа
(1 Пет 3: 4)

Знамение Марии есть Девство, Красота души Ея

София есть Дева Мария

Матерь Божия есть София по преимуществу
Душа и совесть Церкви Святых есть Матерь Божия

София есть Церковь Святых

Церковь Святых есть София по преимуществу
Душа и совесть Церкви есть Церковь Святых

София есть Церковь

Церковь есть София по преимуществу
Душа и совесть Человечества есть Церковь

София есть все Человечество

Человечество есть София по преимуществу
Душа и совесть Твари есть Человечество

София есть вся Тварь

* * *

Весной 1943 года в Париже Булгаков, получивший подтверждение известий о смерти о. Павла, написал слово в память о Друге[1]. В надгробной речи нет места изложениям концепции. Гибель Флоренского в ГУЛАГе для Булгакова стала «одним из самых мрачных событий русской трагедии». И все же что «софиологически» главное в творческом облике о. Павла, сыгравшем в жизни и мысли Булгакова столь значительную роль, он вспоминает «в чужой земле», подводя итоги его жизненного пути чуть больше чем за год до своего собственного ухода из жизни?

Отмечу два значимых для моей темы мотива. Напоминая, что Флоренский как богослов в свое время поддержал «мистически правое движе-

[1] См. : *Булгаков С.Н.* Священник о. Павел Флоренский // Булгаков С.Н. Соч. : В 2 т. Т. 1. С. 538–547.

ние имяславцев», о. Сергий сопоставляет гонение на почитателей Имени Божия с «прямым гонением на софиологию», до которого Флоренский не дожил, но, «конечно, готов был принять со всеми его последствиями». Другой момент касается известного двойного портрета кисти Нестерова. Здесь, как пишет Булгаков, в «чертах внешнего лика» художник сумел запечатлеть «образ небожителя, который был, однако, и сыном земли», изведавшим и преодолевшим ее тяготы. «Но он любил ее, эту родную землю, как всечеловеческую матерь, древнюю Деметру, но вместе знал и чтил ее как святую Богоземлю, Пречистую и Преблагословенную, которой он так поклонялся»[1].

[1] *Булгаков С.Н.* Священник о. Павел Флоренский. С. 538–539.

ГЛАВА II
Софийная онтология прот. Сергия Булгакова

> Кто вверится премудрости... она пойдет с ним сначала путями извилистыми, наведет на него страх и боязнь и будет мучить его своим водительством, доколе не уверится в душе его и не искусит его своими уставами. Но потом она выйдет к нему на прямом пути и обрадует его и откроет ему свои тайны.
>
> Сирах 4: 17—21

Ранние тексты, «Философия хозяйства», «Свет Невечерний»

Софиология как эстетика. Свою научную деятельность Булгаков начал, как известно, с марксизма и политической экономии. Переход к софиологии занял чуть более десяти лет — с конца 1890-х — начала 1900-х к началу 1910-х. Вряд ли можно представлять этот переход как резкий разрыв с прежними позициями. Во всяком случае, переход «от марксизма к идеализму» был не революцией, а закономерной мировоззренческой эволюцией[1], ведь, как верно заметил Флоровский, марксизм 1890-х годов в России был «практически возвращением к онтологии, к “бытию”»[2].

Для Булгакова этот переход, зафиксированный в названии сборника «От марксизма к идеализму» (1903), определился влиянием метафизики Владимира Соловьева, но огромную роль здесь сыграло и творчества Достоевского.

Начал он с трудов, посвященных вопросам политической экономии и земледелия, а к софиологии пришел в том числе через рефлексию над те-

---

[1] См. на эту тему : *Колеров М.А.* Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «проблемы идеализма» // Проблемы идеализма : Сборник статей [Москва, 1902]. М., 2002.

[2] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 453.

мой Достоевского «Богородицы Матери сырой земли» — к «Философии хозяйства», где София осмыслена как «трансцендентальный субъект хозяйства», но не в кантовском смысле гносеологического конструкта, а в реальности человечества как деятеля в теургическом (богочеловеческом) процессе хозяйствования, познания, творчества.

Однако предпосылки к такому — «софийному» — пониманию хозяйствующего субъекта, содержатся у Булгакова уже в трудах 1900-х годов.

Предварительные подходы к Софии-человечеству как хозяйствующему субъекту обнаруживаются в специально-экономические работах, написанных уже после объявленного ухода «от марксизма». В «Кратком очерке политической экономии» Булгаков пишет: «История знает не единоличный, но только общественный труд. Все человечество представляет собой одного или нескольких многоруких, многоглазых, многоголовых работников, которые — хорошо или плохо — но принуждены действовать как один, по одному общему плану, повинуясь одной общей воле»[1]. Этот многорукий, многоголовый работник весьма близок к гоббсовскому пониманию общества как *тела* (ссылка на Гоббса действительно имеется несколько дальше по тексту[2]), которое уже весьма последовательно контаминируется с Церковью как Телом Христовым. В близком смысле, кстати сказать, мыслили крестьянскую хозяйствующую общину славянофилы — как некую социальную проекцию соборности — Церкви.

Определяя во Введении задачи «христианской политической экономии», Булгаков пишет о невозможности положительного отношения к «эксплуатации человека человеком и к накоплению неправедных богатств». Христианство указывает на идеал «социальной любви, свободы, равенства и братства», поэтому задачей христианской политической экономии является деятельная программа «социальных преобразований в духе указанного идеала»[3].

Таким образом, «христианская политическая экономия ищет осуществления Царствия Божия, свободы, правды и любви в экономической жизни, в области социальной и экономической политики». Она исходит из общей задачи жизни всякого христианина — искания Царства Божия,

[1] *Булгаков С.Н.* Краткий очерк политической экономии // Булгаков С.Н. О рынках при капиталистическом производстве. М., 2006. С. 171. Помимо чисто марксистского понимания характера труда здесь интересно скрытое сравнение человечества с мифическими гекатонхейрами, сторукими пятидесятиголовыми великанами, олицетворяющими природные стихии. У Гесиода они сыновья Урана (неба) и Геи (земли). Освобожденные из недр земли Зевсом, гекатонхейры выступили против титанов и принесли победу богам-олимпийцам.

[2] См. : Там же. С. 189.

[3] Там же. С. 176.

которая, однако, должна творчески применяться «к новым и новым областям усложняющейся жизни и освещать ее темные еще области, а в частности, и экономическую жизнь»[1].

Это путь практической «*социальной любви»,* указанный в Евангелии: накормить голодного, напоить алчущего, одеть нагого, посетить больного. До настоящего времени эти заповеди выполнялись лишь в форме личного подвига, когда «дело практической любви сводилось к элементарной благотворительности и личной доброте». Возможно, при прежних общественно-экономических отношениях такое буквальное выполнение евангельской заповеди было наиболее эффективно. Но теперь такое понимание совершенно не соответствует усложнившимся социальным отношениям. Для деятельной любви современность, дополнительно к личному подвигу, открывает путь социальных преобразований — «Христову заповедь» должны исполнять и общественные учреждения, а это в свою очередь «неизбежно заставит задуматься и о смысле того экономического строя, при котором мы живем, и определить свое к нему отношение». Политическая экономия же в этом процессе «играет роль своего рода Беатриче, проводящей современного Вергилия чрез ад и чистилище», и становится наукой социальной любви[2].

Влияние проповеди социального христианства Толстого здесь неоспоримо, однако Булгаков относится к ней критически. Толстовский христианский идеал, во-первых, слишком узок и «проповедует совершенно определенный тип социальной реформы, сводящийся к идеям национализации земли», во-вторых, он глубоко архаичен, поскольку Царство Божие здесь «не включает в себя земного исторического процесса, а касается только личной жизни каждого»[3].

Объединение политической экономии и софиологии происходит в «Философии хозяйства» (1912). Здесь Булгаков предпринимает попытку построить уже не просто соответствующей христианству социальную теорию, но систему метафизики хозяйственно-экономической жизни человечества.

Первая фраза вышедшей уже после «Философии хозяйства» статьи «О земледелии» (1914) заслуживает того, чтобы ее процитировать: «Труд есть отец производства, а земля его мать»[4]. Заканчивается же сочинение,

---

[1] *Булгаков С.Н.* Краткий очерк политической экономии. С. 177.

[2] См. : Там же. «Политэкономия-Беатриче» — сравнение, конечно, замечательное. Но почему она ведет Вергилия, а не Данте?! Тем не менее так в тексте.

[3] Там же. С. 178.

[4] Со ссылкой на Уильяма Петти (1623—1687), родоначальника английской классической политэкономии. *Булгаков С.Н.* О земледелии // Булгаков С.Н. О рынках при капиталистическом производстве. С. 287.

в качестве одного из выводов, следующим: «Земледелие есть настолько своеобразное, настолько сложное производство, носящее черты как бы живого организма, что какого-либо отвлеченного, априорного заключения о преимуществах или недостатках тех или иных форм хозяйства сделать нельзя»[1].

Если для аналогии (а аналогия, вернее, *типология* развития мысли, несомненно, прослеживается) взять творческую эволюцию Шеллинга, от натурфилософии к теософии (философии откровения), то булгаковская амплитуда куда круче: она начинается политэкономией земледелия, а заканчивается догматическим богословием.

Итак, с начала 1910-х годов и до конца жизни главной темой творчества С.Н. Булгакова становится София Премудрость Божия.

Кроме того, когда в 1910-х годах С.Н. Булгаков приступил к оформлению первого варианта своей софиологической концепции, она сложилась у него в результате философской рефлексии над огромным массивом жизненных впечатлений самого разного характера, в том числе эстетических.

Уже с конца 1890-х до начала 1910-х у Булгакова формируется некий первоначальный «протософийный» комплекс впечатлений и идей. Итогом развития этого комплекса стала софиология «Света Невечернего». Свою «первую встречу с Софией», которую он еще «не знал и не понимал тогда» (*1917; 14*), сам Булгаков постфактум относит примерно к 1895 году («мне шел 24-й год»). Ретроспективные «Зовы и встречи» «Света Невечернего» на первый взгляд соотносятся с «тремя свиданиями» стихотворения Владимира Соловьева. Однако характер этих встреч принципиально иной, направления пути *противоположны*. Хотя у Булгакова и были близкие к мистическим *впечатления*, но, в отличие от Соловьева, никогда не было (во всяком случае, судя по текстам) мистических *видений*[2]. Ни «лицо», ни «очи» «подруги вечной» не сияли ему из космической

---

[1] *Булгаков С.Н.* О земледелии // Булгаков С.Н. О рынках при капиталистическом производстве. С. 320.

[2] Н.К. Бонецкая считает, что как мыслитель Булгаков был «близок к типу метафизика — умозрительного богослова, “чистого” философа: он отнюдь не был ни визионером, подобно Соловьеву, не природным гностиком-тайнозрителем, как Флоренский, ни тем более мистиком-экстатиком. Несколько огрубляя, можно сказать, что София для Булгакова скорее понятие платонической онтологии, чем субъект пронзительно-личной встречи. Глубокие прозрения в бытие, которых множество в трудах Булгакова, имеют собственно философский — но не оккультный характер. Мыслительные строй и стиль Булгакова отмечены душевным и духовным здоровьем, не слишком частыми в деятелях русского Серебряного века» (*Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 94).

ночи. Даже первое «чудесное» свидание с Сикстиной в Дрездене было все же встречей с картиной, конкретным произведением искусства. Об этой встрече в «Свете Невечернем» он свидетельствует как об одном из эпизодов своей «истории обращения». Через четверть века Булгаков критически переосмыслил свои впечатления в автобиографической заметке «Две встречи. 1898—1924»[1].

Булгаков свою историю «пережитой личной встречи с Божеством» описывает как единое, длящееся во времени событие. Напомню его вкратце: «Вечерело. Ехали южной степью... И вдруг в этот час... задрожала душа: *а если есть*... если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец <...> И Бог отошел... Но вскоре опять *то* заговорило, но уже громко, победно, властно <...> Нет жизни и смерти... Царило безмерное и властное *Оно*... брачный пир, первая встреча с Софией <...> Пришла новая волна упоения миром <...> И вдруг неожиданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене... мне глянули в душу очи Царицы Небесной... *в них была безмерная сила чистоты и прозорливой женственности* <...> Мне нужна была “не философская ”идея Божества, а живая вера в Бога. Во Христа, в Церковь <...> В сущности, вопрос был уже решен: с *того* берега смотрел я на предстоящий мне путь[2] <...> Осень. Уединенная, затерянная в лесу пустынь. .. И сюда приехал... в тайной надежде встретиться с Богом... И вот вечер... белеют монастырские стены... Звонили ко всенощной... И мне дано было вкусить святейшего Тела и Крови Господа моего» (*1917; 13—15*).

Обретение *живого религиозного опыта* Булгаков сам ясно описывает как путь к Богу через *упоение миром*, религиозно пережитое чувство красоты природы, искусства.

Если сравнивать со встречами Соловьева, то Булгаков идет к Софии от «южной степи» к алтарю, Соловьев же устремляется от «алтаря» («Алтарь открыт... Но где священник, дьякон? ...Пронизана лазурью золотистой... Стояла ты...»[3]) — в египетскую пустыню. У этих встреч разные тональность и окраска, они происходят в разных световых сферах: у Соловьева — майский день, золотистая лазурь, беспощадно яркое сверкание звезд, солнеч-

[1] *Булгаков Сергий, прот.* Две встречи. 1898—1924. Из записной книжки // Булгаков Сергий, прот. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 283—293.

[2] Ср. : «Так, изо дня в день скользит к “тому берегу” жизнь моя, чтоб мог я хотя бы оттуда смотреть на тебя» (*Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 394).

[3] См. : *Соловьев В.С.* Три свидания // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви ...» : Стихотворения. Проза Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 118—129.

ный шар; у Булгакова — степной вечер, осеннее туманное утро, северный закат, синеющая даль... У Соловьева — «неподвижное солнце любви», у Булгакова — Свет, «пришедший на запад солнца», Свет Невечерний...

Булгаковский «протософийный» комплекс образов и впечатлений ближе к Достоевскому. В статье 1902 года «Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой. Параллели»[1] на соловьевскую софиологию нет ни малейшего намека. Зато вновь Сикстинская Мадонна — как некое абсолютное эстетическое и этическое мерило, идеальное выражение недосягаемой высоты и святости[2]. Здесь же, немного ниже, Булгаков приводит знаменитую сцену из «Братьев Карамазовых», мистическое переживание Алеши, лобызание им земли...

О Богоматерии-Богородице Достоевского и свойственном ему «чувстве святости и красоты материи», земли и земного, Владимир Соловьев говорил в «Трех речах памяти Достоевского»[3].

К воспринятому от Достоевского образу «Богородицы — матери-земли» (Богоземли, в терминологии Соловьева) Булгаков будет возвращаться в течение всей жизни. В предисловии к «Философии хозяйства» строки из Достоевского — о любви к Божьему творению (поучение старца Зосимы) из «Братьев Карамазовых» и о «Богородице — матери сырой земле» из «Бесов» — он поставит в качестве эпиграфа, как «напутствие и выражение пафоса этой книги». Через четверть века в итоговом «Утешителе» вновь — в сноске — подчеркнет: «“Богородица — мать сыра земля” — уместно здесь вспомнить еще раз прозрение Достоевского» (*1936; 244, примеч. 1*).

И все же у Булгакова первые упоминания о Софии в текстах, предшествующих «Философии хозяйства», появляются не в связи с Достоевским, а именно по поводу Владимира Соловьева — что, конечно, закономерно. Так, в статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» (1903) Булгаков отождествляет соловьевскую Софию с человечеством[4].

---

[1] *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 142—158.

[2] Об особо «русском» восприятии Сикстинской Мадонны Булгаковым как импульсе, идущем к нему от Жуковского через Достоевского, см.: *Аверинцев С.С.* «Две встречи» о. Сергия Булгакова в историко-культурном контексте // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Международная научная конференция. С. 251–265.

[3] *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 314.

[4] См. : *Булгаков С.Н.* Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Вопросы философии и психологии. 1903. Январь–февраль. С. 52–96. Март–апрель. С. 125–166.

Но в целом упоминаний о Софии в философской публицистике киевского периода (1901–1906) почти что нет. В статье «Церковь и культура» (1906) Булгаков еще не различает Логос и Софию: в подтверждение своей убежденности в грядущей победе Логоса «над “отвлеченными началами” современной философии» он приводит слова Владимира Соловьева из его предисловия к «Критике отвлеченных начал»: «Всеединая премудрость божественная может сказать всем ложным началам... “идите прямо путями вашими, доколе не увидите пропасть пред собою”» и т.д. У Соловьева здесь призыв Премудрости к ищущим правды из Книги притчей Соломоновых (например, 2:13, 15; 9: 4, 6 и пр.) соединен со словами Христа (Ин. 14: 2 — *В Доме Отца Моего обителей много*). Но все это пока явно на периферии философского интереса Булгакова.

Более явно софийные мотивы появляются в связи с обращением к *поэзии* Владимира Соловьева. Булгаков не раз говорил, что поэт Соловьев неотделим от Соловьева-философа, что его метафизику невозможно понять без его же поэтической образности и даже что первая является своего рода комментарием к последней. Какие же поэтические образы из Владимира Соловьева привлекают внимание Булгакова в это время?

В статье «Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева» (1905) Булгаков ставит вопрос о той роли, которую у Соловьева-поэта играет «Мировая Душа, или Вечная Женственность», — одновременно оценивая ее и как основное понятие его *метафизики* (*1905; 217*). Однако прямо Софией Булгаков ее еще не называет. Отмечается обожание поэтом Вечной Женственности, воспевание им «святости жизненной первоосновы». Напоминается о необходимости различать «Афродиту простонародную и Афродиту небесную» (при замечании, что это различение сделано уже Платоном) (*233*). В восьми стихотворных цитатах статьи один раз появляется «Владычица-земля» («На том же месте»). Есть, например, «Сайма», но нет «На Сайме зимой» — а это неслучайно, потому что в первом стихотворении озеро, в любви к которому не раз изъяснялся Владимир Соловьев, — скорее обобщенная «стихия великая», которой «хочется снова царить над землей», поэт наблюдает ее несколько отстраненно: «Озеро плещет волной беспокойною...» Во втором же оно скорее персонифицированная «фея — владычица сосен и скал» и «темного хаоса светлая дочь», и Соловьев обращается здесь не к озеру, а к *той*, *кого* он видит за физическими покровами: «Вся ты закуталась шубой пушистой... Нет, не напрасно тебя я искал...»

Но этот мотив в творчестве Соловьева Булгакову еще неблизок, и имени — София — в статье нет...

Видимо, узнавание «Софии» происходит где-то на рубеже 1910-х непосредственно перед «Философией хозяйства». К изданию этой своей докторской диссертации Булгаков сделал ряд предварительных публикаций. В статье «Природа в философии Владимира Соловьева» метафизику природы последнего Булгаков определяет как *философию хозяйства* (*1910; 32*). Статья была прочитана в качестве доклада в 1910 году на заседании Московского психологического общества в память 10-летия смерти философа. Здесь Булгаков обращается к соловьевским текстам двух родов. Он цитирует, во-первых, «Чтения о Богочеловечестве», во-вторых — поэтические произведения. Замечательно, что, обращаясь к указанной теме, Булгаков совершенно без внимания оставил такое непосредственно имеющее к ней отношение сочинение Соловьева, как «Красота в природе». Вероятно, представленная в этом тексте метафизическая космогония Соловьева, в которой свет рассматривается как мировое зиждительное начало, своего рода формообразующий инструмент в руках «мирового художника», Булгакову не была близка, равно как и отчетливо проявленный здесь (и вообще свойственный Соловьеву) мифологизирующий дуализм света-космоса и тьмы-хаоса, который, по Соловьеву, встроен в природный мир даже на уровне организации конкретных форм живых существ. Соловьевская «материя» далеко не всегда так уж свята, прозрачна и проницаема.

В булгаковском же докладе мы видим, что к 1910 году он уже вполне отрефлексировал и конкретизировал свои предшествующие софийные интуиции, «мать сыра земля» отождествилась с Софией. Как и в статье «Без плана», Булгаков пишет, что поэтическое творчество Соловьева «определяется... мистическим переживанием природы как Мировой Души». Но здесь, в отличие от текста пятилетней давности, Булгаков сразу, не сомневаясь, называет ее — «Мировая Душа, София»! Да и метафизическую систему Соловьева Булгаков излагает уже как софиологию, утверждая, что учение о Софии пронизывает все стороны и жанры соловьевского творчества: «Везде предносится пред ним Она, Вечная Женственность, Божественная София, Душа мира» (*1910; 32*).

Большую часть статьи Булгаков посвящает поэзии Соловьева. Здесь множество цитат, и все они конкретно софийны. Это стихотворения «Вся в лазури сегодня явилась...», «На Сайме зимой» и «Три свидания». Она и «царица», и «темного хаоса светлая дочь», и «лучезарная» — Мировая Душа, София, Вечная Женственность. «Да, он прозрел ее!» — восклицает Булгаков, скорее о себе, имея в виду и собственное «прозрение» Софии через Соловьева.

Переживание мистического опыта, продолжает Булгаков, — в традиции русской поэзии и литературы. До Соловьева его переживали или по

крайней мере запечатлевали в творчестве Тютчев, А.К. Толстой, Фет. Но выразительнее всех, считает он, это сделал Достоевский. В подтверждение он вновь приводит сцены из «Братьев Карамазовых»: поучение старца Зосимы о любви к Божьему творению, экстаз Алеши... И здесь Булгаков прямо сопоставляет последний эпизод с мистическим опытом Владимира Соловьева.

Видимо, Булгакову был ближе Соловьев как мистик и поэт, нежели как философ, и Соловьева-софиолога в первую очередь он видел в его поэзии. Об этом Булгаков говорит достаточно ясно: «Чем был бы для нас автор "Критики отвлеченных начал" без личной мистики Вечной Женственности, без каких-то таинственных отношений с "Софией", о которых так *глухо и невнятно намекается философски* в "Чтениях о Богочеловечестве" или в "La Russie et l'Eglise Universelle", но так *пленительно и жизненно* (курсив мой. — *Н.В.*) рассказывается в стихотворениях?» (*1918, Владимир Соловьев и Анна Шмидт; 53*).

Итак, София не пришла к Булгакову непосредственно из философских текстов Соловьева. На рубеже веков «София», что называется, «носилась в воздухе», и Булгаков почерпнул ее из того же источника, что и Блок, А. Белый и другие деятели Серебряного века — из софийно-эротической соловьевской лирики. Отмечая, что первый подъем софийного творчества Соловьев испытал в 1874 году, Булгаков приводит его «заклинание» Софии, имеющее начальные слова «Во имя Отца и Сына и Св. Духа. An — Soph, Jah, Soph — Jah». С этим текстом он познакомился по вышедшему в 1915 году 6-му изданию стихотворений Соловьева, что ясно из этой же статьи. Булгаков комментирует: «Эта молитва определенно производит впечатление перевода какого-нибудь гностического текста, быть может, найденного Соловьевым во время занятий в Британском музее... например, офитов» (*54, примеч.**)[1].

Софийные размышления занимают Булгакова в связи вопросами эстетики. К первой половине 1910-х годов относится ряд статей, в которых Булгаков развивает софийную мотивацию в оценке произведений литературы и искусства. Замечу, что «Свет Невечерний» создавался, как сам Булгаков сообщает в предисловии к этой книге, в те же годы — 1911–1916 — и замысел «Света Невечернего» он определяет именно как философско-художественный. Искусство для Булгакова вообще есть та сфера человеческой деятельности, в которой «тварь открывается художнику в осиянии божест-

[1] В.В. Сапов считает, что именно с учетом этого замечания С.М. Соловьев, публикуя текст в своей книге «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева», указал, что эту «молитву» философ почерпнул из гностических и каббалистических источников или сочинил на их основании (См. : *Булгаков С.Н.* Тихие думы. С. 442, примеч. 6).

венной Софии» (*1918, Владимир Соловьев и Анна Шмидт; 34*). Гениальность художника-творца сопоставима для него со святостью святых. В «интимном общении с душой мира» художнику открывается то особое «просветление плоти» (*34*), которое иначе дается в опыте откровения.

С этих позиций в «Русской трагедии» (1914), посвященной Другу — о. Павлу Флоренскому, Булгаков интерпретирует образ героини «Бесов» Достоевского Хромоножки, передатчицы «откровения» о «Богородице — матери сырой земле». Эту «Марию Неизвестную» Булгаков называет величайшим прозрением Достоевского в Вечную Женственность (*13*). В ее уста писатель влагает сокровенные пророчественные мысли. Она — ясновидящая-сивилла, медиум, возлюбленная дочь Матери-Земли, носительница Вечной Женственности. Пусть в ней мировая душа безлика, пусть сама она «принадлежит к дохристианской эпохе», поскольку «праведна и свята лишь естественной святостью Матери-Земли». Но именно как «сама Женственность», Хромоножка «врастает в Церковь», есть одна из ее человеческих ипостасей — представительница Души Мира, «“богоматерии”, но еще не Богоматери» (*1918, Русская трагедия; 6—26*).

В том же 1914 году написана статья «Труп красоты. По поводу картин Пикассо» (*1918, Труп красоты; 26—39*). Женственность, Душа Мира, по мнению Булгакова, господствующая тема в творчестве испанского живописца. Но эту Вечную Женственность Пикассо уродует и оскорбляет кощунственной кистью, совершает «ноуменальный грех против плоти, против Матери-Земли, души мира, божественной Софии» (*35*). Женские образы Пикассо-кубиста — пародия на мир Божий: Космос, Софию, Красоту. Они «качественно иные», нежели предшествующие «великие творения искусства», как все та же Сикстинская Мадонна[1], — видимо, именно этот эстетический и этический идеал, высочайший образец запечатленной в искусстве женственности и чистоты, оскорблял своим искусством Пикассо.

В таком обличье, по мнению Булгакова, плоть мира, Женственность, видит демон (*33*). В подтверждение своего понимания (с которым соглашался Бердяев и не соглашался такой, например, художник-реалист, как Суриков) искусства Пикассо, Булгаков цитирует стихотворение Соловьева «Das Ewig-Weibliche» — строфу о растлении красоты демонами (*34*).

В ту красоту, о, коварные черти,
Путь себе тайный вы скоро нашли,

[1] Ср. у Пушкина: «Мне не смешно, когда маляр негодный мне пачкает мадонну Рафаэля!» Булгаков, пусть невольно, становится, таким образом, на сторону Сальери!

Адское семя растленья и смерти
В образ прекрасный вы сеять могли.

Булгаков тем самым причисляет и Пикассо к «морским чертям» от искусства, «хулящим и демонически растлевающим красоту», его творчество, заключает он, направляет искусство на путь «оккультного опыта» (*36*).

В 1918 году, в диалоге «На пиру богов», Булгаков напишет, что кризис, приведший к революции, давно предсказывало искусство, этот «мировой сейсмограф»: «Разве не веяло ужасом от этого разлагающегося мира, который просвечивал через кубизм и всяческий футуризм? Плоть мира, красота ее, истлевала, исходя в какие-то кошмары и химеры»[1].

Насилуемая, плененная женственность — Душа мира — появляется и в статье «Тоска. На выставке А.С. Голубкиной» (1915). Но в отличие от демонического уродства антимадонн Пикассо, «скорбящее уродство и мучащаяся некрасота» трагического искусства Голубкиной есть «очистительная жертва», «немая молитва», пророчествующая о преображении мира на пути к «Небесной Красоте» (*1918, Тоска; 46*).

Правда, через десять лет, в эмиграции, подводя итоги эстетическим впечатлениям своей молодости, о. Сергий Булгаков и кисть самого создателя «Сикстинской Мадонны» объявит «нечистой»: «Творение Рафаэля отличается особым напряжением, оно ищет средствами этой двусмысленной и уже в этой двусмысленности греховной красоты явить Богородичное начало... я увидел и почувствовал всю *нечистоту*, нецеломудрие картины Рафаэля, сладострастие его кисти и кощунственную ее нескромность»[2]!

И, получается, уже не Пикассо — «маляр негодный», пачкающий мадонну Рафаэля, а сам Рафаэль оказался пачкуном и растлителем. Как это далеко от благоговейного чувства, охватившего Булгакова при первой чудесной встрече с Сикстиной, ставшей началом его *обращения*: «Сама Ты коснулась тогда моего сердца, и затрепетало оно от этого зова!»[3]

Экософия: «Мировая Душа» в мировом хозяйстве. В «Философии хозяйства», опубликованной в 1912 году, Булгаков разрабатывает учение о метафизических основах теории мирового хозяйства. «Маркс, переведенный на язык Платона, Беме, Шеллинга, Вл. Соловьева»[4] — так он определяет тему и стилистику своего сочинения, пытаясь вскрыть в нем

[1] *Булгаков С.Н.* На пиру богов. Pro et contra: Современные диалоги / Из глубины : Сборник статей о русской революции // Вехи. Из глубины. С. 332.

[2] *Булгаков С.Н.* Две встречи // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 392–393.

[3] Там же. С. 390.

[4] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. Речь на докторском диспуте // Булгаков С.Н. Соч. : В 2 т. Т. 1. С. 305.

мистическую и религиозную подоплеку экономического материализма. Предшествующим опытом подобного рода были у Булгакова тематические связанные статьи «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (1905) и особенно «Карл Маркс как религиозный тип» (1906). В публицистическом пафосе последней создатель «Капитала» был подвергнут критике в первую очередь за то, что «во имя человеческой эмансипации» он готов был «растворить эту эмансипируемую личность» в «родовом существе» Фейербаха, тогда как подлинный «личный и вместе сверхличный союз», способный, «утверждая индивидуальность, сохранить целое», — это единение людей во Христе, Церковь[1].

В «Философии хозяйства» Булгаков впервые выдвигает софиологическую тему если и не как главную, то как одну из основных. София здесь представляет собой логически достоверный исход из тесной области рационализма, из школьно-университетской философии, главным образом немецкого идеализма, к мистике и теософии, в чаемую стихию жизни как непосредственно данного, по выражению Достоевского, к «клейким зеленым листочкам». К ней он прорывается (буквально разрывая текст софиологическими вставками) — от учения Шеллинга о тождестве и от кантовского «трансцендентального субъекта знания».

Задача, которую ставит перед собой Булгаков, обозначена им достаточно ясно. Основу для философии хозяйства, говорит он, заложил Шеллинг своим учением о тождестве духа и природы (*1912; 98*). Новая философии хозяйства, способная противостоять «экономическому материализму» марксизма, должна быть построена именно как продолжение «новой натурфилософии» Шеллинга.

Основой же для построения такой системы должен быть, по Булгакову, исход мысли из области логического к «жизни самой по себе» — к сущему прежде существования. Жизнь есть первичный, до интеллектуальной рефлексии, факт бытия. Жизнь имманентна познающему не в логических функциях его сознания, а в целостном опыте, в «непосредственной мистической глубине переживания» (*71*).

Это и есть невыводимое ни из каких причин первоначало, предел философствующего самосознания. Оно не исчерпывается мышлением: логическое еще не есть Логос. Жизнь как «конкретное единство алогического и логического» (*61*) есть *материнское лоно* всех индивидуальных существований, и в них она сохраняет свою тождественность и единую природу.

---

[1] *Булгаков С.Н.* Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // *Булгаков С.Н.* Соч. : В 2 т. Т. 2. С. 262.

Отношение «Абсолютное — мир, Вселенная», у Шеллинга обозначенное, с использованием терминов Спинозы, как отношение natura naturans и natura naturatae, есть, по Булгакову, отношение первообраза и образа (*99*). Первое, природа творящая, которую Шеллинг называет (вслед за Платоном, Беме и Баадером) «мировая душа», есть высшее единство — универсальный дух и всеобщий субъект, «матернее лоно всей твари» (*101*).

Булгаков считает, что от Платона и Плотина к Беме, Баадеру, Шеллингу и Владимиру Соловьеву идет утверждение метафизической гипотезы монизма жизни, в котором мир в целом представляет собой лестницу жизни, для нас разворачивающуюся в «неисчислимом количестве потенций и актов» (*111*). Эта универсальная иерархическая потенциальность рассматривается Булгаковым двояко.

Во-первых, как организация материи, она есть рецептивное женственное начало, аналог которому Булгаков усматривает одновременно и в prima materia Аристотеля, и в «мэоне» — чистой потенциальности Платона, и в «матери жизни» — Μήτηρ Ζοῆς — чинопоследования службы Успению Пресвятой Богородицы (*112*). Этот идеальный «организм предвечных идей», София Божественная или «первая» София — та, которая *присуща* Богу при творении, которая *знает* Его дело — творение мира, ведает Его замысел и законы. София Небесная принимает на себя «космическое действие Логоса» и «передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу» (*192*). София Премудрость говорит о себе в Книге притчей Соломоновых от первого лица. Она не сливается ни с Божеством, ни с человечеством, говоря о Боге «Он», а к людям обращаясь или как к всечеловечеству, «второй» Софии, во множественном числе («придите, неразумные»), или как к собирательному существу («кто скудоумен» и т.д.).

Во-вторых, она есть вселенский орган самосознания интеллекта (Шеллинг), с которой в пределе совпадает чувственность живого существа (*113*). Таким образом, есть «абсолютный организм Вселенной» и «абсолютный механизм Мэона» — Жизнь и Материя, эти два метафизических предела бытия (*113*). Существующее между ними тождество обусловлено их общением — способностью жизни «потреблять мир». Потребление в широком смысле включает не только обмен веществ, но и человеческую чувственность, способность аффицирования (Кант). Через потребление, особенно наиболее непосредственный его вид, *питание*, человечество причащается плоти мира. Образно говоря, в поедании «хлеба» мировой материи осуществляется мировая история (*115*). Высшее выражение этого процесса осуществлено в евхаристической трапезе: Бог, воплощаясь в мире, делает себя доступным потреблению, тем самым воздействуя на

мир изнутри (*116*). Тело и Кровь Христовы тем самым вменены миру как «пища потенцированная»: через нее обоженная плоть становится трансцендентной тому смертному состоянию, в котором жизнь осуществляется актуально (*117*).

Живое единство бытия находит свое выражение в производстве, человеческом труде. В нем сливаются в единый процесс история, хозяйство, знание, культура — их субъект один и тот же. И он, согласно Булгакову, в отличие от кантовского трансцендентального субъекта знания — гносеологического индивидуума, *существует реально*. Трансцендентальный субъект хозяйства тот же самый, что и трансцендентальный субъект знания (*144*) — это ясно, поскольку у знания, хозяйства и истории вообще субъект один и тот же, это «целокупное человечество». Под разными личинами — Мировая Душа, Божественная София, Плерома, Natura Naturans (*143*) — он выступал в различных философских учениях от Платона до Шеллинга, заняв центральное место у Владимира Соловьева.

Человечество — Мировая Душа — есть демиург, в хозяйственном процессе восстанавливающий единство natura naturans и natura naturatae (*146*). Он превращает мир в художественное произведение, восстанавливая его утраченные единство и красоту. Однако сам этот мир «представляет собой как бы художественное воспроизведение предвечных идей», платоновский κόσμος νοητός, «которые в своей совокупности образуют идеальный организм, Божественную Софию» (*149*).

В хозяйстве как актуальной функции жизни свободная целесообразность противостоит необходимости, организм вступает в борьбу с механизмом или вещностью. Эта борьба происходит на двух уровнях — в мировом процессе, где природа стремится преобразовать космос на началах *панзоизма* (*83*), — и в истории, в которой человек стремится подчинить себе (очеловечить) стихийные силы природы. И во всяком хозяйственном акте «осознает себя логос мира», а человек осуществляет свою потенциальную власть над миром (*133*).

Итак, Софий две: «горняя София» и человечество. Между ними существует непосредственное живое общение, и «над дольним миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, красота... хозяйство и культура» (*158*).

Каждый отдельный человек, будучи индивидуальным познающим Я, «познает как око мировой души, насколько он имеет в себе луч из этой плеромы Божественной Софии» (*158*). Поэтому знание софийно (*191*) — оно и возможно только благодаря «организующей силе» Софии. Разум сам по себе неспособен родить науку, поскольку она сама есть только «протоколы обнаруживающейся софийности мира» (*211*) и творческую

силу получает из сверхнаучного софийного сознания (*210*). Но в науке совершается реальный прогресс — в нем «София овладевает миром» (*192*).

Итак, всеобщая связь между Богом, миром и человеком осуществлена в Софии. *Она «снисходит» — к ней все устремлено*. Динамика этих отношений такова: Божественная София проводит в мир божественные силы Логоса — между человечеством и Софией существует живое общение («человек находит себя в Софии») — через человека и в нем природа становится софийна («познает и находит себя в человеке») (*158*).

В границах этих восходяще-снисходящих отношений Булгаков решает проблему природы человеческого творчества, в том числе и хозяйственного. Он утверждает, что этот вопрос, невозможный в прежних (прежде всего в кантовской) гносеологических парадигмах, разрешим в учении о «трансцендентальном субъекте хозяйства», т.е. Мировой Душе или умопостигаемом Человечестве, — который эмпирически есть историческое человечество, с «онтологической причастностью Софии» каждой отдельной личности (*158*).

Человек идеально предсуществует «в Боге, как Софии» (*221*), он «переживает себя как универсальность через приобщение к единой сущности — Божественной Софии, идеальному человечеству» (*223*) — в этом утверждении содержится зерно впоследствии разработанного Булгаковым учения о небесном человечестве.

Хозяйственная деятельность человека имеет перед собой тот же объект, что и Бог, — природу. Бог творит из ничего, человеческое же творчество не является творением «метафизически нового» — человек, будучи тварным, творит из уже созданного. Овладевая силами природы, он восстанавливает в ней связь производящих сил, творит мир — культуру, воплощая в нем «*данное, сделавшееся заданным*», «по вновь находимым», но все же «наперед данным образцам» или идеям-моделям. Человек, таким образом, в творчестве создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано.

В свободном трудовом историческом процессе человек воспроизводит то, что предвечно *есть* как идеальный первообраз (*159*). Содержанием хозяйственной деятельности человека, следовательно, является не творчество жизни, но *восстановление* жизни, в пределе — всеобщее оживление в результате хозяйственного труда(*162*)[1].

[1] Здесь отсылка к «Философии общего дела» Николая Федорова, которых в «Философии хозяйства» несколько. Его учением о единстве родовой связи человечества Булгаков довольно неожиданно пытается дополнить Шеллинга, находя необходимое основание для признания в человечестве «идеальных родовых прототипов», когда индивиды — своего рода копии, а род есть идея,

Демиургическую и посредническую роль человек как Душа Мира осуществляет не только в историческом, но и в мировом процессе. Как демиург он является посредником между «организмом живых идей-сил» natura naturans и его мертвым отражением в механизме natura naturatae. Здесь царствует дурная бесконечность небытия — ὀυκ ὄν'а, сумевшего превратиться в μή ὄν (*146*)[1]. Человек как демиург в творчестве разрывает цепь мертвых отражений, организует природу, превращая мир в художественное произведение, «в котором из каждого продукта светит его идея» (*146*). В силу срединного положения человека в бытии — между Софией и эмпирией — хозяйство, как и все, чем занят человек, софийно в своем основании, хотя и не все процессы хозяйства несут в себе свет софийности. Задача хозяйства — победа культуры над природой, «очеловечивание природы» (*160*), возведение мира на высшую космогоническую ступень (*167*). В хозяйстве как едином божественно-космическо-человеческом процессе «творится общее дело всего человечества» (*147*). Прогресс, осуществляемый в историческом процессе, обусловлен софийно — в истории происходит возрастание «Софии земной» под водительством «ее матери, Софии Небесной» (*171*). София восстанавливает мироздание через посредство исторического человечества. Окончательная цель мирового процесса — «победа космоса над хаосом», но достижима она лишь за границами истории, где будет достигнута и цель хозяйства — «сверххозяйство».

Также и происхождение хозяйства лежит за пределами истории — его следует искать в райском состоянии человека, когда он, до грехопадения, был естественным владыкой мира, «живым орудием Божественной Софии» (*170*), помещенным Богом в «сад Эдемский», т.е. для «райского хозяйства», для его возделывания и хранения (*171*).

Мир «проницаем» для софийности (*172*), потенциально софиен, актуально же — хаотичен. В своем вневременном бытии, в изначальном единстве, нарушенном грехопадением, он есть сама София (*163*). Поэтому София Небесная и София эмпирическая различаются так же, как метафизическое и историческое человечество, или Афродита Небесная и Афродита простонародная у Платона. Их связь, платоновский Эрос, христианство знает как Христа, воплотившийся Логос, «тело которого есть Церковь, София Небесная» (*166*). Он действует в мировом процессе как направляющая и проецирующая сила, обусловливая внутреннюю

«предвечно существующая в Божественной Софии, идеальная модель для воспроизведения» (*149*).

[1] Эту диаду Шеллинга «ничто — нечто» Булгаков метафизически развернет в «Свете Невечернем». Превращение «укона» в «меон» там получит совершенно иную оценку — не дурной бесконечности, а творческого зарождения мира.

связь вещей как универсальную форму связи сущего (*168*). Об этом свидетельствует религиозный опыт, в полноте данный каждому, кто «сопричастен жизни в Истине» как «живой член Божественной Софии, Тела Христова, Его Церкви» (*172–173*).

Кстати, в «Философии хозяйства» нигде не идет речь о ни о «тварной Софии», ни тем более о «Софии падшей»[1] — если, конечно за таковую не принимать «Мир как Софию, отпавший в состояние неистинности...» (*170*).

После «Философии хозяйства» Булгаков, продолжая читать лекции по политической экономии, в творчестве ее оставляет, его интересы сосредотачиваются в сфере религиозно-философского поиска и богословских умозрений. В 1910-е годы в духовной жизни Булгакова происходят новые изменения, приведшие в сфере философского творчества к «Свету Невечернему». Биографически же этот этап заканчивается принятием священства, совпавшим с революционными событиями в России.

«Шмидтология»: Маргарита ли Анна? Формирование софиологической концепции 1910-х годов у Булгакова происходит параллельно с его сильнейшим увлечением идеями А.Н. Шмидт[2]. История их публикации

[1] Ср. у С.С. Хоружего : «Само же тварное бытие, тварный мир, взятый в аспектах своей софийности, наделяется у него именем “тварной Софии”. Это понятие, нередко смущавшее ортодоксальных критиков, в действительности вполне органично в контексте софийной мысли: коль скоро София есть “Божественный мир”, то, стало быть, и наоборот — мир, тварный образ своего божественного первообраза, может рассматриваться как “София в творении” — “тварная София”. Такое понятие имеет свои аналоги в большинстве софиологических учений и восходит к платоновскому различению Афродиты Небесной и Простонародной. Но Булгаков идет и дальше: различая в соответствии с библейской мифологемой грехопадения тварное и падшее тварное бытие, Булгаков также и за последним утверждает повсюду проникающую софийность (слитую теперь, однако, с ничто, в согласии с онтологией Булгакова) и усваивает ему имя “Софии падшей”» (*Хоружий С.С.* София — космос — материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // После перерыва. Пути русской философии. С. 86).

[2] См. об этом : *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 591–596; *Козырев А.П.* Нижегородская Сивилла // История философии. Вып. 6. М., 2000. С. 62–84; *Голлербах Е.А.* К незримому Граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 209–213; *Белый А.* Начало века. М., 1990. С. 145. В самое последнее время А.П. Козыревым опубликованы неизвестные ранее тексты Булгакова из архива Свято-Сергиевского богословского института, в которых он, по выражению издателя, «завершает свой многолетний интеллектуальный роман с А.Н. Шмидт» (см.: «Мужское и Женское в Божестве» и «Мужское и Женское» и вступительную статью А.П. Козырева «Андрогин “на пиру богов”» в сб. : С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь : Международная научная конференция. С. 333–395).

Булгаковым и Флоренским хорошо известна. Архив Шмидт, умершей в 1905 году, Булгаков получил в 1910-м от А. Белого[1]. Тогда же ее имя появляется в текстах Булгакова — в заключительном абзаце статьи «Апокалиптика и социализм» (1910) Булгаков упоминает о письме к ней Владимира Соловьева. А в сноске указывает, что копию этого письма (от 23 апреля 1900 г.) Булгакову передала сама Шмидт. Писем, вернее, было два, и их копии Шмидт передала Булгакову в 1903 году после его просьбы предоставить их для публикации (*1918, Владимир Соловьев и Анна Шмидт; 55*). Андрей Белый выразительно описывает «отфутболивание» архива Шмидт различными деятелями, не знавшими, куда девать это наследство, пока оно не попало к Булгакову. Но у него к этим бумагам изначально отношение было пусть неоднозначным, но совсем иным — во всяком случае, без тени оценки их как «бреда», как назвал эти опусы А. Белый[2].

Для характеристики отношения Булгакова к наследию Шмидт имеет значение тот факт, что он, считая свое положение «фактического душеприказчика» Шмидт «трудным и ответственным делом», издал их в конце концов на свои собственные средства[3]. Сборник «Из рукописей А.Н. Шмидт» вышел в издательстве «Путь» в 1916 году. Задержка объяснялась отчасти некоторым спадом активности издательства после начала войны, но в еще более сильной степени была продиктована сомнениями публикаторов относительно целесообразности издания — все-таки и автор, и его опус были весьма необычны... Однако самого Булгакова окончательно к этой публикации — кстати, закономерно вызвавшей недовольство многих сотрудников «Пути» — подтолкнуло начало войны. Теперь, считает он, «*таить* от мира *факт* существования Шмидт далее нельзя»[4].

---

[1] *Булгаков С.Н.* Письма к Андрею Белому (Б.Н. Бугаеву) / Предисловие, публикация и комментариии И. Роднянской // Новый мир. 1989. № 10. С. 239.

[2] Об удивительно высокой оценке Булгаковым учения Шмидт в этот период свидетельствует переписка с Флоренским. Здесь Булгаков говорит не только о превосходстве Шмидт над Беме, но даже предлагает издать избранные места из Соловьева как приложение (!) к сочинениям Шмидт (см. : *Переписка; 92*). В «Свете Невечернем» Булгаков упоминает Шмидт неоднократно, вполне серьезно говоря даже о «центральной проблеме» ее мистики в сопоставлении не только с Беме и Каббалой, но даже с толкованием Песни песней св. Григорием Нисским (*1917; 298*).

[3] Е. Голлербах подкрепляет это утверждение Е.К. Герцык ссылкой на финансовые документы издательства (см. : *Голлербах Евг.* Религиозно-философское издательство «Путь» (1910–1919 гг.) // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 159, примеч. 553).

[4] Цит. по фрагменту из письма Булгакова к А.С. Глинке, приведенного Голлербахом (см. : Там же. Примеч. 560). Замечу, что не один Булгаков видел в учении Шмидт серьезное явление, ставя ее рядом с великими. М.А. Колеров цитирует письмо С. Аскольдова к тому же Глинке уже в 1923 году: «Развал Церкви чувст-

Прежде появления книги, с 1912 по 1916 год — в течение почти четырех лет — Шмидт и ее идеи были постоянным предметом переписки Булгакова и Флоренского. Здесь мы находим не только следы сомнений, булгаковской борьбы за Шмидт, но и важные подробности к характеру духовной эволюции Булгакова, поскольку вопросы, обсуждаемые в переписке, выходили далеко за рамки чисто редакторских. В одном из уже цитированных выше писем, от 7 августа 1912 года, из Кореиза, Булгаков пишет: «В день Преображения Господня... все думал по поводу софийных тем наших. Думал и об Анне Н. Ш., которая... чаяла еще при жизни своего преображения». И далее следует важное признание: «Вопросы: как возможна мистика, как возможна религия, как возможна София для меня — и философски, и богословски, и софиесловски — стоят на первом плане» (*Переписка; 60*). А вопросы эти — *последнее звено* в ряду вопросов трансцендентально-мистических, которые пока что «лучше интеллектуально, да и религиозно честнее ответов» (*60*).

В письме из Кореиза от 10 августа 1914 года Булгаков ставит (в тексте письма в скобках) еще один вопрос, который он для себя определяет как мучительный: необходимо установить, *кто* или *что* являлось Соловьеву в трех его свиданиях (*91*). Все время, пока шла подготовка рукописей к изданию, и еще долго после публикации Булгаков пытается разрешить эту загадку в рамках составленного им самим квазиметафизического уравнения «Соловьев — Шмидт». В письме от 29 декабря 1914 года из Москвы, читаем: «...те Соловьевские стихи, которые она к себе отнесла, отнесены ею правильно, они действительно софийны и иного смысла не имеют» (*98*). В другом письме, 18 августа 1916 года из Кореиза, Булгаков сообщает о написании им заметок о Владимире Соловьеве и Анне Шмидт. Здесь же, чуть выше, он описывает пережитое им «мистическое открытие» женской и софийной природы моря[1].

вую очень мучительно... Нужна была истинная (а не лютеровская) реформация... Вместо этого надо разработать умом и духом: Достоевского, Вл. Соловьева и больше всего Шмидт...» (*Колеров М.А.* Философский журнал «Мысль» // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 179).

[1] Об этом впечатлении уже упоминалось выше. Нечто подобное Булгаков переживет и зафиксирует на бумаге — через несколько лет после своей крымской прогулки и как антитезу тогдашним впечатлениям — во время посещения Америки в 1924 году, — во-первых, любуясь океаном при пересечении Атлантики («Я ощутил его более всего как враждебную и нечеловеческую стихию, которую человек, насилуя, покоряет и отнюдь не убеждает... Стихия — страшна. Это та tohu-va-bohu до шестоднева, реальность до слова и реальности, до Логоса, хотя и осеняемая Духом, носящимся над водами... И уже нет стихии безобразной и злобной, есть во-ображенная, ...есть Божия сила и премудрость, откровение Софии в океане...

Его вечное движение бесцельно и беспредметно, это томление плененной стихии, неспособной принять форму, безвольное и бессмысленное рассеяние колоссальной энергии, неосознаваемое страдание и тоска меональной материи. Но созерцание этой мучительной в своей основе картины приводит к катарсису. «У меня такое чувство, — признается Булгаков, — как будто я прозрел и разгадал что-то такое, что меня связывало».

Это прозрение состоит в следующем: Анна Шмидт «была совершенно права в своем отождествлении себя с Софией, в случае, если прав... сам Соловьев» (*112*). Впечатление и связанное с ним открытие столь мощно, что ведет к желанию ’εποχή, в которое заключается и весь вопрос о почитании Софии, ибо «вместить это труднее, чем философствовать о “софийности”» (*113*). Завершается же письмо пожеланием обсудить «мистическое уравнение» приватно.

В результате всех этих размышлений появилась не только публикация «Из рукописей А.Н. Шмидт», но и статья Булгакова «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» (*1918; 51—82*). Вернее сказать, это три статьи, объединенные в небольшой цикл: «Стихотворения Владимира Соловьева» и «Из рукописей А.Н. Шмидт», обе 1915 года, с добавлением третьей части «К проблематике», 1916—1918 гг.

Наиболее содержательной, насыщенной стихотворными цитатами здесь является третья статья, «К проблематике», написанная уже после «Света Невечернего», на который в тексте статьи имеется ссылка. В этой работе Булгаков вновь подчеркивает свое предпочтение Соловьева-мистика и поэта Соловьеву-философу. И впервые — уже не в частном письме, а в печатной речи — *задается* выяснением действительного и конкретного статуса Софии видений Соловьева. Он настойчиво пытается выяснить: а все-таки *какую* роль играет Вечная Женственность в метафизике Соловьева? И, похоже, для себя выясняет уже несомненно.

Это становится очевидным при сравнении, например, «соловьевской» статьи десятилетней давности «Без плана» с аргументацией и образами работы «постшмидтовской». В первой статье, «Без плана», Булгаков, как уже было сказано выше, говорит о Мировой Душе, или Вечной Женственности, как об одном из основных понятий метафизики Владимира Соловьева. Обожание Вечной Женственности, которой пронизано

И я ответно отдавался, сливаясь с этой Софией вод, женственной стороной души ее в себя приемля...») и, в особенности, на Ниагарском водопаде («Сегодня был на Ниагаре. Это — видение Божественной Софии в могучей хаотической стихии... И свет нежно и внутренне убедительно проникает tohu-va-bohu. Это какое-то наглядное доказательство бытия Божественной Софии и ее силы в мире...» (*Булгаков Сергий., прот*. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. С. 303).

творчество поэта, связано с его мистической влюбленностью в безличную «святость жизненной первоосновы» (*1905; 219*). За предметом этой «мистической влюбленности» Владимира Соловьева Булгаков прежде узревал «живого Христа», без всяких софийных отождествлений. И выражал уверенность, что предмет этот станет явен всем — после того как мир «духовно повернется к Христу». Тогда только до конца и откроется профетический, вещий смысл мистического пафоса, овладевшего Владимиром Соловьевым (*233*).

В статьях «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» все совсем иначе. Адресат соловьевской мистической влюбленности иной. Булгаков убежден в *конкретности* отношения Соловьева к «Вечной Женственности» — или «Софии» — и *действительности* мистических соловьевских встреч с ней (*1918, Владимир Соловьев и Анна Шмидт; 53*). Это и есть положительный ответ на вопрос, поставленный еще в письме к Флоренскому и теперь повторенный вновь: *кого* Соловьев называл вечной подругой (*78*)[1]. Истинная любовь Владимира Соловьева, «догадывается» Булгаков, была обращена *прямо* к «Афродите Небесной, Божественной Софии» (63). Стихотворение «Три свидания» обращено *непосредственно* к «Афродите Урании» (*64*), т.е. к «“вечной подруге”, которая в мире языческом именуется Афродита Урания, в христианском же богословии... божественная София»[2]!

В логике этих *личных* отношений, продолжает Булгаков, Вечная Женственность приняла для Соловьева «черты ипостасной женщины» — «богини, отчизны, царицы». Она — «Вечная Женственность, Душа Мира, София» (*69*) — у Соловьева явилась не только метафизической сущностью, но и ипостасью, конкретной женскою личностью. Имела ли эта героиня стихотворений философа, продолжает Булгаков, «еще и земную оболочку», неизвестно. Из поэзии Соловьева это не следует (*69*), но это в данном случае и несущественно.

Булгаков утверждает, что ни у одного из поэтов — предшественников Соловьева (помимо Данте, Петрарки, Шелли, Гете и Новалиса здесь он относит к ним Тютчева, А.К. Толстого, Лермонтова) и его последователей (Блока, Вяч Иванова) — нет черт, присущих его мистической эротике. Все они чужды соловьевского личного устремления к Софии Урании — его

[1] Между прочим, это считал важным и Г.В. Флоровский, прямо повторивший за Булгаковым: «И весь вопрос в том, *кого* видел и встречал Соловьев в своем мистическом опыте...» Флоровскому ответ, разумеется, тоже был ясен, но он отнюдь не совпадал с булгаковским. Единственная, по Флоровскому, тайна здесь — соблазн демонизма, которым Соловьев «отравил русскую интеллигенцию» (*Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. С. 468–469).

[2] При оговорке, что имеется в виду христианское богословие в понимании самого Соловьева.

случай единственный. Отличие Владимира Соловьева от всех состоит в том, что он не просто любит «прямо Афродиту Небесную, Божественную Софию», но и знает, что любим ответной любовью (*69*).

А отсюда следующий «роковой» вопрос. *Кем* должен был почитать себя сам Соловьев? Булгаков призывает читателя обратиться к собственной религиозной совести, настойчиво предлагает дать *себе* отчет, прибегая к «евангельской» риторике, будто стремясь ею преодолеть всю очевидную неловкость, если не нелепость этих вопрошаний: «*Веруем ли мы* в подлинность и объективную значимость» софийных видений Соловьева? И отсюда: «*За кого мы должны почитать*» удостоенного избранничества девы Софии? (курсив мой. — *Н.В.*). Однако все эти вопросы только для читателя. Автору, пусть и при многих оговорках и уславливаниях, ответ очевиден: опыт Соловьева единственный в своем роде, из ряда других «сновидцев» его выделяет примат мужского начала, и в своем софийно-эротическом цикле он непосредственно «обращается к Софии, самоопределяясь тем самым как Логос» (*80*)!

То есть получается, что хотя бы в какой-то мере по отношению к Софии своих видений Соловьев не мог не сознавать себя Логосом-Христом[1].

Булгаков все же пытается несколько смягчить это немыслимое сопоставление, поясняя, что, возможно, «смертному, как единосущному с Господом в Его человечестве, в моменты благодатного озарения дано такое общение с Христом, которое позволяет зреть лицом к лицу и божественную Софию» (*80*).

Булгаков не скоро переменил собственную оценку учения Шмидт, которую уже и сам едва ли не был готов объявить «Анной Маргаритой», земным воплощением Церкви Небесной. И даже в диалогах «На пиру богов» Беженец — персонаж, больше молчащий, а если уж говорящий, то сокровенное, вступает в разговор лишь в конце диалога, с тем, чтобы одним упоминанием имени Шмидт перевести его из плоскости эмпирической в мистическую и апокалиптическую:

«*Писатель*... Вы обратите внимание, как изменился даже внешний вид солдата, — он стал звероподобным, страшным, особенно матрос. Признаюсь вам, что “товарищи” кажутся мне иногда существами, вовсе лишенными духа и обладающими только низшими душевными способностями, особой разновидностью дарвиновских обезьян — homo socialisticus.

[1] При таком повороте ни о каком узревании за Софией — «предметом мистической влюбленности» — Христа, как в статье «Без плана», говорить, разумеется, уже не приходится.

Беженец. Указание на появление таких существ... есть в записях А.Н. Шмидт, она относит это к подготовлению царства антихристова».

Завершение многолетнего «интеллектуального романа» со Шмидт, уже переосмысленного как «тягостный эпизод» собственной биографии, Булгаков фиксирует в статье «Мужское и Женское в Божестве», датированной январем 1921, Олеиз[1]. Здесь мы находим не оставляющий и тени сомнения приговор: «Весь роман с воплощенной Софией, сочиненный А.Н. Шмидт, есть бред, в котором духовное безнадежно смешано с чувственно-человеческим, и это смешение обрекло ее на жертву самых тяжелых, соблазнительных и роковых иллюзий»[2].

Но при этом, однако, Булгаков ни в коей мере не отказывается от серьезности «страшного и рокового» вопроса о Соловьеве и Шмидт, который некогда «встал перед ним как судьба» и заставил стать «помимо воли» ее душеприказчиком и издателем[3]. В «Ялтинском дневнике» (запись от 6 августа 1921 г.) он говорит об «устрашающем примере А.Н. Шмидт, которая была уверена в своем преображении и — просто умерла»[4].

Последнее в письмах Булгакова к Флоренскому упоминание об А.Н. Шмидт относится к предпоследнему перед высылкой из Советской России послании (прощальное письмо, от 26 ноября / 9 декабря 1922 г. из Ялты Флоренский получил уже после 30 декабря 1922 г. — дня, когда Булгаков покинул Крым). Это часть III послания «Jaltica. Письмо к другу», без даты (часть II датирована I.IX.1922). Здесь Булгаков подводит итог многолетней совместной деятельности и дружбы: «Так я понимал Тебя, и Ты не станешь отрицать, что было так: не о школе... шла речь, но о **новой эпохе сознания**... (то, о чем болтали литераторы... мы сделаем...). Однако наше дело не удавалось, подобно тому, как А.Н. Шмидт не удавалось найти подходящих членов новой церкви “Третьего Завета”» (*Переписка; 176*). И добавляет ниже: «И я искренне шмидтианствовал...»

Окончательное освобождение от «чар» «Анны Маргариты», фиксируется Булгаковым в относительно недавно опубликованных документах 1923–1924 годов[5]: В Пражском дневнике он констатирует: «всякий пол

[1] Опубликована недавно А.П. Козыревым и Ю.Н. Галкиной (Голубковой), см. : *Булгаков Сергий, прот.* Мужское и Женское в Божестве. Мужское и Женское // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Международная научная конференция.

[2] Там же. С. 346.

[3] См. : Там же. С. 355.

[4] *Булгаков Сергий, прот.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. С. 78.

[5] См. : *Булгаков С., прот.* Из памяти сердца. Прага [1923—1924] (Из архива Свято-Сергиева богословского института в Париже) // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1998 год. С 105–256; *Булгаков Сергий, прот.*

преодолен, наконец, в моем софиесловии... ни Вл. Соловьева с романом с Софией, ни Шмидт, "личного" воплощения Софии. Все это бред, иллюзия, хула» (29.X./7.XI [1923]) (*Прага; 195*). Для него теперь блоковская «мистика Прекрасной Дамы», поэтическое отражение соловьевства, ведет «прямехонько к большевизму» (*122*). Соловьевская «мистическая эротика переходит прямо в эротику, София в Сонечку, область мистического блуда. Анна Шмидт». Это путь в никуда, «мистическая иллюзия и аберрация. Реактив Фрейда в применении к Соловьеву (его статьи о «смысле любви»)...»[1] и т.д.

В заключение обзора булгаковской «шмидтологии», замечу, что, Шмидт в своих отождествлениях не представляет собой абсолютно уникальное явление. Типологически с ними сопоставима, например, коллизия «Стихов к Блоку» Марины Цветаевой, датированных 1916 годом (т.е. годом публикации рукописей Шмидт!), где поэтесса *переворачивает на себя*, как Шмидт соловьевские, *блоковские* мистические прозревания, сливая до неразличимости образ поэта Александра Блока с ликом Того, к Кому обращен вечерний гимн «Свете Тихий святыя Славы»[2].

Да и в более позднем цветаевском цикле «Магдалина» та же коллизия: обращение к возлюбленному как к Христу. Правда, без конкретных имен, но зато с прибавлением того, чего не дождалась Шмидт, — *ответа*:

О путях твоих пытать не буду
Милая, ведь все сбылось...

Теофания: София в свете божественного *Да*. Сравним две цитаты из статей Булгакова, которые разделены десятью годами:

1) «современная наука необыкновенно обострила духовное зрение человечества во всем, что касается внешней коры явлений, но ни на один дюйм не подняла покрова Изиды, закрывающего природу явлений»[3] («Церковь и культура», 1906);

О Вл. Соловьеве (1924). Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже / *Козырев А.П.* Священник Сергий Булгаков : Возвращение к Соловьеву // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1999 год. С. 199—222.

[1] *Булгаков Сергий, прот.* О Вл. Соловьеве (1924). С. 217.

[2] Интересно, что Булгакова и Цветаеву связывали некие, условно говоря, поэтически-родственные отношения: первый муж дочери Булгакова Муны и, стало быть, зять о. Сергия Родзевич был предметом влюбленности Цветаевой и героем двух ее пражских поэм. Кроме того, Булгаков крестил сына Цветаевой Мура.

[3] Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991. С. 70.

2) «Софийная душа мира закрыта многими покрывалами, как Саисская богиня, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека» (*1917; 196*).

Вторая фраза едва ли не полностью повторяет первую. Только теперь, через десять лет, вместо природы — софийная душа мира, вместо современной науки — духовное восхождение человечества. И в этом восхождении истончаются прежде непроницаемые «покровы Изиды», скрывающие природу явлений. А приподнял-то покрывало Изиды не кто иной, как Владимир Соловьев — и «заглянул в такую бездну, в которую смертному безнаказанно не дано заглядывать» (*1911, Апокалиптика и социализм; 432*).

Впрочем, неверно, говорит Булгаков, что Соловьев отказался от одного мировоззрения и перешел к другому. В его духовной биографии одна и та же христианская идея выразилась с предельным обострением внутренне присущего ему антиномизма. И Соловьев в своем собственном религиозном опыте «знал эту антиномичность и с нею считался» (*433*).

Булгаков, пожалуй, говорит о себе...

«Свет Невечерний» (1917) вышел годом раньше сборника статей «Тихие думы». Если во второй из этих книг, включающей статьи 1911–1915 годов, софиология разрабатывается как основа религиозной эстетики и содержит главным образом статьи об искусстве, то в написанном параллельно (в течение 1911–1916 гг.) «Свете Невечернем» Булгаков приступает к разработке универсальной системы христианской метафизики. Я уже отмечала, что первое упоминание Софии в этой книге прямо связано с Платоном. Свою концепцию Софии Булгаков и построит здесь на основе платонизма.

В «Свете Невечернем» Булгаков, по сути, излагает историю софийных учений дважды. В отделе первом, «Божественное Ничто», — с точки зрения апофатической философии и богословия, от Платона до Канта. Затем те же персоналии рассматриваются во втором, катафатическом разделе «Софийность твари» Отдела второго — «Мир». Таким образом, в самой структуре книги ясно определена диспозиция Софии Божественной и Софии тварной, причем рассматривается она с использованием метода кантовских антиномий.

Апофатическую проблему Софии, по Булгакову, история мысли пыталась разрешить двояким образом: антиномически и эволюционно-диалектически. В первом случае никакой логический переход от божественного Ничто к какому бы то ни было положительному учению о Боге и мире невозможен. Знание о Боге всегда является следствием Откровения. Как учение о трансцендентности Божества и Его откровении первый под-

ход присущ христианскому богословию от Климента Александрийского до Григория Паламы, а также Николаю Кузанскому.

При втором подходе, в рационально-мистическом гнозисе, эта антиномия не только не разрешается, но решается ложно: подменяется меональным исходом Ничто — в нечто. «Ничто» здесь есть божественная первоматерия ὑλή, из которой возникают Божество, мир, человек. К лагерю религиозного монизма, как мы уже видели, близок Плотин, ему созвучны каббалистическое учение об Эн-соф и эманатизм Беме. В этой парадигме из меонального ничто изводится (или изливается) бытие, мир возникает с необходимостью и лишен собственного отологического статуса.

Итак, от безусловного НЕ- апофатического богословия перехода «к материнскому лону меонального ничто, в котором родится *все*» (*1917; 131*), не существует. А поскольку это так, то Булгаков предлагает апофатическую антиномию Творца и твари решать самому Абсолюту. Абсолютное «воздвигает лестницу Иаковлю, соединяющую небо и землю» (*134*), Божество нисходит в мир, и в нем «неизреченный, неименуемый, непостижимый, недомыслимый Бог открывается в твари и имени, слове, культе, богоявлениях, боговоплощении» (*136*). Человеческому же сознанию трансцендентность Абсолютного дается как антиномия тварности, выражающая собой онтологическое отношение твари к Творцу. На ее фоне мир как творение получает в своей относительности исключительную реальность и самобытность. Отношения Творца и твари приобретают реальный статус и двусторонний характер.

Прежде чем перейти к изложению положительного учения о Софии Булгаков пытается в целом уяснить основания «божественного Да» творению. Религиозный монизм он считает несостоятельным, требующим «самоубийства относительного». Но эманатизм, говорит Булгаков, все же имеет право на существование. Его надо лишь очистить от характера необходимости и целиком включить в идею творения. Тогда это будет творческая эманация, инициативно направленная и осуществленная свободным *да будет* Божества. Абсолютное, «не теряя абсолютности, полагает в себе относительное как самостоятельное бытие» (*158*). Такое «саморазведение Абсолютного как абсолютно-относительного» в своих собственных недрах есть «жертва Абсолютного ради относительного», предвечная Голгофа.

Мир создан не из «меональной беременности», он творится из полного ничто, из «отсутствия бытия» — οὐκ ὄν. Первый, и существенный, акт творения — «обличение укона меоном»[1]. В нем создается материя твар-

[1] Всякий раз, когда Булгаков делает недоказуемые и ни из чего не выводимые утверждения (например, «самораздвоение Абсолютного», «обличение укона мео-

ности — Великой Матери всего природного мира (*158*). В меональную первоматерию, «материю-матерь» «засеменено» все, включая и небытие. Эта Земля, сотворенная «в начале» (*166*). Божественные идеи, «всемененные в ничто», есть положительная основа бытия, Бог в творении (*180*).

И все же, София — σοφία — *кто* и *что* она?

Бог творит мир *в начале* (Быт 1: 1). Это *начало* и есть София: «*В начале*, т.е. в Софии, через Софию, на основании Софии, Софиею, *сотворил* Бог... небо и землю» (*208*). «Начало» «Света Невечернего» — это некое женственное начало мира, ’αρχή или *берешит* которое Бог «поставляет рядом с Собой». Это «начало» — грань между Богом и миром, «нечто среднее», платоновское μεταξύ.

Важно подчеркнуть следующее: в «Свете Невечернем» Булгаков совершенно определенно говорит о Софии как о мире вне-Божественном — Идее Бога, положенной Богом вне Себя. Это «идеальный умопостигаемый мир» Платона или Всеединое Соловьева. Как родоначальница всего, она является и началом всех *ипостасей*. Только в этом смысле Булгаков называет ее «особой, иного порядка», т.е. внебожественного, ипостасью. И здесь он произносит «роковое слово» — «четвертая ипостась».

Очевидно, что все обвинения в том, что Булгаков «вводит четвертую ипостась» — т.е. вводит в Св. Троицу, были несправедливы. Пожалуй, его невольной ошибкой было придание ей (вслед за Флоренским, на что внимания никто не обратил) порядкового номера «четыре», почему она, вкупе с утверждениями, что София «не сотворена» и к тому же «вносит различение, порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Триединства», воспринималась его критиками априори как ипостась — четвертая в Боге.

Между тем саму эту *несотворенность* Софии Булгаков совсем не понимает как *рожденность* (подобную рожденности Сына от Отца). Он говорит лишь о ее *не-тварности* — София «не тварь». София есть нечто совершенно *само-бытное* — ей невозможно приписать «предикат бытия» в смысле тварности, поскольку она сама есть основа всякой тварности, а в платонической философской парадигме, которой совершенно определенно придерживается здесь Булгаков, *началу* невозможно приписать статус того же, чьим началом оно является.

И наоборот, раз уж София положена Богом в Любви к миру вне Себя Самого, то и «путь наверх» ей заказан, она может любить лишь ответной — рецептивной, принимающей любовью. Как грань между бытием-

ном»), любые возможные попытки поставить вопрос об их необоснованности он заранее отметает полаганием предела для мысли. Понять каким образом в уконе возникает меон нельзя, здесь тайна творения!

тварностью и сверхбытием, она неопределима[1] и непостижима, но граница между ней и Богом так же безусловна, как и граница между Богом и тварью. Поэтому и различение в Божестве, как ясно говорит Булгаков, она «вносит *чрез себя* и *для себя*» — как нечто особое, что воспринимает единое и всецелое триипостасное Божество: Отца, Сына и Св. Духа (*187*). Она воспринимает «лучи» Логоса, Второй Ипостаси, становясь Христо-Софией, Логосом в мире (*188*). Через нее же Третья Ипостась, Духа Св. открывается в мире как его софийная Красота — «столь же абсолютное начало мира, как и Логос» (*219*). И мы познаем «Образ, идею, Имя» Божества не непосредственно в Боге, но в Софии (*194*).

Итак, мир основывается в Софии в результате действования всей Св. Троицы и каждой из Ее Ипостасей. Поэтому София, эта «четвертая ипостась» не является Божественной Ипостасью, но, однако же, Бог открывается в Софии, в ней являя Себя в Своей триипостасности (*220*). Она получает сущность от Отца, познает Божественный Логос — Сына, и познается Им, приемлет излияние даров Св. Духа. Сама же при этом в Божественной жизни никак не участвует.

Одной стороной София к бытию причастна, другой ему трансцендентна, она *есть то, чего нет в бытии*, *и есть, и не есть*. В ней нет небытия, но нельзя ей приписать и бытие в смысле тварности — она свободна от *погруженности* в бытие, но «вплотную к нему *примыкает*». Не будучи Абсолютным, все от Бога абсолютным образом *имеет*. Между Богом и миром она *занимает место* — между бытием и сверхбытием *пребывает*.

Далее Булгаков делает ряд важнейших различений в самой Софии. Во-первых, есть *София* и есть *софийность* (*195)*[2] — совершенная актуальность и пустая потенциальность. Поэтому «мир *есть* София в своей основе и *не есть* София в своем состоянии» (*195*). Актуально мир не *есть* София, но ему *свойственна* софийность, он *софиен* — становится Софией, есть *становящаяся София*. Присутствуя в мире как его основа, София остается ему трансцендентна, мир же вне Софии не существует, и *то* в нем, что позволяет ему быть, и есть София.

Соответственно, Булгаков различает в Софии два центра: трансцендентную миру Божественную Софию, умопостигаемый Космос — *Небо*,

---

[1] Хотя может ли *грань* не быть одновременно хоть в какой-то степени намеченным *пределом*?

[2] Различение Софии и софийности будет переосмыслено и развито Булгаковым как различение ипостаси и ипостасности в следующем его софиологическом труде — «Ипостась и ипостасность», которое он сам определит как Scholia к «Свету Невечернему».

и космическую или потенциальную Софию, Хаос, становящийся Космосом, — *Землю*. Вторая трактована меонально, как *Ничто*, в которое «излилась софийность» и которое получило тем самым актуальное бытие и силу производить из себя тварь (*209*). Собственная же природа мира есть ничто-ὑλή, вызванное к бытию (*195*). По отношению к множественности мира София определяется как «организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей», или платоновские сверхвременно пребывающие идеи (*194*). Этот же мир идей Аристотель назвал энтелехией в отношении к потенциальному состоянию бытия.

Итак, метафизическая природа Софии в высшей степени своеобразна, как и ее место и роль в бытии. Тем не менее, понятие о софийности мира Булгаков называет *интуитивно* данным. Она открывается каждому, «в меру его духа», непосредственно как содержание «мистической интуиции» (*195; примеч.*). Философия не может притязать на исключительную связь с Софией, как и логика на связь с Логосом («мышление не есть Логос» — *198*) — она софийна лишь постольку, поскольку причастна «софийному эросу» (*199*) и является как φιλία. Но Софии близко искусство, которому ощутимо открывается красота «ософиенной твари».

В искусстве происходит «ософиение плоти», ощущается «предварительное преображение мира» (*199*), поэтому художественная гениальность сама по себе есть «софийный луч», откровение Софии — она «зрит Софию» (*264*).

Искусство же, осознавая свою софийность, пробуждает в человеке «софиургийную тревогу» (*333*). Действенное, преображающее искусство, как и хозяйственная деятельность человека должны стать творчеством в собственном смысле — софиургией, человеческим творчеством, устремленным навстречу теургии — божественному нисхождению к человеку (*320*).

Теургия и софиургия соединяются в недрах Церкви по благодати Святого Духа, «в едином акте преображения мира». Но произойдет это соединение тогда, когда эпоха искусства, этого «ветхого завета Красоты», придет к концу — и в мир придет сама Красота, царство грядущего Утешителя (*333*).

В заключение этого раздела представлены некоторые определения Софии, данные в «Философии хозяйства» и в «Свете Невечернем» (в обеих колонках выделены определения, совпадающие полностью или содержательно).

Философия хозяйства (1912)	Свет Невечерний (1917)
— Natura Naturans (natura naturans)	**— natura naturans — основа natura naturatae**
— Душа мира	**— душа мира, anima mundi**
— тело Христово, Церковь	**— Церковь**
— предвечные идеи, κόσμος νοητός	**— идеальный умопостигаемый мир**
— идеальный космос	**— умопостигаемый Космос**
— Афродита Небесная	**— Афродита Небесная**
— вечное тождество, синтетическое единство	**— универсальная связь мира**
— идеальное тождество и самосознание мира, его идеальный организм	**— идеальная душа твари, красота** **— ВСЕ, всеединое**
— мир в своей положительной основе	**— основа, зачинающая творение**
— мир в своем вневременном бытии	
— Плерома	**— божественная Плерома**
— человечество	— Идея Бога в самом Боге
— предвечное человечество	— любовь Любви
— Афродита Простонародная, человечество историческое (София эмпирическая)	— *Небо*, *Начало*, т.е. Божественная София
— место идеального предсуществования человека в Боге	— грань между Богом и миром
— единая сущность, идеальное человечество	— μεταξύ в смысле Платона
	— энтелехия мира
	— νοῦς Плотина
	— *шехина* Каббалы
	— Христософия, Логос в мире
	— четвертая ипостась
	— Невеста Сына
	— Жена Агнца
	— Матерь Сына
	— Дочь и Невеста, Жена и Матерь
	— предвечная Невеста Логоса
	— Женственность
	— Великая Матерь
	— Богоземля
	— откровение Бога в мире
	— Св. Троица в мире
	— живое откровение Божества
	— Слава Божия

Труды крымского периода и 1920-х годов: от онтологии высказывания к софийной теоантропии

Четыре с половиной года — между революционными событиями и последовавшей высылкой из России — Булгаков вынужденно провел в Крыму. Здесь он оказался вскоре после своего рукоположения, состоявшегося 11 июня 1918 года, а выслан был 30 декабря 1922 года. Этот житейски тяжелый и полный лишений период, эпизодом которого, в частности, были арест и тюремное заключение, в творческом смысле для Булгакова отнюдь не остался бесплодным. Помимо публицистики «крымская философия» Булгакова — это две большие работы «Философия имени» (1917–1918, опубликована в 1953 г. Львом Зандером) и «Трагедия философии» (1921/1925, впервые опубликована в немецком переводе, 1927).

Прежде чем перейти к теме метафизики высказывания, начатой этими сочинениями и продолженной Булгаковым в сочинениях 1920-х годов («Ипостась и ипостасность», «Главы о Троичности»), мне, по эволюционно-хронологическим соображениям, необходимо рассмотреть важное идейное обстоятельство, с которым связан некоторый отход Булгакова от софиологической проблематики. Едва став священником, новорукоположенный о. Сергий Булгаков переживает сильнейшее «католическое искушение». Трагедия революции, гибель православной России, страх за судьбу русской Церкви под обрушившимися на нее революционными ударами приводят Булгакова к мысли о Папе Римском как единственном гаранте сохранения вселенского церковного единства. Свою роль здесь, безусловно, сыграли разочарованность Булгакова, активного участника Собора 1918 года, в собственной общественно-церковной деятельности: «Собор российский, патриаршество... — все это очень быстро раскрылось в своем бессилии» (*Переписка; 185)*.

В Крыму Булгаков принимает решение поминать Папу Римского на литургии — пока тайно.

Что касается текстов, то в них увлечение католицизмом запечатлено ярче всего в философско-публицистических диалогах «У стен Херсониса» (1922).

Увлечение, однако, оказалось хоть и сильным, но кратковременным. Уже в Константинополе Булгаков начинает от него «трезветь», а в Праге полностью разочаровывается в «папизме».

О мучительном раскаянии Булгакова в собственном «предательстве» свидетельствует его «Пражский дневник». Отход от филокатолических ус-

тремлений совпадает с новым вдохновением Софией, возвращением Булгакова к софиологии, но уже другой, очищенной от «шмидтианства».

В «Пражском дневнике» (запись от 11/24.V.1923) Булгаков, в связи с чтением воспоминаний А. Белого о Блоке, пишет: «...меня это снова волнует; все эти темы и настроения мистической эротики, в которых я жил напряженно... эта мистика Прекрасной Дамы, которая привела прямохонько к большевизму. Да что же это такое, наконец? Аберрация, ошибка мистического суждения, или же еще не раскрывшиеся символы неверно... воспринятых предвестий (такова Шмидт)... Сам я сейчас так болен и задавлен католическими вопросами, что совсем утерял эти темы, но ведь от этого они не упразднены; но, кто знает, может быть, еще и воротятся...» (*Прага; 122*).

Освобождение от «католического прельщения» шло мучительно, но довольно быстро — уже летом 1923 году на студенческой конференции в Штернберге Булгаков выступил с докладом об апостолах Петре и Иоанне, который позже вырос в работу «Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола». Здесь Булгаков оспаривает католическую доктрину о примате апостола Петра. Осенью (8/21.VIII.1923) в том же дневнике Булгаков фиксирует: «...трезвею от своего католичества» (*145*). Через несколько дней: «...догматический папизм мною, благодарение Богу, пережит» (13/26.VIII); «читаю книги — о католичестве — с одним единственным результатом, чтобы освободиться от самогипноза, под который я попал... вместе с освобождением, зреет ведь какая-то общецерковная дума». Булгаков стремится к такой работе, «на которую можно отдавать остаток жизни» (*147*). Вскоре это стремление получает оформленные черты: 9 октября на квартире Булгакова состоялось собрание, на котором было воссоздано возникшее еще в 1918 году в России Братство во имя св. Софии. Собранию предшествовали несколько предварительных встреч и совещаний. На Рождество Богородицы (8 сентября ст. ст.), на праздничном собрании после богослужения, Булгаков «говорил слово о Софии, Премудрости Божией» (*155*). Об этом он упоминает в записи 16/29 сентября, и там же ниже: «Вчера у нас было маленькое по числу... совещание, но очень важное по значению: порешили немедля приступить к образованию православного братства во имя Пресвятой Богородицы, — из церковной интеллигенции... это может иметь большое значение для Церкви. Как милостив Господь, что я излечился от своего заболевания католичеством...» (*157*).

25 сентября (ст. ст.) духовная дочь Булгакова иконописица Юлия Рейтлингер (в иночестве Иоанна, в дневнике Булгаков называет ее «посланницей Софии») подарила ему написанный ею «дивный образ Софии, Премудрости Божией» (*165*). На следующий день, 26 сентября (ст. ст.),

у Булгакова вновь состоялось совещание, в котором приняли участие А.В. Карташев, П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, В.В. Зеньковский, С.С. Безобразов и Г.В. Флоровский. Все вместе «постановили учредить православное братство имени Божественной Софии» (*165*). Булгаков добавляет: «...я уже устал... от разных своих "озарений", и на этот раз ничего не воображаю» (*166*). И менее чем через месяц (23.X./7.XI): «...а все же звучат почему-то на душе Блоковские стихи: Предчувствую тебя... Читаю лекции — о Софии» (*193*). В записи того же дня: «В моей душе вновь поднялась София. О Ней думаю, Ею опять вдохновляюсь... а еще так недавно казалось, что это выдумка, которой не соответствует опыт. И мой опыт новый, более духовный и церковный, из которого изгнан всякий пол, он преодолен, наконец, в моем софиесловии... ни Вл. Соловьева с романом с Софией, ни Шмидт, "личного" воплощения Софии. Все это бред, иллюзии, хула. Но София стоит как солнце на небе церковном... и спасает меня своими лучами и свободой... от папизма» (*195*).

Через несколько дней (29.X./12.XI) та же мысль еще более заострена: «У меня сейчас — вполне неожиданно, но властно и закономерно — в душе стоит как антитеза: София или папство, горизонталь или вертикаль? Для меня ясно, что церковь — София не склонится под папу... Теперь для меня становится понятно, почему я ранее — с удивлением — за последние годы потерял конкретное чувство Софии и стал считать ее... за философский вымысел или ненужность. И на почве этого софийного нечувствия и внутреннего испуга перед большевизмом явился папизм» (*198*).

Немного ниже вновь возвращение к размышлениям о Шмидт: «вместе с новым подъемом софийных чувств... для меня выяснилось и философско-богословское и религиозное отвержение половой концепции Софии, как "вечной подруги" и "прекрасной дамы"... и кажется мне, что я преодолел здесь В. Соловьева — Шмидт... Тем самым я сделал шаг и за "Свет Невечерний"...»

В записи, сделанной 12/25.XI, о чтении лекций: «...имею возможность снова погружаться и пересматривать самые дорогие и трепетные вопросы, — о Софии, о Женственности, о Святом Духе» (*242*).

Все то же настроение владеет Булгаковым зимой следующего года. Пастырское общение с умирающей Е.Я. Кизеветтер, которую Булгаков причащал накануне смерти, приводит к новому всплеску софийных чувств и размышлений (4/17.III.1924): «...и не совсем понимаю, что это со мной происходит — не в эмпирическом порядке... но в мистическом. Я чувствую этот прилив волн, которые родят ощущение силы и ведения... или это зовы и вестники конца... Будь я помоложе, я, конечно, сочинил бы какое-нибудь софийное происшествие ...» (*244*). Впрочем, для него,

«теперь абсолютно трезвого» и «окруженного огнем алтаря», подобное уже невозможно («да и разве... возможна была бы для священника история с Шмидт» — 9/22.II.1924 — *233*). И все же он говорит о «странной и непонятной прекрасной и высокой связи душ на небесах», о тайне личных отношений с духовными детьми: «Я слышу, слышу их как какие-то подземные вулканические силы... и уже трепещет сердце от непосильного для него волнения... И все это абсолютно вне порядка земных чувств... это своя особая область духовных связей» (*244*).

Духовное возрождение приводит Булгакова к созданию ряда работ, в которых внутреннее преодоление прежнего «эротически окрашенного» софиесловия выливается в новую концепцию софиологии.

Позже в философско-богословском плане «католический сюжет» отразится в положительном решении Булгаковым проблемы filioque, а также в оценке им как «роковой» роли византийского патриарха Фотия в разделении церквей. Впоследствии эта оценка смягчилась, но разделение церквей Булгаков до конца жизни воспринимал как трагедию, приведшую к застою богословской мысли как на Западе, так и на Востоке.

Имяславие как ключ к софиесловию. Вернемся теперь к работам Булгакова, завершающим собственно философский период в его творчестве. Они посвящены проблеме универсального высказывания, рассматриваемого в качестве модели онтологической основы мира. Как указывает А.И. Резниченко, в этих работах Булгакова «метафизика мироздания и мыслящего духа описывается с помощью универсальной формулы *Я есть нечто*»[1].

В первой из них, «Философии имени» (1918), Булгаков занят разработкой метафизики высказывания, которую он рассматривает как отражение в языке ипостасного божественного союза Св. Троицы. Августиновскую троичность образа бытия он соединяет с софиологически окрашенной проблематикой имяславия, которой отдал дань ранее, в самом начале Афонского движения[2].

---

[1] *Резниченко А.И.* Предисловие // *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности. С. 13.

[2] Об участии Булгакова в обсуждении проблем имяславия см., например : *Лескин Димитрий, свящ.* С.Н. Булгаков — участник афонских споров об Имени Божием // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция. С. 170—190; *Денн М.* Вклад Сергея Булгакова в дело оправдания и исследования имяславия // Там же. С. 208–217. С.С. Хоружий вообще полагает, что имяславие в принципе является ключом к настоящему пониманию и, главное, к успешной критике булгаковской софиологии (см. : *Хоружий С.С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Там же. С. 191–207). Собственные взгляды Булгакова на данную проблему изложены им в богословско-полемических статьях «Афонское дело»

София в этом сочинении отнюдь не главная тема. Вообще, во время «крымского сидения», как мы уже видели, Булгаков отходит от софиологии, постепенно возвращаясь к ней в первые годы эмиграции. Однако именно в рамках философской онтологии языка им готовится та почва, на которой будет построена обновленная и переосмысленная софиологическая концепция «Ипостаси и ипостасности» и последующих сочинений. О важности для Булгакова имяславческой проблематики и ее связи с софиологией говорит тот факт, что более чем через двадцать лет, в 1942 году, он добавляет к неопубликованной «Философии имени» небольшой раздел — «Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом (Post scriptum к сочинению об Имени Божием)».

Для Булгакова грамматическая связка *есть* имеет значение объективного отражения в языке как носителе мысли, космического устройства бытия: «*...связка выражает связь всего со всем*» (*1953; 107*).

Связка осуществляет именование — некое изнесение, трансцендирование сущности субъекта именования в особом, внутренне связанном с ним его словесном образе. Поэтому связка-именование обладает некой «силой, интимностью, исключительностью» — она являет, обнаруживает стоящую за именем сущность, по отношению к которой она есть *энергия* (*91*)[1].

Собственно софиологических размышлений в «Философии имени» немного, и в целом они существенной новизны в эволюции понимания Булгаковым Софии не обнаруживают. «Есть София, Душа мира, Мудрость мира, как всесовершенный организм идей, как Плерома, полнота бытия. Она есть умопостигаемая основа мира, мир как космос. Здесь идеи смотрятся друг в друга, отражаются в друг друге, здесь царит действительно коммунизм бытия, здесь существует замкнутое число, полнота идей. Напротив, наш мир есть этот же космос в процессе становления, расплав-

(Русская мысль. 1912. № 33) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» (Итоги жизни. 1914. № 12).

[1] Священник Георгий Кочетков замечает: «Булгаков мог обходиться без понятия Софии, он мог ни разу не употреблять это слово, говоря, допустим, о метафизике имени и субъекта (*Кочетков Гергий, свящ.* О границах Церкви (в связи с экклесиологией о Сергия Булгакова) // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. Международная научная конференция. С. 308). Проблема, однако, вовсе не в имени — без Софии обойтись можно, а вот без связки — нет. Булгаков, как уже отмечалось выше, считает, что Кант со своей общей асофийностью «вообще не заметил и не оценил связки, а в ней был ответ на его вопрос» (*1953;105*). Однако может ли София быть трактована как связка? По моему мнению, у Булгакова иначе: связка *софийна*, но София не есть связка.

ленности в небытии, он софиен во всем своем бытии, но внесофиен и даже антисофиен в состоянии»[1] (*113*).

Привожу эту цитату, чтобы убедиться, насколько София «Философии имени» не отличается от Софии «Света Невечернего». Здесь прежняя платоновская идиллия: «есть сфера чистых идей, божественная София... и она есть идеальная основа творения» (*181*). Связь двух миров Платона осуществлена в предикативных суждениях, в языке.

Авторский постскриптум 1942 года указывает, что «софиологическое изъяснение Имени Божия» соединяет «личный характер, ипостась, в нераздельном, но и неслиянном единении с божественной сущностью, усией, в ее самооткровении, премудрости, а также и славе» (*333*).

Намеченный здесь имяславческо-софийный узел выразится в проблематике более позднего сочинения — «Икона и иконопочитание» (1931).

Еще в «Философии имени» Булгаков сопоставляет имяславие и иконопочитание. Он считает, что их проблематика, в сущности, одна и та же, причем вопрос об имеющейся аналогии «однажды уже рассматривался и получил косвенное решение вселенской церкви» (*275*), имея в виду догмат об иконопочитаниии.

Характерно, однако, что и современному Булгакову движению имяславия и уже тысячу лет как принятому Церковью иконопочитанию он приписывает общую богословско-догматическую неразрешенность. А как иначе можно понять следующее замечеание: «*...объективным основанием для разрешения вопроса о почитании икон могло бы быть* то же самое, что и о природе Имени Божия: учение о божественной энергии и воплощении слова, которое имеет объективную, онтологическую основу в образе и подобии Божием в человеке» (*275*) (курсив мой. — *Н.В.*).

Вот как, «могло бы быть»! Сказано мимоходом, вскользь — а опровергаются вещи, мягко говоря, значительные. С такой специфической чертой булгаковской стилистики мысли мы еще встретимся, но здесь, пожалуй, она дает о себе знать впервые. Явное несовпадение «тяжести обвинения» и кажущейся легкости мимоходом брошенного замечания означает, что внутренне для самого Булгакова все давно разрешено: для себя он уже пришел к убеждению, что соборные определения об иконопочитании были недостаточно обоснованы богословски и не получили такого обоснования до сих пор.

---

[1] Интересно это несколько раз встречающееся в «Философии имени» замечание о «космическом коммунизме» — явная реминисценция собственного марксизма прежних лет. В предыдущий раз Булгаков поминал о «физическом коммунизме бытия» в «Философии хозяйства».

В Крыму было в основном написано и другое важнейшее сочинение «переходного периода» — «Трагедии философии». Вернувшись к этой рукописи в 1925 году, перед предполагаемой и несостоявшейся пражской публикацией, Булгаков внес в текст ряд добавлений, среди которых завершающая, «догматическая» страница всего сочинения, где имеется прямая отсылка к работе «Ипостась и ипостасность. Scholia к "Свету Невечернему"», изданной в Праге в 1925 году. Вообще же между этими сочинениями существует и более сложная связь. Я полагаю, что, по сути дела, «Ипостась и ипостасность» представляют собой не столько Scholia к «Свету Невечернему», сколько богословский комментарий к философской метафизике субъекта «Трагедии философии», а, в свою очередь, учение об ипостаси в «Трагедии философии» может рассматриваться как последовательное раскрытие и пояснение ипостасной проблематики «Света Невечернего».

Так, в «Трагедии философии» Булгаков не просто подтверждает связь своей софиологии с платонизмом: здесь он, по моему мнению, совершенно ясно обозначает и источник того понимания Софии, которое будет заложено им в понятии «ипостасность» следующей книги.

Булгаков считает, что, поскольку в учении Платона об идеях отсутствует интерес к онтологическому статусу личности — для него «характерна общая безыпостасность» (*336*), — то именно благодаря этому обстоятельству оно, как *не имеющее законченного и самостоятельного характера*, «может войти и в христианское богословие в качестве учения о Софии и софийности мира» (уже развитое в «Свете Невечернем», к которому Булгаков отсылает читателя). То есть, благодаря своей личностно-ипостасной неразвитости, платоновский умопостигаемый мир идей «идеально» подходит для отождествления его с христиански понимаемой Софией: она теперь не есть ипостась — не «София», а «софийность» — ипостасность.

В данной логике учения Платона не коснулась та *трагедия*, которой не в силах избежать никакая философия, — подобно тому, как ребенку в силу его незрелости несвойственны пороки взрослых. Ведь в своей оценке истории философии как ересиологии Булгаков исключение делает почти только для одного Платона — по той причине, что его учение «не имеет воинствующего антиипостасного характера» (*1993; 356*).

Что касается собственно софиологии, то и в «Трагедии философии» фактически ничего нового по сравнению со «Светом Невечерним» мы не находим. Почти все определения Софии даются здесь в заключительной части третьей главы «Постулат троичности и ее догмат» второго очерка, написанной *после* «Ипостаси и ипостасности». Они почти буквально повторяют определения «Света Невечернего».

Свет Невечерний (*1917; 186—188*)	Трагедия философии (*1993; 445*)
Она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества — ни бытие, ни сверхбытие	Не Божественная, но и не вне-Божественная (или тварная), не Абсолютная, но и не относительная, на самой грани абсолютности и неабсолютности лежащая сущность

Таким образом, в понимании онтологического статуса Софии после «Ипостаси и ипостасности» особых изменений не произошло. Она попрежнему «грань», платоновское μεταξύ, тварно-нетварная, неопределенно-данная «посредница» между богом и миром.

Идея бога, Божественная София, любима и любит ответной любовью, и в этой взаимной любви она получает все, *есть* ВСЕ... любовь Любви и любовь к Любви	Божественная София, Премудрость Божия, умный мир, предмет триипостасной Любви Божией, Божественное Все, как умный организм Божественных идей, небеса небес

Содержательно в отношении к Божеству София также не изменилась, она по прежнему трактуется в парадигме платонизма как мир умопостигаемых идей, предмет божественной Любви (одно из устойчивых определений Софии в «Свете Невечернем» — платоновская Афродита Небесная, а у Платона, как известно, «нет Афродиты без Эрота»[1]).

А вот в отношении Софии к миру мы видим некоторые отличия. Здесь как будто идеи «Света Невечернего» пропущены сквозь «сито» идей «Ипостаси и ипостасности».

Св. Троица в мире есть Божественная София. Вторая Ипостась, Христос преимущественно обращен к Софии... и воспринимая лучи Логоса, сама София становится Христософи*и*ей, Логосом в мире...	То, что показует Отцу как Его мощь и слово Сын, и то, что животворит Дух Св., раскрытие природы Божества, Слава Божия... которая... может ипостазироваться в тварных ипостасях, сама не будучи ипостасью

Таким образом, прежде София была

— живое существо, имеющее лицо, ипостась

— лицо, субъект, ипостась

— особая, иного порядка, четвертая ипостась.

[1] *Платон*. Пир. С. 89.

Но в то же время — *начало новой, тварной многоипостасности*

Теперь София *ипостасируется, не будучи ипостасной, в тварных ипостасях*, которые «выходят за пределы полноты... Божественной абсолютности». Здесь заметим, что далее, в «Купине Неопалимой», София, трактованная в том числе и как Христо-София, т.е. открывающаяся в ней ипостась Логоса, «не есть только Вторая Ипостась, и «вообще не есть божественная ипостась», а в «Агнце Божием», забегая вперед, она вообще не есть ипостась.

Остается сравнить трактовку тварных ипостасей. Ведь человек, в отличие от Софии-ипостасности, *есть ипостась* (*1917; 245*).

Множественные ипостаси и созданы, и рождены, и эманированы (*246*)	Таково свойство тварных ипостасей: они *созданы*, суть образы и как бы повторения. Их основание не в них, но вне их и выше их — в Первообразе

Теперь, для перехода к проблематике «Ипостаси и ипостасности», необходимо вкратце рассмотреть учение о субъекте-ипостаси и о метафизике высказывания как всеобщей онтологической модели, представленное в «Трагедии философии».

Все философские системы Булгаков разделяет на три возможных вида. Они могут иметь в основе (1) ипостась и личность, (2) идею или ее идеальный образ, (3) субстанциальное бытие как реализующееся все. Логическое единство всех этих оснований выражается в суждении *Я есмь Нечто*. Ипостасное *Я* неопределимо и не может стать предметом мысли «без определения по бытию» (*1993; 325*), поэтому «ипостась не есть ипостась без сказуемого» (*325*) — связки *быть*. Логическое высказывание тождественно высказыванию метафизическому — в связке-бытии природа *Я* актуализирует себя в своем образе-идее. Конечно, мысль своими силами не может постичь, «каким образом трансцендентное мыслится, и то, что *немысль*, входит в мысль» (*322*)[1]. Более того, если философская мысль все же пытается это делать, то она неизбежно впадает в один из видов философской ереси: либо в идеализм, либо в панлогизм, либо в реализм. Именно так это и происходит в новой философии, которую Булгаков рассматривает в соответствующих разделах.

Роковой порок философских систем Нового времени, говорит Булгаков, — это отрыв ипостаси от сущности (*345*), почему они и могут рассматриваться в парадигме ересиологии. Так, субстанция у Фихте есть ис-

[1] Подобно тому как в «Свете Невечернем» невозможно было постичь, как укон, чистое ничто, становится меональным нечто. Теперь эта проблема разрешается онтологической данностью высказывания.

каженная философская транскрипция образа Первой Ипостаси — Отца, взятая «в отрыве не только от других ипостасей», но и «от божественной плеромы Софии» (*352–353*). Надо особо отметить, что приведенная цитата — это первое и полностью внезапное появление «плеромы Софии» на 41-й странице текста! Как будто бы Булгаков до поры до времени держал ее в особом ящичке, чтобы в нужный момент выпустить и спрятать опять — и все это время она имелась в виду как нечто само собой разумеющееся, хотя до сих пор о ней не было сказано ни слова[1].

Судя по приведенному высказыванию о Софии, она — не как у Фихте! — неотделима от природы триипостасного Божества, усии. Напомню, что прежде, в «Свете Невечернем», София за невозможностью «превратить ее в Божественную Ипостась» (*1917; 188*) объяснялась как нечто причастное к Богу «не по существу своему», «не по “усии”», но по благодати — «по воздействию “энергии” божественной» (*189*). Теперь же, видимо, что-то меняется.

Далее, возвращаясь к ересиологическим страницам книги, мы читаем, что, согласно Булгакову, «ересь и заблуждение» Шеллинга, унаследованное им от Баадера и Беме, противоположны фихтевскому. Шеллинг не прав в том, что природу он ставит прежде ипостаси, тем самым противопоставляя природу в Боге и самого Бога, — и в этой природе «самочинно возникает мир» (*396*). Учение Гегеля также представляет собой моноипостасную систему, в которой абсолютизируется сказуемое, Логос. У Канта же, вообще не заметившего универсального значения высказывания, в сущности, отсутствует ипостасное я, которым нельзя считать «единство трансцендентальной апперцепции» (*320*).

Какова же версия Булгакова? Как он предлагает разрешить проблему онтологической модели универсального высказывания в «границах» внутритроичной жизни Божества?

Булгаков постулирует, что троичный догмат есть выражение божественной тайны, непостижимой для разума. Доступный человеку лишь в вере и откровении, разумом он может быть осмыслен лишь, с одной стороны, как факт, с другой — по образу любви, поскольку в человеческих отцовстве и сыновстве «начертаны черты образа Божия, хотя оно (так в

[1] Вообще, на более чем двухстах страницах современного издания «Трагедии философии» София, если не считать последнего, прибавленного позже абзаца, упоминается всего дважды, и оба раза эти упоминания носят характер психологически многозначительной «оговорки». Похоже, что Булгаков, прежде чем перейти к области *чистого софиесловия*, которое одно только ему теперь интересно, просто вынужден посвятить какое-то время и силы тому, чтобы закрыть за собой дверь — распрощаться с философией.

тексте, имеется в виду рождение. — *Н.В.*) затемнено двуполым рождением» (*430*). Обращенный к человеческому сознанию, догмат имеет философский смысл. Он не имманентен и не трансцендентен человеческому разуму, «не является ни тем, ни другим» (*426*)[1]. Разум лишь вскрывает и показывает законность и неизбежность догмата, видя в нем спасительный для себя исход из собственных антиномий и апорий.

Таким образом, через Абсолютное как Троичную Субстанцию человеку делается понятной его собственная природа (*425*). В Абсолютном переход от Я к не-Я не может быть самополаганием вовне. Отношение, в котором Логос Божества как сказуемое был бы явлением и образом Ипостаси Отца, есть рождение Сына от Отца. Между Отцом и Сыном устанавливается полное тождество при различии ипостасей. Отец раскрывает Сам Себя, Сын являет Отцу Его Самого в Себе: «Итак, вот тот единственный способ, каким может быть сохранена абсолютность, самодовлеемость и неограниченность субстанции как ипостаси: преодолеть *не-я* рождением... не найти в себе, не “положить” в себе не-я, как свое собственное сказуемое, но его в себе и из себя породить как свою собственную вторую ипостась» (*429*). Сын есть «живая сказуемость» (*430*), поскольку он — «само ипостасное божественное Слово», а значит, и «живое божественное Всеединство» (*431*), которое обладает абсолютным образом бытия: ведь «если ипостасен Сын, то ипостасно Его Бытие» (*431–432*). Это абсолютная данность, в которой «с рождением Сына дается уже и исхождение ипостасного Св. Духа» (*432*). Причем если для постижения сыновства и отцовства мы имеем «некоторые наведения из своей человеческой природы», то относительно исхождения Духа такового не предусматривается (*433*).

Итак, троичный догмат изоморфен суждениям языка. «Первая ипостась стоит в положении подлежащего, из которого раскрывается сказуемое», или, аналогично, «Сущее, которое порождает существующее» раскрывается через два момента: «сказуемое и связку, Слово и Дух» (*433*).

Далее мы увидим, как эта философия троичности развивается Булгаковым в догматической парадигме его софиологии.

В работе «Ипостась и ипостасность», названной автором «заметками на полях» к предыдущей его книге, тем не менее излагается существенно новая, по сравнению со «Светом Невечрним», софиологическая концепция. Здесь он впервые дает набросок софийной онтологии в рамках догматического богословия, делая тем самым шаг вперед не только относительно собственной софиологической концепции, изложенной в «Философии хозяйства» и «Свете Невечернем», но и существенно уходя

[1] Не здесь ли заложена логическая необходимость Софии как методологического принципа решения антиномии «Бог и мир»?

от софиологической проекции, намеченной Соловьевым и Флоренским, в рамках которой — даже при несомненной оригинальности собственной теории — Булгаков все же до сих пор оставался.

Новизна определяется не в последнюю очередь и тем, что начиная с этой работы Булгаков осваивает новое логическое и языковое пространство. Как замечает А.И. Резниченко, «онтологические построения Булгакова этого периода... связаны с необходимостью рационализировать мистическое чувство присутствия Бога в мире... по возможности, на языке православной догматики»[1].

Рассматривая с этой точки зрения «Ипостась и ипостасность», мне хотелось бы поставить следующий вопрос: как предложенную онтологическую модель универсального высказывания Булгаков раскрывает в отношениях между Богом и миром? В «Трагедии философии» этот вопрос решался в двух планах: ипостасно-личностных отношений человека и бытия и внутритроичной связи Божественных Ипостасей. Теперь задача у Булгакова намного более сложная.

Для начала он постулирует трансцендентность Бога в Его существе-ʼουσία и откровенность божественного действия — ἐνέργεια в мире.

В Боге, как триипостасно существующем Я, то нераздельное соединение самосознания и природы-φύσις, которое в тварном духе ограничено его едино-ипостасностью, осуществлено предвечным актом взаимной любви Трех.

Прежде уже исследованное в «Трагедии философии» суждение *Я есть Нечто* теперь рассмотрено как в Боге осуществляемое абсолютное высказывание: *Я есмь Сущий* (Исх 3, 14).

Рождая Сына, Сущее Слово, «Отец сказует в Нем Себя» (*1925; 23*). Но (внимание!) «в этом же рождении раскрывается и *содержание* Божественного слова, Премудрость Отца в Сыне» (*23*). Далее, если следовать логике Абсолютного высказывания, выявленной в «Трагедии философии», рождение Сына невозможно помыслить без исхождения Духа. Содержанием Премудрости Софии является «божественный мир, все, полнота», самооткровение Божества (*24*), и, как *содержание* божественного высказывания, ее нельзя относить только к одной ипостаси Логоса. София «находится в обладании всей Св. Троицы», каждой из ипостасей (*25*). Она есть Логос только в смысле рассмотрения ее «в преимущественном отношении ко Второй Ипостаси». Рассматриваемая же «в преимущественном отношении к Третьей Ипостаси», она есть «царствие Духа Св., Слава Божия» (*24*).

[1] *Резниченко А.И.* Предисловие // *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности. С. 15.

Итак, Софию, понимаемую прежде платонически («умная сущность», «совершенный организм божественных идей» — *26*) и соловьевски («всеединство»), Булгаков стремится мыслить теперь паламитски, хочет «перевести» ее на энергийную основу, представив как раскрывающийся мир божественных энергий, отличный от природы Божества. Совершенный организм божественных идей, стало быть, следует рассматривать теперь не как некую «прослойку» между Богом и миром — это именно организм *божественных* идей, «пронизанных Духом Св.», содержание Откровения Триипостасного Бога, Слава Божия (*26*).

Трудность, однако, состоит в том, что Софию необходимо отличать и от усии, и от ипостасей, оставив ее одновременно и «единой для всех ипостасей основой», и «предвечной основой бытия» (*26*) — и при этом продолжать мыслить «живой умной сущностью» (*27*).

Ясно лишь, что София не может иметь собственной ипостаси, поскольку в Троице не может быть еще одной ипостаси. Но это ведет к низведению Софии до свойства, атрибута или даже аллегории Божества, что недопустимо. Для преодоления этой сложности Булгаков и вводит понятие ипостасности, отличное как от ипостаси, так и от без- или вне-ипостасности.

Известная как «вечная женственность» мистиков (*28*), ипостасность может быть осмыслена как предмет божественной Любви, т.е. только как живая сущность, отдающаяся этой любви, «ответная любовь Бога к самому себе» (*30*), не как ипостась, а ипостасно — «по образу ипостаси» (*29*). Поэтому ипостасность мыслится как способность некоего безличного существования ипостасироваться, т.е. переходить к ипостасному, личному состоянию не через свою, а через иную ипостась. Ипостасность есть ипостасирующееся около этой ипостаси несамостоятельное начало как ее содержание[1].

[1] Единственный способ представить, как возможна такая ипостасирующаяся через чужую ипостась ипостасность, с моей точки зрения можно с помощью следующей аналогии. Пушкинская Татьяна, например, не имеет собственной ипостаси как реального личного существования — она, как известно, никогда не «была». Но представить ее тем не менее как нечто несуществующее, нереальное и вообще не личность невозможно. Может быть, она несамостоятельное начало, ипостасность, которая ипостасировалась к ипостасному бытию не через свою, а через чужую ипостась, в данном случае через ипостась ее творца — Пушкина, который, усмотрев потенциальную Татьяну в безыпостасном состоянии, полюбил ее творческой любовью поэта и извел к актуальному — ипостасному бытию через собственную личность, на что она откликнулась абсолютным принятием этой любви? Будь Пушкин богом, Татьяна и в самом деле зажила бы как живая девушка... Во всяком случае, художник любит своих героев и сострадает им как живым

Однако надо учесть, что здесь скрывается целая гроздь противоречий.

Главное, что единственный определенный способ бытия природы есть ипостась: сущность немыслима как неипостасное существование. *Ипостасируется*, т.е. существует ипостасно, стало быть, природа, а не какое-то иное «несамостоятельное начало», «ипостасирующееся около этой ипостаси». Булгаков выходит из этого противоречия таким образом, что ипостасность ипостасируется не как ипостась, но ипостасно — по образу ипостаси, через другую ипостась. Но ипостась неотделима именно от *своей* природы, природа существует в *своей* — или в своих — ипостасях. Как можно мыслить *реальное* бытие через чужую ипостась? Единственное исключение — ипостась Логоса, имеющая собственную божественную природу и *воипостасирующая*, как говорит догмат, человеческую природу Христа, которая не имеет собственной ипостаси. Но и здесь воипостасируется — определяется к бытию через другую ипостась, *природа* — тварная человеческая природа, но не *нетварная* ипостасность-София.

Если София есть «единая для всех ипостасей основа или существо» или ипостасность, то она не может быть *энергией*, каковой хочет представить ее Булгаков. «Отличную как от ипостаси, так и от безыпостасности» Софию-ипостасность, которую необходимо отличать как от усии, так и от ипостасей, вроде бы действительно остается мыслить только энергией — действованием, откровением Бога. Но *содержание* Божественного Откровения не может быть «единой для всех ипостасей» Св. Троицы «основой или существом». Слава Божия *принадлежит* природе-усии, но не *предшествует*, София как «предмет Любви» иерархически не может быть прежде Любящих.

Понятая как особого рода реальность собственная ипостасность Бога, отличная как от усии, так и от ипостасей, в любом случае есть нечто постороннее — «четвертое»: если это не пресловутая «четвертая ипостась», то все равно нечто четвертое помимо усии, ипостасей и энергии.

Далее. София, Слава Божия, неотделима от Открывающегося (*26*). Тем не менее, согласно Булгакову, Бог в творении «отделяет ее от Своих ипостасей» (*31*), чтобы в божественной ипостасности человек получил собственную мировую ипостась, стал «тварным богом». Человек, стало быть, получает от Бога ипостасность, ставшую в мире его *софийной приро-*

людям (Флобер, плачущий над мадам Бовари). Но Пушкин, пожалуй, знал границы творчества, а вот, например, Леонардо да Винчи, пожалуй, не хотел их знать, стремясь творческой волей художника материализовать свое творение (Джоконду), которое с тех пор и живет собственной жизнью, с холодным любопытством наблюдая суетящуюся перед ней толпу и позволяя себя рассматривать. В общем, миф о Пигмалионе возник не случайно.

дой — как основу для своей ипостаси. Эта софийная природа, собственно говоря, и есть *природа* мира — тварная София.

То есть, на первый взгляд в тварно-нетварной Софии — посреднице «Света Невечернего» Булгаков теперь действительно стремится четко различать Софию Божественную и Софию тварную. Но на деле Софию «Света Невечернего» он повышает в статусе, помещая ее «внутрь» Троицы как содержание Ее Жизни-Любви. София не сотворена Богом и не раздваивается на тварную и нетварную. «Тварность» есть лишь *аспект* Софии, «тварную» Софию следует понимать так: человек как мировая тварная ипостась получает от Бога *софийную ипостасность* — она и становится его природой. Тварная София есть человечество, т.е. человек, получивший как «тварный бог» *при*-божественную, если уместно такое выражение, софийность-ипостасность — она же является и «небесным человечеством». Именно поэтому Богоматерь и Церковь названы тварной Софией.

Воплотившийся Логос, говорит далее Булгаков, «разделяет с человеком эту *общую ипостасность*, имея *софийную природу* в обоих ее аспектах, небесном и тварном» (курсив мой. — *Н.В.*) (*31*). Мне ни в коем случае не хотелось бы слишком углубляться в догматические тонкости, оставив это богословам, но несообразности здесь столь очевидны, что мимо них нельзя пройти.

Итак, Христос разделяет с человеком *общую обоим* ипостасность... Во Христе, стало быть, помимо двух природ, соединенных по определению догмата неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно в Его богочеловеческой Личности, существует еще и *общая с человеком* ипостасность — то самое «небесное богочеловечество». Да и само соединение природ оказывается *софийной природой* в обоих ее аспектах, т.е. той же ипостасностью-Софией — в Боге несамостоятельной, в бытии получившей самобытие...

Хотелось бы высказаться, однако, и в защиту ипостасности — по крайней мере, обоснованности ее появления в логике булгаковской мысли. А.И. Резниченко замечает, что у Булгакова «соотношение Бога и мира... изоморфно Первосуждению, где в качестве субъекта выступает Бог как Троица, в качестве предиката — мир, в качестве связки — София как ипостасность, залог связи между Богом и миром»[1]. Я же полагаю, что

[1] *Резниченко А.И.* Предисловие // *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности. С. 15. Это утверждение тем более удивляет, что в следующем абзаце уважаемый исследователь совершенно справедливо пишет: «Для Булгакова чрезвычайно важно дистанцировать внутритроичное бытие от бытия внетроичного, тварного» (Там же. С. 14). Так и есть, Булгаков действительно всячески к этому стремится, дабы «избежать диссоциации божественного в твари» (Там же) — но, конечно же, не полаганием Божественного Я-Сущего — вне себя как мира (или в мире). Насколько этой диссоциации удается избежать — другой вопрос.

введением ипостасности Булгаков как раз пытается *преодолеть* не должную и неправильную, но само собой напрашивающуюся изоморфию внутритроичных и Бого-мировых отношений. К изоморфности Первосуждения (*Я есмь Сущий*) и отношений Бога и мира Булгаков не только не стремится, но специально конструирует свою Софию-ипостасность именно для того, чтобы избавиться от такой пантеистической неприятности. Ипостасность-София *не* выступает как связка между подлежащим-субъектом — Богом-Троицей и сказуемым-предикатом — миром. Ипостасность вообще не есть связка. Связка, если допустить столь грубую аналогию, в Первосуждении занимает «место» Духа Св. в Троице[1]. В «Трагедии философии» об этом говорится совершенно ясно. В Scholia же к «Свету Невечернему» ипостасность появляется из концепции Первосуждения Бога — как внутритроичное *содержание* этого Слова.

Абсолютное высказывание *Я есмь Сущий* есть рождение Логоса-Сына и изведение Духа Св. в Любви. Этим актом Бог *не* полагает тварный мир-бытие как свое не-Я с помощью связки-ипостасности. Этого нет ни в «Трагедии философии», ни в «Ипостаси и ипостасности». Универсальное высказывание *Я есмь Нечто*, применяемое к Божеству, *не* мыслится Булгаковым в рамках неоплатонической иерархии[2]. В *мире* же, как подлежащее и сказуемое, обладание и обладаемость, мыслится отношение Христа-Логоса и Тела Христова — Церкви (*30*).

И здесь нужно вернуться к заключительным страницам «Трагедии философии» — как прямо примыкающим к изложенной в «Ипостаси и ипостасности» концепции и заново утверждающим ее выводы. Они таковы.

---

[1] Косвенное подтверждение моей мысли я нахожу у современного исследователя И. Богина. Любопытно, что он тоже считает нужным «поправить» Булгакова (видно, ему на роду написано вечно говорить «не то», «не совсем то» или «совсем не то» — из каких бы позиций ни исходила критика). «Ограничившись введением в свою религиозную философию и теологию женского имени, которое оказалось на распутье между Богом и миром, Булгаков не сумел или не захотел сделать последний шаг и провозгласить Софию третьим лицом Троицы, вместо Святого Духа... Отец, Сын и София — не слишком логически выверенные категории одного ряда, ибо если Отец и Сын — это акты личной сферы Бога, то София по своему происхождению есть лишь Премудрость Божия, что никак не может быть признано за личный акт Божества. Это всего лишь свойство, признак, качество Бога, но не Он сам, т. е. не Его лицо» (*Богин И.* С. Булгаков и Вечная Женственность // Богин И. Вечная женственность. СПб., 2003. С. 477). Разумеется, оставляю за рамками текста вопрос о богословской состоятельности либо несостоятельности этих выкладок.

[2] Будь это так, что нового несла бы концепция Софии по сравнению со «Светом Невечерним»? Только то, что посредница-передатчица теперь названа ипостасностью?

Человеческая природа, воспринятая Христом — новым Адамом, становится сказуемым (в терминологии «Ипостаси и ипостасности» — содержанием) — новой ипостасностью для человеческих ипостасей (*1993; 443*). Это онтологически не необходимый акт снисхождения божественной любви, дар человеку по благодати (*444*). Дарованное человечеству многоипостасное единство, вкупе с ангельскими ипостасями, соединенное с Триипостасным единством Пресвятой Троицы, является как Церковь. Она и есть «Божественная София, Премудрость Божия, умный мир, предмет триипостасной Любви Божией, Божественное *Все*, умный организм божественных идей, небеса небес» (*445*) — Слава Божия, сама не ипостась, ипостасированная в тварных ипостасях.

В заключительных главках «Ипостаси и ипостасности» Булгаков постулирует ряд положений, которые будут развиты им в последующих произведениях — прежде всего в примыкающей по времени написания так называемой Малой трилогии. Булгаков закладывает здесь темы своей мариологии, экклесиологии и учения об иконопочитании.

Завершая «Ипостась и ипостасность» утверждением о Богоматери как творении, достигшем софийной высоты («Она есть тварная София — *1925; 33*), Булгаков перекидывает мостик к «Купине Неопалимой», в которой софиология впервые пытается выговорить себя исключительно языком христианской догматики.

«Четыре образа Софии». Итак, вопрос о православном почитании Богоматери, поставленный в «Ипостаси и ипостасности» в рамках софиологической концепции, развивается Булгаковым в первой части Малой трилогии — «Купине Неопалимой» (1927), которая имеет подзаголовок «Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери». Задуманная как критика католического почитания (в частности, догмата о непорочном зачатии Девы Марии, принятого в 1854 г.), книга вышла далеко за рамки первоначального замысла, и собственно антикатолическая полемика отходит в ней на второй план.

В «Купине Неопалимой» Булгаков оставляет сферу «религиозной философии» и продолжает построение своей софиологии на основе догматического учения Церкви и святоотеческой письменности, привлекая также круг богослужебных текстов, относящихся к Богородичным праздникам. Во вступлении, смиренно называя себя «составителем», который «не думает придавать своим личным домыслам большего значения, нежели частного богословского мнения»[1], Булгаков следующим образом определяет свою методологию: «В качестве непреложной основы для бо-

[1] Все цитаты из указанного издания даются в современной орфографии.

гословствования, кроме прямых догматических определений церковных, Слова Божия и святоотеческого предания, является молитвенная жизнь Церкви, движимая Духом Святым, ее указания и свидетельства, — иначе говоря, догматические факты первее, чем богословские доктрины» (*1927; 5*).

Булгаков стремится к построению «подлинной христианской антропологии», единственно возможным основанием для которой он считает учение о Премудрости как предвечной основе творения — «силою которой и создан земной человек по образу небесного человека Христа» (*23*). Образ Божий в человеке означает, что человек был создан как личный носитель Божественной премудрости, он есть *тварная София* (*21, 61, 64 и др.*).

Человек есть образ Божий в творении, с ним явлена «триипостасная божественная София, силой которой созданы тварные человеческие ипостаси» (*23*). Человек занимает в мироздании особое место — образ Божий в нем делает его «тварным богом». В каком-то смысле человек не есть только тварь — он и сотворен и не сотворен, а лучше сказать «изведен» Богом. Природа его двойственна и «неокончательна» — она одновременно тварна и софийна, способна и к грехопадению, и к достижению своей онтологически заданной полноты. В первозданном Адаме — первой ипостаси и единственном подлинном всечеловеке все люди равно причастны Софии (*35*). Но в грехопадении человек, оставшись софийным в своих первоосновах, стал природным космическим существом (*28*), а с ним и весь мир «погрузился в космизм» (*27*). Различия индивидуальностей происходят вследствие грехопадения, и метафизическое единство человечества начинает выражаться в наследственности (*36*).

Лишившись Славы Божией (Рим 3: 23), т.е. богообразности, или, что то же самое, софийности (*64*), человек в своем эмпирическом состоянии не является более софийным. Но его сверхприродная софийная основа онтологически не может быть окончательно отнята, человек и в падшем состоянии сохраняет софийность своего существа (*72*). Софийный образ твари есть сила ее бытия, в личной святости эта онтологическая основа непрерывно возрастает, дабы в полноте обоженная тварь являла собой откровение троичной Премудрости (*110*).

Человека можно понимать дихотомически и трихотомически. В первом случае он представляет собой одушевленное тело. Во втором человек есть единство тела и души, и в это соединение вселяется дух (*104–105*). Тело и душа суть космические, природные начала в человеке (*106*), дух же, который Булгаков приравнивает к ипостаси, *я* — начало божественное, его человек получает от Бога как Его образ в едином образе Адама (*102*). Природное и сверхприродное не смешиваются и не происходят одно от

другого, но между ними существует связь: индивидуальности тела и души соответствует индивидуальность духа. Булгаков не сомневается, что дух в человеке имеет нетварное происхождение, дан ему от Бога. Совершенный человек, Второй Адам, по святоотеческому определению, «во всем подобный человеку, кроме греха», подобен ему и в этом: Христос как Человек, в Боговоплощении как единство разумной души и тела был рожден Девой Марией. Дух же в Нем есть Логос — единосущный Отцу.

Богородица так же происходит от падшего Адама, как и все люди. Свободная от личного греха, Она «подлежит естественному закону смерти». Поэтому благодать Благовещения не отменяет благодати Пятидесятницы. В Благовещении в Деву Марию вселяется Святой Дух, «воздействуя» на тело Богоматери, делая Ее «богоземлею, из которой произросло Тело Христа, нового Адама» (*113–114*), Пятидесятница же есть новое духовное рождение, в котором Богоматерь вместе с апостолами и всей Церковью обретает личное спасение от первородного греха. Пятидесятницей завершается подвиг Богоматеринства: «...лестница от земли к небу восстановлена, цель миротворения осуществлена, ибо явился совершенный обоженный человек, Божья Матерь». Лично безгрешная и очищенная от первородного греха, она является совершенным «выражением Приснодевства в твари, полным откровением Софии в человеке» (*117*).

Богоматерь проходит общечеловеческий путь смерти, чтобы освятить его. Успение, это важно прежде всего догматически, было настоящей, закономерной смертью, в отличие от вольной, но не естественной смерти Христа (*119–120*). Успение же Богоматери является и Ее прославлением. С Ее воскрешением и вознесением цель мира достигнута, «оправдися премудрость в чадех своих». В ней мир прославлен, обожен и открыт принятию Божества. Богородица есть совершенно обоженная тварь: «Она, человек и творение, сидит на небесах с Сыном Своим, седящим одесную Отца. Она есть Небесе и Земле Царица» (*128*). Но Царицей Небесной Дева Мария становится после Своего Успения.

Литургика и иконография праздника Успения раскрывают смысл и значение праздника. Они указывают, что Богородица «получает чрез Сына от Отца славу и власть, которые не являются Ей присущи по человеческому естеству». Это и есть «о б о ж е н и е в точном смысле» (*130*).

После Своего «воскрешения, вознесения и небесного прославления» (*122*) Богородица переходит «по ту сторону» тварного бытия. Даже святые — «обоженная» или (любимое определение Булгакова) «ософиенная» тварь — отделены от Нее непроходимой для них границей. Вместе с тем мир святых «проходим сверху, доступен для Богоматери» (в явлениях Ее святым) (*133*).

Богоматерь есть сердце мира и духовный центр человечества и всей твари. Она — всеобщая Матерь (*119*), всего человеческого рода. Она возвышает человечество и всю тварь к Богу. Не участвуя во внутрибожественной жизни Троицы, Она причастна жизни Божества, «во Пресвятой Троице сущаго Бога» (*133*), по благодати, которая дана ей в предельной и окончательной степени (*132*). Поэтому Она есть «личное явление Премудрости Божией, Софии» (*138*).

В «Купине Неопалимой» Булгаков говорит уже не о двух Софиях, Небесной и тварной, а о четырех. Вернее, речь идет о четырех *образах Софии*: двух личных (тварный и богочеловеческий), и двух «человеческих в небесах» — Богочеловека и Богоматери. «Сын Божий есть и предвечный Человек, вообразивший себя в Адаме» (*138—139*). Боговоплощение стало возможным именно на основании изначальной онтологической связи Первообраза — предвечного Человека и Нового Адама, — и Его тварного образа — человека, первого Адама. Богородица, «вторая Ева», после Своего прославления становится еще одним «небесным» образом, являющим полноту человеческого первообраза (*138—139*)[1].

Изначально, до грехопадения, в человеке как образе Божьем мужское и женское не были половыми различиями, онтологически они «суть духовные начала» (*142*) и выражают полноту бытия. Мужское соотносится с Логосом, женское — с Духом Святым (*144*). Дева Мария есть «вместилище Духа Св.» (*150*).

Различию ипостасей Св. Троицы по Булгакову соответствует и различие природ обоих «субъектов» Боговоплощения — Богоматери и Христа. Для Ипостаси Логоса собственной является божественная природа, а человеческая приемлется от Богородицы. Для ипостаси Марии собственная природа есть Ее человеческое естество, а божественная сообщается по наитию Духа Святого. Богоматерь не есть Богочеловек, но «она Духоносный Человек, превыше всякого создания» (*155*). Богородица есть совершенное явление Третьей Ипостаси в твари, и ипостасное откровение Духа Святого совершается через Матерь Божию — Царицу Небесную, которая «в небесах есть Духовный Человек, сидящий одесную Богочеловека» (*176*).

[1] В этой «софийной арифметике» сказывается учение о Небесном Человеке, намеченное еще в «Свете Невечернем». Здесь оно претерпевает серьезные изменения: Булгаков отходит от каббалистического Адама Кадмона, развивая представление о Предвечном Человечестве, изначально присущей Божеству «человечности». Эта «странная», по выражению современного исследователя (см. : *Озолин Николай, прот.* Учение протоиерея Сергия Булгакова об «описуемости Бога» в свете православной иконологии // Искусство христианского мира : Сб. статей. Вып. 7. М., 2003), булгаковская теория, некое «фейербахианство наоборот», окончательно оформится в Большой трилогии.

Воздействие Святого Духа на Богоматерь не является Его ипостасным вочеловечением, подобным воплощению Логоса. Это иное воздействие на мир и человека — оно состоит в обожении, «сообщении твари жизни божественной» (*154*). В Благовещении в Деву Марию Дух Святой вселяется как в Свой храм, тело. Ее богоизбранная человеческая ипостась, оставаясь самой собой, приобретает «двуединую жизнь, человеческую и божескую» (*154*). Богородица, делая свою человеческую жизнь совершенно прозрачной для Духа, становится «личным, одушевленным Его приятелищем, абсолютно духоносной тварью, Духоносным Человеком». Она представляет собой «ипостасную духоносность»: в ней тварная ипостась совершенно проникается Духом Святым, становясь «иноприродной самой себе, т.е. обоженной». В Богоматери Духоносная человеческая ипостась явилась ипостасным откровением Третьей Ипостаси в мире, поэтому в ней и «единая всечеловеческая ипостась» получает «двуединую жизнь обоженного духоносного естества», в котором стихия человеческого «просветляется благодатью божественного» (*155*). Вместе «Логос и приемлющая его тварь, исполненная Святым Духом, в единстве и нераздельности» (*141*) являют «полный образ человека» в Боге (*142*).

Сыновство Логоса в Божестве обращено только к Отцу, в человечестве же — только к Матери. Рождение Сына, предвечно рожденного Отцом, есть «имение во чреве» (*147*), «чревоношение», «явление рожденного», «животворение» (*150*). Богоматеринство свершается вследствие того, что Мария «в Своем духе соединилась с Духом Святым», исполнилась Духа и тем самым «усвоила и то существенное отношение к Логосу, какое свойственно Третьей Ипостаси»: исходить от Отца к Сыну. Приняв Духа, Мария «духовно сделалась Богоматерью» (*157*), и только в силу этого духовного Богоматеринства она рождает Богочеловека.

Дух Святой «объемлет, в себе имеет и являет Рожденного от Отца» (*156*), вместе с Духом принимается и Логос, и Духоносица становится Богоматерью (*158*).

Это «усвоение Христа тварью... есть «действие Духа Св., мировая Пятидесятница» (*160*). В ней Богородица является, как «всех превысшая», предстоятельницей всей твари — личным воплощением Церкви, главой апостолов, средоточием всего тварного мира (*178*). Личное богоматеринство Богородицы предваряет «всеобщее космическое материнство», когда «весь мир как Богоматерь» — здесь Булгаков вновь отсылает к пророческим словам Хромоножки о «Богородице — матери сырой земле» (*161*).

Как вместилище Святого Духа Богородица носит в себе Логос, но как личное воплощение Церкви Она есть невеста Логоса-Христа — «Жениха, Главы Церкви» (*185*). В лице Богородицы соединяются все свойства Цер-

кви (*188*). Она есть «личный образ земной Церкви» и тем самым «личное выражение Софии в творении». Она — возвеличенная, прославленная, обоженная тварь, в которой «тьма тварного небытия преодолена и просветлена Божественной Софией». Наконец, «Богоматерь софийна в предельной степени. Она есть полнота Софии в творении и в этом смысле тварная София» (*189*).

До сих пор все рассматриваемые нами софийные положения «Купины Неопалимой» касались «тварной Софии» — Богоматери. Но и София Божественная не оставлена здесь Булгаковым без внимания. Новизна софиологической доктрины «Купины Неопалимой» естественным образом связана в первую очередь с новым языком ее описания. В книге почти нет чисто философских определений Софии (см. приложение 1).

Надо особо отметить следующее обстоятельство. Если в «Свете Невечернем» и трудах начала 1920-х годов, включая «Ипостась и ипостасность», Булгаков всевозможными средствами пытался определить, что такое София, то начиная с «Купины Неопалимой» все происходить наоборот. *Отныне все определяется через Софию*: «человек есть тварная София», «Богоматерь есть София», «откровение Св. Троицы в мире есть София», «мир есть тварная Премудрость», «ипостась есть умный луч Софии» и т.д. и т.п.

Это недвусмысленно говорит о том, что в эволюции булгаковской доктрины период поиска завершен, задача следующих сочинений — раскрыть уже обретенное и окончательно ставшее, влить стихию софийности в формулу догмата. А как же иначе — ведь «Божественная София есть предвечное самооткровение пресв. Троицы, Слава Божия, Божественный мир вечных сущностей, Божественное Все, Откровение Отца в Единородном Сыне и в Духе Св.» (*188*). Поэтому и задачей «составителя», как называет себя Булгаков, должна быть в первую очередь и преимущественно лишь трансляция, выговаривающая «заданное» в «данном».

В «Купине Неопалимой» Булгаков пытается все дальше уйти от платонической концепции двух Софий. С одной стороны, платоновская терминология заменяется догматической: теперь Премудрость в качестве «идеального содержания» космоса определяется как Логос (*188*). Мысль Божия — предвечная Идея износится к бытию Словом Божиим (*189*). Живая конкретная «ощутимость» этого идеального содержания в мире есть «красота, слава Божия» (*189*) — в ней «мыслеобразы истины» являются образами Красоты (*189–190*).

С другой стороны, новизна софийной концепции связана с продолжающимся переводом Софии с платонического базиса на паламитский.

Положительное учение о Софии Булгаков считает «еще не разрешенной задачей православного богословствования». Оно должно развиться как «учение об энергиях Божиих в их отличии от ипостасного существа Божия». Булгаков отмечает, что он уже предпринял «посильную попытку выразить эту теологему» в «очерке» «Ипостась и ипостасность», где, впрочем, «дается совсем не новое учение», а лишь предлагается попытка осмысления *уже существующего* в церковном предании факта — почитания Божественной Софии... (*254–255, примеч.**).

Наконец, Премудрость в «Купине Неопалимой» не есть не только «ипостась» — ни «четвертая», ни «Вторая», — но и не «ипостасность».

«Она есть жизнь, действие, откровение, “энергия” Божества, во Св. Троице покланяемого и открывающагося твари то в Своем пребожественном единстве и единосущии, то в троичности Лиц» (*258*). Теперь Булгаков усваивает ее «всей Св. Троице и всем Трем Ипостасям», по отношению к которым она «есть Бог в своем к миру Премудрость «есть Бог в своем самооткровении и откровении», а если «пользоваться выражением паламитских споров, есть в отношении к миру “энергия”, действие Божие в творении» (*249*). Она основа и предельная цель творения, «мир сотворен Премудростию Божиею и ради нее». И «тварная Премудрость» в полноте времен вообразится «по образу Софии Божественной» (*190*).

Но уже очень скоро обнаружится, что описание Софии в терминах паламизма влечет за собой ряд труднопреодолимых противоречий. Особенно ярко это обстоятельство выражено в скромной по объему, но очень важной по смыслу работе «Икона и иконопочитание» (1931).

Софиология иконописи. В замысле этой работы Булгаков явился несомненным первооткрывателем столь развитой сегодня дисциплины, как богословие иконы. Прот. Николай Озолин в вышеприведенной статье отмечает, что Булгаков первым в XX веке предпринял чисто догматическое исследование об иконе, поскольку «почувствовал богословскую значительность христианского образа и признал иконописную традицию одним из важнейших видов церковного предания»[1].

Булгаков начинает с парадоксального утверждения, что иконопочитание, будучи истинной частью церковного предания и узаконенное VII Вселенским Собором, чисто богословской победы над иконоборцами не одержало, и вообще, «догматическая логика» была явно на стороне

[1] Там же. С. 5. Автор, правда, указывает, что Булгаков сам же богословски обесценил свой труд, рассмотрев икону в рамках своей софиологической системы.

последних (*1931; 33—35*)[1]. Разрешение проблемы иконопочитания поэтому должно лежать не в области христологии, а на почве общей теологии и антропологии в их взаимосвязи, которую может дать только софиология.

По существу, утверждает Булгаков, «догмат иконопочитания есть проблема софиологическая» (*34*). Он предлагает осознать ее как софиологическую антиномию Бога и твари: «Бог полагает мир *вне* Себя, но мир имеет свое бытие в Боге» (*43*). Она, по его словам, есть «точная формула *откровения* Бога в мире» (*52*).

Софиологическая антиномия — Премудрость Божия в Боге и мире:

тезис	**антитезис**
Бог, во Святой Троице единосущный, самооткрывается в Премудрости Своей, которая есть Его Божественная жизнь и Божественный мир в вечности, полноте и совершенстве.	Бог творит мир Премудростью своею, и эта Премудрость, составляющая божественную основу мира, пребывает во временно-пространственном становлении, погруженная в небытие.
София Нетварная — Божество в Боге	**София тварная — Божество вне Бога, в мире**

Частным случаем этой антиномии является антиномия иконы.

Антиномия выражает связь Бога и мира, платоновское μεταξύ (sic!) — эта связь и есть «София, Бог в творении» (*44*). Неожиданную реминисценцию из «Света Невечернего» продолжает нечто совершенно новое: «София есть Божественная жизнь в ее предвечном содержании... Она *не отличается от единосущной природы Божества*, она и *есть эта самая природа* не только как акт, но и вечный божественный факт, не только сила, но и ее действие...» (*45*) (курсив мой. — *Н.В.*).

София, стало быть, впервые названа здесь единосущной *природой* Божества — она суть «Божество Бога или Божество в Боге» (*45*). И при этом — и даже «в этом смысле»! — она есть «божественный мир прежде его творения»...

Даже если это и так, то отсюда, надо отметить, совсем не следует то, что пишет Булгаков, — что «мир есть София, но становящаяся, тварная, во времени сущая» (*45*). Но отсюда неизбежно следует, что если

[1] Булгаковские доказательства этого положения не воспроизвожу. Их обстоятельную критику и опровержение см. в указанной работе прот. Николая Озолина.

мир сотворен Софией или в Софии и другого начала у него нет и быть не может, то «Бог в творении, который есть Божественная София»[1], и мир, сотворенный в Софии, соединены по сущности. Более того, они соединены еще до творения, мир-София ведь скрыт в природе Бога — «предвечно начертан в Божественной Премудрости» (*45*), а в творении он только открывается — «в Софии и через Софию». И Булгаков сам это подтверждает ниже, применяя софиологическую антиномию к христологии.

Во Христе, говорит он, София Нетварная, Божественная, и София тварная соединяются в одном лице или существе *неслиянно* и *нераздельно* так, что каждая сохраняет свою самостоятельность и вместе с тем взаимную связь, «*вытекающую из онтологического тождества*» (курсив мой. — *Н.В.*).

Булгаков будто не замечает вопиющей несообразности этого утверждения, а на самом деле отлично замечает, поскольку он его еще и усиливает в следующем рассуждении. Христологическая *антиномия*[2] лишь «выражает с предельной ясностью» общезначимую софиологическую антиномию, «единство и *онтологическое тождество* различных и противоположных начал *Божественного и тварного*» (*46*) (курсив мой. — *Н.В.*)[3].

Чтобы не оставалось уже никаких сомнений, приведу еще одну цитату: «София едина, и этим единством устанавливается тождество обоих миров в их основании» (*82*).

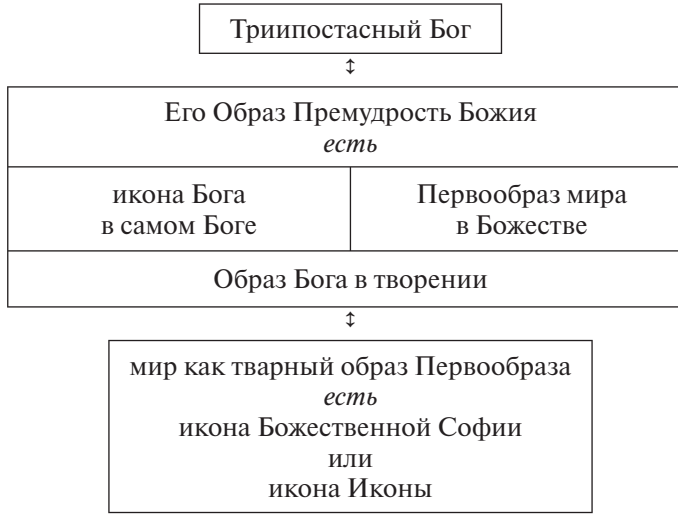
Это тождество далее Булгаков рассматривает как тождество Первообраза мира и его образа, и называет его основанием всякой иконности (*71*). Премудрость Божия есть одновременно Образ Бога, Его самооткровение в Нем самом, и Первообраз мира в самом Божестве (*70–71*). Тварный мир есть икона Божественной Софии, начертанная в бытии. Выстраивается следующая иерархия:

---

[1] У Булгакова именно так: не Бог, *который* в творении есть Божественная София, а Божественная София *есть* Бог в творении.

[2] Без всякого обоснования догмат неожиданно оказался антиномией!

[3] Далее, как предполагает Булгаков, эта софиологическая антиномия, переходящая в христологическую, перейдет и в пневматологическую. Программа дальнейшего развития софиологической концепции очерчена Булгаковым уже в этой небольшой работе — софиология в свете халкидонского догмата будет развита им в «Агнце Божием» (1933), а учение о Духе Святом — в «Утешителе» (1936).



Из нее следует тождественность в Софии «внутреннего» *Образа Бога* — Его самооткровения, т.е. Откровения для Себя, и *первообраза мира* в Боге, *Образа Бога в творении*.

Булгаков, ссылаясь на Григория Паламу, говорит о различении в Боге усии и энергии, соответствующем различению Бога и Его Образа. Но это разделение нам здесь ничем не помогает. Если София есть усия, как это утверждалось Булгаковым выше, то Образ Бога в Боге и Образ Бога в творении тождественны, и Бог открывается в мире *по сущности*. Тогда и «тварный образ Первобраза» оказывается одновременно «самооткровением Бога в Нем самом». Если же это не так и София не усия, а, допустим, энергия, то такую энергию необходимо трансцендировать от Бога, дабы избежать внесения тварной образности в Божество. Но тогда и энергия не будет энергией, и София не будет единой.

Но самое главное — в том-то все и дело, что Булгаков вовсе не стремится избежать указанной тождественности. Наоборот, далее он развивает идею предвечного человечества в Божестве, которая займет столь важное места в последующих сочинениях, прежде всего в «Агнце Божием»: «Первообраз мира, София, также сообразен человеку, человечен... Божественная София есть предвечная, Божественная Человечность» (*71*). И, наконец, если человеку свойствен образ Божий, то и «человечность свойственна образу Божию»! (*72*)

Это удивительное переворачивание перспективы, особенно если вспомнить, что в «Купине Неопалимой» говорилось о проходимости мира «сверху» и непроницаемости небес «снизу».

На этой основе Булгаков далее развивает свою концепцию описуемости Божества, полагая, что в будущем идея предвечно данного в Боге Человечества-Софии и должно стать той основой догматического обоснования иконы, с отсутствия которого он начал размышления об иконе и иконопочитании.

Большая трилогия

Две трилогии Булгакова должны были, по замыслу автора, раскрыть Софию в двух ее аспектах — тварном и нетварном. Тварной Софии, которую в творении являют Богоматерь, Предтеча и Ангелы, Булгаков посвятил сочинения первой, так называемой «малой» трилогии: «Купина Неопалимая», «Друг Жениха» и «Лествица Иаковля». «Агнец Божий» и «Утешитель» Большой трилогии должны были разрешить софиологическую проблему христологически и пневматологически, последняя часть «Невеста Агнца» раскрывала учение о Церкви. Весь этот грандиозный цикл носил общее название «О Богочеловечестве».

Замысел «Агнца Божия» Булгаков раскрывает в автореферате, опубликованном в № 41 журнала «Путь» в 1933 году. Он сообщает, что его сочинение призвано на основе халкидонской христологии раскрыть идею Богочеловечества как «совершенного соединения Божества и Человечества во Христе», в целях противостояния пантеизму и «протестантскому трансцендентизму» современных богословских систем (*1933, Автореферат; 15*). Булгаков заявляет о своем намерении рассмотреть катафатический аспект Халкидонского догмата: «Каково не только Халкидонское не, но Халкидонское да?» (*16*), собираясь при этом «решительно и открыто» опереться на софиологию — учение о вечной и тварной Премудрости Божией.

В этом тексте, по сути являющемся авторским вступлением к книге, Булгаков излагает тезисы своей не один год складывавшейся доктрины. Итак:

— София есть природа Божества, Божественный мир как Его самооткровение. Она не ипостась, но принадлежит тройственной ипостаси (sic!). В Софии как усии «осуществляется единосущная и нераздельная жизнь Святой Троицы» (*16*).

— София есть в то же время и предвечное Человечество, по образу которого сотворен человек. Непосредственно к ней обращена ипостась Логоса. Логос — Небесный Человек «и помимо своего воплощения» (*16*).

— Божественный и тварный мир соотносятся между собой как вечная и тварная София. Божественный и тварный миры «тождественны по основанию», но различны по образу бытия. Превечно сущий Божественный мир есть основание и энтелехия сотворенного «из ничего» становящегося мира.

— Единство Софии в Творце и творении и есть Халкидонское «да» — София как богочеловечество есть онтологическое основание боговоплощения (*17*).

— Человек сотворен по образу Божественного Логоса. Он имеет нетварный, от Бога исшедший ипостасный дух и собственную природу — тварную Софию.

— Во Христе нетварный ипостасный дух есть сама Вторая Ипостась, а обе природы «суть София Божественная и София тварная, человечество небесное и земное» (*16*).

— Соединение природ во Христе может быть понято и становится понятным исходя из принципа самоумаления — кенозиса Божественной природы (естества) в Богочеловеке до меры человеческого. Кенозис следует понимать как оставление Богочеловеком «полноты софийной жизни с погружением в становление» (*17*).

Так Булгаков предлагает прочитать его книгу. В соответствии с концепцией Божественной и тварной Софии и их единства во Христе он выстраивает и ее структуру. Три главы: София Божественная, София тварная и Боговоплощение — должны поставить и разрешить христологическую антиномию (уже поставленную в качестве проблемы в «Иконе и иконопочитании»). Две заключительные главы являются кенотическими — в них раскрываются вопросы о богочеловеческом самосознании Христа и Его служении.

Предваряющее сочинение обширное введение посвящено критике и частичному оправданию христологии Аполлинария Лаодикийского, учение которого было осуждено на II Вселенском Соборе. Булгаков характеризует основную мысль Аполлинария о единстве личности в Богочеловеке как вполне халкидонскую (*1933; 28*). На языке догмата, говорит он, мысль об отличии Богочеловека от всякого другого человека выражена в понятии ἐνυπόστασις — во-ипостасировании человеческого естества в Божественной ипостаси (*1933; 28*). Аполлинарий же выражал ее не в онтологической, но в антропологической терминологии, и его заслуга как раз и состоит в том, что он христологическую проблему понял как антро-

пологическую. Согласно учению Аполлинария, «Логос заместил в человеческом естестве Богочеловека высшее начало в человеке, которое он называет на языке эллинистической философии πνεῦμα или νοῦς и которое соответствует ипостасному духу в природе человека» (*30*).

Абсолютный Субъект — Триипостасная Личность. В главе «София Божественная» «Агнца Божиего» Булгаков рассматривает вопрос о соотношении природы и ипостасей в Боге. Для начала он постулирует некую онтологическую аксиому: единство личного самосознания я в качестве предельной интуиции духа. Явленная в Откровении, эта аксиома засвидетельствована, говорится далее, в основном догматическом учении.

Однако та интерпретация этой аксиомы, которую Булгаков предлагает применительно к самосознанию Божества, впоследствии дала повод его критикам усматривать в его системе некорректное различение природы и ипостаси. Действительно, сославшись на «догматическое учение» в общем, без каких-либо конкретных ссылок на святоотеческую мысль, Булгаков утверждает: «Богу свойственна личность и природа... Бог есть ипостась, имеющая Свою природу... Он есть *триипостасная личность*... имеющая единую природу» (*121*) (курсив мой. — *Н.В.*).

Откуда взялась здесь эта не вполне понятная «триипостасная личность»? Полагаю, что ее генезис можно реконструировать следующим образом. Она есть не что иное, как София Божественная «Купины Неопалимой», слившаяся с Абсолютным субъектом высказывания «филологических» сочинений 1920-х годов — главным образом, «Глав о Троичности» (об этом ниже).

Напомню: первая часть Малой трилогии была посвящена Софии тварной, Богоматери, и о Софии Божественной там говорилось немного и не подробно. Речь шла о «жизни, действии, откровении» — «энергии» Божества, являющего Себя твари «то в Своем пребожественном единстве и единосущии, то в троичности Лиц». Теперь эта «амбивалентность» Божественных явлений слилась в неразличимости личного духа Триипостасного Субъекта.

В личном духе потенциальность natura naturans непрестанно становится актуальностью natura naturatae — Булгаков возвращается к этим терминам Спинозы. Природа духа есть его подлинное сказуемое, которого лишено абстрактное фихтевское Ich-Philosophie (*121–122*). Для духа между natura naturans и natura naturatae существует жизненное тождество — в тварном духе, правда, *об*-условленное и *о*-пределенное заданным ему становлением. Но и в своей относительности тварный дух сообразен Духу абсолютному, как образ — Первообразу. Соотношение между ипостасью и природой свойственно как Божественному, так и

тварному духу, с тем отличием что в моноипостасном личном духе все модусы бытия, кроме я, раскрываются в реальности других ипостасей-личностей, а в Абсолютном Божественном духе все модусы личного бытия соединены. Предельная полнота личного начала и есть единая «триипостасная» ипостась божественного Субъекта как «триипостасная Личность» (*126*) или триединица в реальном единстве трех ипостасных центров Троицы.

Дело в том, что в «Агнце Божием» Булгаков использует ту модель соотношения ипостаси и природы в Божестве, которую он разрабатывал в «Главах о Троичности». В этой работе, надо сказать, нет ни единого упоминания о Софии, поэтому до сих пор я к ней и не обращалась. Однако теперь это сделать необходимо именно в связи с введением нового термина — «триипостасная Личность». Отмечу, что Булгакову вообще свойственно отношение к собственным сочинениям как к единому, последовательно разворачивающемуся тексту. Отсюда, в частности, такая характерная особенность его сочинений, как обилие ссылок на самого себя, множество упоминаний в сносках собственных работ.

Так вот, ссылку на «Главы о Троичности» Булгаков дает именно по поводу упоминания им в первой главе «Агнца Божия» триипостасной Божественной личности, одинаково реальной и в единой ипостаси, и в трех. Он прямо говорит, что *не намерен вновь обращаться к тому, что для него представляется определенным и вполне выясненным*, и предлагает тем, кто еще не определился и не выяснил: «...для этого, как и для дальнейшего в этой главе см. мои “Главы о троичности”... в содержании которых я не буду повторяться» (*126, примеч. 1*).

Последуем указанию автора.

В «Главах о Троичности» триипостасность присуща Богу как Абсолютному Субъекту, отличному от кантовского трансцендентального субъекта — моноипостасного я (*1928; 74*). Этот Абсолютный Субъект, одновременное *Я-Ты-Он* и *Я-Мы-Вы* (*68*), в ветхозаветном Откровении раскрывается как Триипостасный Бог, единственно-множественный Elohim книги Бытия, сказавший Моисею *Я есмь Сущий* (Исх 1: 4). Таким образом, Абсолютный Субъект является Триипостасным Субъектом, который в своей триипостасности един и множествен. В недрах «божественной жизни Единого Субъекта во *всех* его образах» осуществляется его личное самосознание: «Единство, как Троица, и Троица, как Единство». И только триединство Божественного Духа, осуществленное многоединство *Я* (*69*), 1=3 или 3=1, плотиновское ’ἑν, исключающее возможность счисления (*75*), позволяет выйти из всех антиномий и апорий разума (*68*).

Итак, Абсолютная ипостась и триипостасна и едина, она — «троица во единице; посему триедина и божественная сущность, поскольку она осуществляется в триедином субъекте». И далее этот едино-троичный Абсолютный Субъект именуется Булгаковым в разных вариантах — «Триипостасное Лицо» (*71*), «Троица, как Абсолютный Триипостасный Субъект» (*81*), «Триединый Субъект» (*95*), «Абсолютная Личность» (*120*), «Единая Триипостасная Личность» (*128*)[1].

В «Агнце Божием» этот Субъект (назовем его так) трансформируется в «Единую триипостасную Божественную Личность» — уже без лишней аргументации и обосновывающих построений. Поэтому в первой части Большой трилогии «триипостасное Божество» и определяется как «единая личность», «несмотря на эту триипостасность, вернее же, именно в силу ее» (*1933; 126*). В ней «личное единство раскрывается в реальности трех ипостасных центров... актуально, как предвечный акт тройственного самополагания в другом» (*126*), т.е. в любви.

Усия-София: Мир Бога. В «Главах о Троичности» говорилось, что природа в Божестве не может быть ни отделена, ни тем более противопоставлена ипостасям, «жизнь Божества ипостасирована, и не существует природы вне- или без-ипостасной» (*1928; 88*).

В «Агнце Божием» отношение природы и ипостасей конкретизировано: «Три ипостаси имеют Свою природу не сообща, не в общем владении и, однако, не каждый для себя, но как единую для всех» (*1933; 127*).

Природа в Боге, пишет Булгаков, должна быть отличаема от ипостасей, но нельзя понимать ее как некое «четвертое» начало в Троице — ее вообще нельзя сосчитать в ряду с ипостасями. Природа ипостасирована в Боге — и это положение, подчеркивает Булгаков, для софиологии является основополагающим (*128, примеч. 2*): «...речь идет о той же самой природе как Софии» (*129, примеч.*). В сноске же, видимо, уставший отбиваться мыслитель дает резкий отпор своим оппонентам по поводу якобы введения им «четвертой ипостаси»: «Они беззаботно говорят об усии в Св. Троице, не опасаясь никакого четверения, но паника этого четверения поднимается у них всякий раз, когда эта же самая природа рассматривается как София» (*129, примеч.*).

---

[1] Причем два последних определения даны Булгаковым в главах 12—13, приписанных, как указывает А.И. Резниченко (см. : *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности. С. 160.), позже основного текста, о чем свидетельствует их явная антикатолическая направленность. Булгаков в этих разделах выступает, в частности, против тенденции к «превращению Св. Троицы в четверицу», при которой три ипостаси «совместно обладают некоторой четвертой сущностью» (*1928; 122*).

Усия в Боге не есть личность, хотя и существует только ипостасированно. Поэтому София не может быть трактована как одна из ипостасей — в частности Ипостась Логоса. Но, не будучи ипостасью, София не может быть помыслена и как нечто неживое — в Боге не может быть «нежизни». Поэтому, как существующая в Боге, она «есть живое и живущее существо» (*136*).

Возникает, однако, закономерный вопрос: зачем, собственно говоря, природу-усию рассматривать как Софию? Что не исчерпывается «предвечным актом тройственного самополагания в другом»? Чего не хватает в «насквозь личной природе Божества», какой неполнотой, требующей именования «София», неполна Его триипостасная жизнь в собственной природе — ведь «усия Божия есть жизнь Божия... в смысле полноты» (*132*)?

Ответ на эти закономерно возникающие вопросы в том, что Булгаков различает Божественный мир как сущий в Боге и существующий для Бога: «Бог, имея Усию, тем самым имеет ее и как Софию» (*133*). Полнота Божественной природы есть мир Божественный в Боге, трансцендентный твари, а София Премудрость Божия есть Его катафатическое содержание, т.е. положительное Всеединство — не только «вышекачественное» Божественное бытие, но и «всекачественное» свойство свойств, абсолютное содержание жизни. При этом «София и Усия тождественны» (*133*).

Усия и София, или природа и ее содержание, относятся как Бытие Бога и имение Им Своего Бытия. В Софии «до конца реализована Божественная Идея», она есть осуществленная Красота, само-Икона Божества, божественное самохудожество (*134*).

София, стало быть, есть «Бог в Его самооткровении» — т.е. она не «ὁ Θεός», Бог, а «θεός» — Божественна. Бог не только *есть* Божество, но Он *имеет* Божество, *любит* Свое Божество — Софию. И София «любит ипостасного Бога-Любовь» (*135*) ответной, но неипостасной любовью (здесь Булгаков дает ссылку на «Свет Невечерний»), сама не будучи ипостасью (*136*). Верно, что Бог есть София, но неверно обратное: София есть Бог. София *не* есть Бог, Ее любовь не есть такое жертвенное истощение для самополагания себя в другом, какова Троичная любовь Божества. В любви Софии, не имеющей личного существования, отсутствует личное начало — она может только принадлежать, пассивно отдавать себя. И именно «самоотдание Софии Богу и означает ее ипостасирование» (*137*) (у Булгакова здесь ссылка на «Ипостась и ипостасность»).

В Софии как Божестве Бога можно различить два аспекта: собственно Премудрость Божию — содержание Божественной природы как Всеединства, сферу откровения Логоса (отсюда 1 Кор 1: 24: *Христос, Божья*

сила и Божья премудрость), и Славу Божию — божественную Красоту, сферу откровения Духа Святого (*138–139*).

Вторая и Третья Ипостаси в Софии открывают Отца как Сын и Дух, «Слава Слова» (*142*). Их нераздельное Двуединство, откровение Отца в Троице должно быть понято как Богочеловечество (*145*). Как катафатическое снисхождение к тварному миру Божественная София есть предвечное Человечество в Боге — тот Первообраз, по которому сотворен образ. София как Человечность, не будучи ипостасью, «не бывает безипостасна или вне-ипостасна, она предвечно ипостасируется» именно в Логосе — предвечном Человеке, человеческом образе до сотворения мира (*144*). Булгаков указывает и на источник своего учения о Софии как предвечном Человечестве — это «юношески гениальная» догадка Владимира Соловьева, которую последний, однако, «замутил и извратил гностическими образами» (*144, примеч. 2*).

Итак, «одна и та же величина, природа Божия, Усия» получает целый ряд определений в качестве божественной Софии. «София есть премудрость Божия, есть Слава Божия, есть Человечество в Боге, есть Богочеловечество, есть Тело Божие, есть Божественный мир, сущий в Боге “прежде творения”» (*147*).

Софийность творения: мир в Боге. Я уже говорила, что софиология Булгакова, при том что отдельные ее положения переосмыслялись, уточнялись и раскрывались заново, представляет собой принципиально единую систему. Одним из внешних признаков этого единства являются уже упоминавшиеся постоянные ссылки Булгакова на собственные, более ранние работы.

В главе второй, «София Тварная», «Агнца Божия» имеется десять таких ссылок: три на «Свет Невечерний», три на «Лествицу Иаковлю», три на «Купину Неопалимую», одна на «Философию хозяйства». Излагаемая здесь концепция творения мира, по сути дела, соответствует метафизической теории «Света Невечернего», в которую вносятся некоторые уточнения, в основном паламитского характера.

Абсолютное абсолютно лишь в отношении к чистому ничто, *укону*. Но Бога невозможно мыслить не как Творца, поэтому, поскольку Абсолютное Бога может быть понято только как существование для мира, то мир в себе и есть укон, ничто. Бог, абсолютная полнота Божественной жизни, снисходит к миру, преодолевая непреодолимую для мира бездну свободным творческим актом. Это отношение Бога к миру, говорит Булгаков, может быть помыслено как антиномия Абсолютно-относительного, которую Григорий Палама выражал в различении в Боге Его непостижимого для твари — усии, бытия Божия, — и Его доступного для твари — открывающихся в мире энергий (*151*).

Представить себе положительное содержание бытия мира как имеющее основание вне Бога невозможно. Библейское *ничто* не имеет ничего общего с мифологической первоматерией, которой Бог лишь придает различные формы бытия. Предвечные первообразы творения изначально содержатся в Божественной Премудрости. Именно о ней, Премудрости, говорят первые строки книги Бытия и Евангелия от Иоанна — «в начале». Здесь речь, конечно, идет не о начале во времени, но о «Начале как мире Божественном, Софии» (*154, примеч. 2*). Поэтому Все в Божественном и тварном мире «едино и тождественно по своему содержанию», и «единая София открывается и в Боге и в творении» (*155*).

Ничто не может существовать как нечто внебожественное, поскольку, для того, чтобы быть, получить бытие, ничто само должно быть положено Богом. Как возникшее, соотносительное с «что», ничто есть состояние неполноты бытия. Бог творит ничто как становление и временность, вызванные к бытию. Сотворение мира Богом состоит в том, что Бог полагает «Свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся». В возникновении и становлении Божественное Всеединство отражается как иерархическое Всемножество. София Божественная становится Софией тварной, погруженный в становление божественный мир приобретает иной образ бытия. Становящийся мир при этом не только потенциально дан как София тварная, но и актуально задан как София Божественная, которая есть не только основание, но энтелехия мирового бытия (*155*).

В творении мира Богом каждая ипостась Св. Троицы открывается особым образом. Творение есть жертва любви, аналогичная внутритроичному рождению Сына. Это кенозис Отца, состоящий в том, что Он становится Богом и для мира. Внедрение Сына-Слова в творение — это уже особый кенозис Сына, также предвечный. Сын есть Агнец Божий, предвечно закалаемый «как нарочито космическая ипостась, демиург в Божестве» (*157*). Дух Святой есть совершитель творения, он участвует в нем как космоургическая ипостась, облекающая мир в художественно совершенную форму космоса (*158*).

Творение мира, таким образом, есть откровение Божественной полноты.

Как демиургическая ипостась, Логос непосредственно обращен к Софии Божественной, он есть в этом смысле ее личный центр. Его Небесное Богочеловечество отражается в тварной Софии, центром которой становится тварное человечество — Человек как микрокосм, «стяженный мир» (*164*). Человек есть духовная ипостась тварного мира (*166*), он является для природы тем же, чем Логос является для Софии, «вся сотворенная

природа, тварная София, принадлежит человеческому духу как своему ипостасному центру» (*165*).

Вопрос о дихотомическом или трихотомическом строении человека Булгаков разрешает в пользу того варианта двусоставности, который предлагался в «Купине Неопалимой»: человек имеет в себе дух и плоть — нетварное божественное начало и тварные тело и душу (*167*). Человеческий дух «посылается с небес», он не может быть назван в полном смысле слова сотворенным, так как в природе своей исходит от Божества, причастен Божеству. Духовно человек не творится во времени, он предвечен в Божестве, хотя и предназначен для тварного образа бытия и раскрывается во временном становлении.

Предвечное существование в Боге не означает предшествующей жизни тварного духа. Он имеет свое природное основание в Божественных первообразах. Это означает, что тварный человек есть потенциальный богочеловек — он имеет одну ипостась и причастен двум природам — божественной и тварной. Тварная человеческая ипостась является образом ипостаси Логоса, который и есть «Первообраз тварных человеческих ипостасей» (*167*).

Но этим сообразность Бога и человека не исчерпывается — Булгаков говорит о полноте мужского и женского единства образа человека, в которой запечатлена Двоица Сына и Духа, открывающих Отца[1]. Человек есть, таким образом, тварно-нетварное, божественно-космическое богочеловеческое существо, «живой образ Триипостасного Бога в Премудрости Его» (*168*). В человеке софийность осуществлена полностью: как микрокосмос человек «есть тварная София» (*199*).

Образ Божий в человеке и дан, и задан (как образ и подобие): человеку задано и заповедано Богом осуществить свой собственный софийный образ «в ософиении себя и всей твари» (*174*). По отношению к миру, тварной Софии, человек как образ Божий является тем же, чем Первообраз, Божество — к Божественной Софии. Отличие состоит в том, что в Божественной Софии, как жизни Божества, нет никакой данности или потенциальности, она полностью ипостасирована и раскрыта. Мир же, будучи, по существу, софиен, актуально лишь *задан* к ософиению, предназначен открыться человеку в своей софийности.

Божественная София «духовна духовностью Божией» (172), природа же в мире не духовна, но душевно-телесна. Природа, изначально софийная в своем содержании, имеет собственную жизнь, не носящую личного характера, — т.е. ипостасность, способность ипостасироваться (*180*). После

[1] Учение о Духе Святом как особой «женственной» ипостаси будет развито Булгаковым в «Утешителе».

грехопадения природа не теряет до конца свое софийное содержание, но, обреченная в образе своего бытия на недолжную самостоятельность, она получает «себедовлеющее внебожественное бытие стихии» (*178*). И перед человеком, падшим Адамом, отрываясь от него, как от своего духовного центра, природа предстает в своем тварном лике как падшая София (*173*), демоническая «лже- и анти-София, Ахамоф» (*181*), образ небытия.

Для человека Красота и Премудрость в природе как падшей Софии оказывается двойственной и обольстительной силой — оказавшись зависимым от природы после грехопадения, он плохо отличает ее от Софии Божественной. Отсюда впадение в космизм, когда природные стихии и силы принимаются человеком за божества. Но и это возможно лишь потому, что они софийны по своему происхождению. Религиозные аберрации, которыми наполняется человеческое сознание, заставляют его воспринимать только открывающуюся в мире ипостасность Софии, но не ипостась Бога-Личности (*192*).

Приведенное размышление о Софии падшей, Ахамот, является фактически единственным во всем творчестве Булгакова. Она совсем не тождественна Софии тварной, не является самостоятельной и даже вообще не существует: София-Ахамот — лишь религиозная аберрация, которую как некую личину божественной софийности, заблуждаясь и обольщаясь ею, воспринимает сознание падшего человека, ищущего подлинной Красоты и Истины, но по ошибке принимающего за них космически-природных «богов»[1].

Из всего вышеизложенного можно, наконец, сделать ясный вывод, что тварной Софии у Булгакова фактически вовсе не существует, что не может быть и речи о двух Софиях, Божественной и тварной, и что есть только одна и единая София — и это София Божественная, а тварная София — лишь ее потенцирование в тварное иное, мир, который Богом же полагается и творится, дабы последний в своем становлении стал софиен Божественной софийностью. Булгаков, однако, сказал бы, что антиномия и здесь сохраняется: ведь даже полностью ософиенный мир не становится тождественным Богу.

---

[1] Все это лишь в очередной раз подтверждает уже не раз высказанную мной мысль о том, что Булгаков сознательно, постоянно и последовательно отмежевывается от гностических влияний, равно как и от их теософских и оккультных модификаций. Вообще, подводя итог темы мнимой «гностичности» метафизики Булгакова, можно сделать вывод, что, по-видимому, поводом для обвинений в гностицизме послужила софийная тематика как таковая — в силу чисто формального терминологического сходства (впрочем, это, как мы видим, весьма ограниченный набор терминов) с гностическими учениями.

Боговоплощение: Бог в мире. Итак, мир в своем первообразе предвечно содержится в Боге как Божественная София. Ее божественная реальность есть реальность и тварного мира, и вообще возможность его бытия. На ней основано взаимодействие Бога и мира: «Мир есть тварная София, имеющая для себя основанием образ Софии Божественной» (*186*). Для становящегося мира София есть и онтологическая «предустановленность»: он «имеет стать Софией» (*188*), осуществляя свою энтелехийную цель.

Логос действует в мире и до Воплощения, «непосредственный божественный субъект Ветхого Завета есть тот же, что и Завета Нового» (*193*). До Боговоплощения Св. Троица ипостасно открывается в богочеловеческих образах пророческих видений, явлении трех ангелов Аврааму и т.д. Но и для Божественной Софии есть собственный неипостасный образ откровения — это видения Славы Божией Моисеем и пророками Иезеккилем и Исаией. Ветхий Завет содержит также и прямое откровение о Премудрости.

Но Бог Сам, и как Лицо, приходит в мир. Основания для вочеловечения Логоса заложены уже в сотворении человека — в Адаме, так как человек по своему устройству изначально есть «воплощенный дух» — в его тварной плоти обитает его нетварный, божественный по происхождению бессмертный ипостасный дух. В тварном образе, человеке, отображен Первообраз — «Небесное Богочеловечество Логоса, София» или «Логос в Софии» (*200*). Воплощается именно Логос, демиургическая ипостась — «ипостасная Премудрость Отчая» (*201*), открывающая Себя в Божественной Софии и тварном человечестве. Ипостась Логоса становится субъектом и человеческой природы Христа. В Боговоплощении демонические стихийные силы изгоняются из природы, «расторгнутая связь духа и природы» воссоединяется во Христе (*183*).

Булгаков считает, что вопрос о воипостасировании человеческой природы ипостасью Логоса не полностью раскрыт халкидонским определением. Здесь замечу, что вообще непривычно смелое отношение к святоотеческой мысли, критика «не до конца раскрывающих богословское содержание» догматических определений и даже попытки ревизии некоторых ее сторон многими исследователями часто отмечаются как характерные для стиля Булгакова.

Вопрос о свободе богословского исследования, пределах дерзания богословской мысли и соотношении святоотеческой мысли и догмата сам Булгаков обосновал достаточно ясно и сделал с глубокой научной добросовестностью и смелостью, — и к тому же подлинным интеллектуальным блеском, — настолько ясно и честно представив и свою пози-

цию, и свой богословский метод, что стается только предоставить здесь слово ему самому.

«Исторически догматы кристаллизовались из богословия эпохи с ее проблематикой, являясь ответами на эти вопрошания. Поэтому они не могут быть поняты в отрыве от богословия, в свою очередь связанного и с философией эпохи. Слово апостола Павла: "...подобает разномыслиям быти между вами, да откроются искуснейшие" (1 Кор 11: 9) — выражает историческое становление догматов из вопрошаний недоумевающей, колеблющейся, проверяющей, сомневающейся, сверлящей богословской мысли, которой несвойственна неподвижность и спячка. Рассматриваемое с человеческой стороны, дело семи Вселенских соборов было величайшим напряжением и подвигом богословствования, в своем роде не имеющего себе равного в истории Церкви. Однако есть коренное различие между *догматом,* как кристаллизовавшейся догматической истиной, и *богословием,* как той общей атмосферой мысли, в которой он отлагается. Догмат есть вдохновение Духа Святого, богословие же есть дело человеческой мысли, просветляемой верой и благодатью. Догматическое развитие осуществляется творчеством богословов, среди которых есть отцы и учители Церкви, есть и осужденные ею еретики. И те, и другие богословски одинаково соучаствуют в общем деле догматического творчества и обычно даже друг друга взаимно обусловливают в его диалектическом процессе. С этой точки зрения те и другие одинаково суть богословы, которые обладают различной степенью богословской одаренности и остроты мысли. Нелепо и ошибочно представлять себе дело таким образом, что одни — именно учители Церкви — обладали даром богословского ясновидения, почему их творения иногда фактически приравниваются чуть ли не к догматам и даже Слову Божию, другим же, еретикам, усвояется только злая воля к противлению истине. Следует ясно различать церковную авторитетность отцов Церкви от их богословского значения и не подменять чисто богословской аргументации мнимо-непогрешительными текстами из отеческой письменности. Это само собою разумеется в церковно-исторической науке, но это часто забывается и фактически даже отвергается в догматике, которая, однако, столько же повинна исторической правде, как и история. Догматы возникают не из сопоставления непогрешительных отеческих текстов, каковая непогрешительность на самом деле принадлежит единственно и исключительно Слову Божию, но из всего богословия эпохи с его апориями и проблематикой. И исторически догматика Вселенских Соборов возникает в процессе богословского преодоления апорий и диалектических противоположений, намечающихся в мыслительной реализации основных данностей христианской веры, причем все

они сводятся к единой и всеобъемлющей Евангельской истине: Христос есть Сын Божий — Сын Человеческий. Соединить несоединимое, приблизить расстоящееся, примирить противоречащее, понять это единство и как бы отождествление Бога и Человека в Богочеловеке — такова эта трудность для богословствующего разума, такова эта, в богословии именуемая христологическою, проблема, которой никак не могла миновать богословская мысль, и если бы даже она была замолчана православными, то все равно она была бы обострена еретичествующими. Да так на самом деле и было»[1].

К этой длинной цитате можно добавить только то, что она взята из актовой речи Булгакова в Свято-Сергиевском институте (1932) — т.е. из слова публичного, открытого и авторского.

Как Булгаков следовал представленной здесь методологии, мы уже видели на примере отношения к догмату иконопочитания. В «Агнце Божием» он идет намного дальше. Богослов говорит, например, что «массивное Халкидонское определение о единстве ипостаси при двух природах является богословски неразъясненной схемой, еще требующей для себя догматического уразумения», утверждает, что «за пределами своего применения идея во-ипостасирования бессодержательна» и для уразумения боговоплощения ничего не дает и едва ли не сожалеет, что она «не только не была осуждена как неуместное рационализирование тайны, но даже получило одобрение таких авторитетов, как св. Иоанн Дамаскин» (*209*).

Далее, сославшись на то, что «вера никогда не полагает запретов для разума в его собственной области» (*209*), Булгаков переходит к разъяснению идеи воипостасирования, на основании своей собственной концепции Небесного Человечества.

Воипостасирование человеческой природы в Богочеловеке онтологически возможно и происходит потому, что ипостась Логоса «в особом смысле есть и человеческая ипостась, свойственная не только Богу, но и Человеку, т.е. Богочеловеку». Ипостась Логоса «человечна или со-человечна», человек «носит в себе ипостасное богочеловечество» и уже изначально является «онтологическим “местом” для ипостаси Логоса» (*211*).

В божественном Я Логоса и человеческом я Булгаков усматривает тождественность Первообраза и образа. Поскольку человек ипостасирует тварную[2] Софию и является «мировой софийной ипостасью» (*211*), Булгаков не считает невозможным онтологически едва ли не на равных сопоставлять Творца и тварь. Изначально богочеловечный человек в своем

[1] *Булгаков Сергий, прот.* На путях догмы (После семи Вселенских Соборов) // Булгаков Сергий, прот. Путь парижского богословия. М., 2007. С. 395—396.

[2] То есть фактически, как мы видели, Божественную.

падшем состоянии у Булгакова всего лишь «лишается полноты софийного бытия» (*212*), и именно эту неполноту восполняет Боговоплощение, в котором «нетварно-тварная божественно-человеческая ипостась Адама во Христе была замещена Божеской ипостасью Логоса» (*213*)[1].

Так же Булгаковым решается и вопрос о соединении двух природ во Христе. Он считает, что из обеих природ Богочеловека Христа надо вынести за скобки «нечто посредствующее или общее», что и должно быть непреложным основанием для их соединения. Такой основой он считает общую софийность мира Божественного, «т.е. Божественной природы Христа», и мира тварного, т.е. «Его человеческой природы». А поскольку, как мы уже много раз видели, Божественная София, которая сама по себе есть природа Логоса, является содержанием Софии тварной — той же самой Софии Божественной, только «в ее становлении», — то по своему основанию и содержательно обе Софии отождествляются, с той лишь разницей, что земная, человеческая София имеет другой образ бытия — временный, становящийся, раскрывающий то же самое содержание последовательно, как раскрываются в процессе роста «вечные семена тварного бытия, погруженные в небытие» (*223*). А поскольку эта тождественность совершенно естественна и неизбежна, то и «Логос мог принять человеческое естество без онтологического противоречия со своим собственным» (*224*). Кенозис, жертвенное умаление Божества, следовательно, состоит в том, Божественная София — природа Логоса — «легко и естественно», через Воплощение, вступает в процесс своего тварного становления. По о. Сергию, страдающая плоть Сына Человеческого, распятая на Голгофе, — это самое «онтологически» удобное место для пребывания Божества. Ставится ли Булгаковым вочеловечение Христа, таким образом, в зависимость именно от удобства такого схождения к человеку? Скорее, он хочет сказать иное: мир был создан так, чтобы Боговоплощение было возможно, и поэтому божественный Логос «просто и естественно» заместил собой тварную ипостась именно потому, что она была сверхприродна, являясь божественным началом в человеке (*213*). Несомненно, в основе такой равновесности божественной и человеческой природ лежит булгаковская концепция тождественности Софии-Усии и тварной Софии, от которой происходит и антропоморфизация Бога в представлении о «Небесном Богочеловечестве».

[1] Между прочим, эта необыкновенная легкость производимого Булгаковым замещения, в котором человеческая природа онтологически «на равных» участвует в Боговоплощении, грань между Богом и миром делает не такой уж непроходимой — имею в виду, непроходимой «снизу». Об этом, впрочем, уже говорилось выше.

Соответственно нераздельность и неслиянность, а также неизменность и непревращенность Халкидонского определения у Булгакова обосновывается тождественностью содержания тварной и нетварной природ во Христе — они относятся как ноумен и феномен, основание и следствие, принцип и его раскрытие (*225*), и их единство имманентно и является «нормой» соотношения обеих Софий. София, однако, как мы уже видели, в облике своего земного бытия может восприниматься и как «падшая». Может ли она и в этом своем аспекте тоже быть принята в ипостась Логоса? Булгаков полагает, что этот вопрос тоже решается с точки зрения «софиологического учения о двух природах во Христе». Софию «падшую» доверено преодолеть Новой Еве — Богородице, которая «сама восхотела стать тварной Софией», став тем самым и «софийной Матерью Христова человечества». В ней полностью раскрыт образ тварной Софии, а значит, и Божественной Софии в тварной, осуществлено «предельное ософиение человеческой природы» (*226*).

Поэтому, говорит Булгаков далее, в христологию необходимо должна быть включена и мариология. Он утверждает, что «значение Богоматери как тварной Софии» (*231*) до сих пор не реализовано в догматической мысли, между тем как православное почитание Богоматери дает к этому все основания. Но каков же булгаковский вариант мариологии? Последовательная софийная логика неудержимо приводит его к следующему выводу: воплощение есть не только «двуприродное соединение в одной ипостаси, но и двуипостасное соединение в одной природе» (*226–227*). Во Христе воспринята не только человеческая природа, но и «ипостасное человечество Марии». То есть София тварная, как мы помним — человеческая природа Христа, — не только воипостасирована в Логосе, «но ипостасирована в свою собственную тварную ипостась». То есть в ипостась Девы Марии, от которой Христос воспринял свою человеческую природу. И далее: «Двум природам в единой ипостаси Христа соответствуют две ипостаси, ипостасирующих человеческую природу Его» (*227*).

Как следует понимать этот вывод Булгакова и откуда, в частности, взялась «вторая» ипостась? Попробуем разобраться. Догматика говорит нам, что в ипостаси Логоса воипостасирована Его человеческая природа, но никак не чья бы то ни было ипостась, пусть даже и человеческая ипостась Богородицы. Догмат совершенно недвусмысленно определяет: собственной человеческой ипостаси Христа не существует, в нем тварную, воспринятую от Богородицы природу, т.е. плоть — тело и душу, — «присваивает», если можно так выразиться, Божественная ипостась Сына.

Если Булгаков под «двумя» ипостасями имеет в виду ипостаси Логоса и Богородицы, то это странно, поскольку речь тогда идет о собственной

человеческой ипостаси Софии тварной во Христе. Но ведь она *уже есть*, как только что писал сам Булгаков, ипостась Богородицы! Воипостасируется природа, а ни какая бы то ни было ипостась — личность не может вобрать, растворить, принять в себя другую личность (по крайней мере, в рамках христианского понимания личности). Но Булгаков не останавливается и на этом. Богорождение, говорит он, есть «духовная встреча с Логосом ипостасной тварной Софии» — «Души мира, Царицы всей твари» (*228*), полностью — т.е. ипостасно, не иначе как ипостась! — явившей себя в Деве Марии. И далее «самое важное»: «воплощение Христово осуществляется не в одном Лице, но в двух»... Единственная возможность принять это булгаковское утверждение — это отнестись к нему «метафорически». Но тогда метафорой надо признать и икону Богородицы с младенцем — истинную, как он говорит, икону. Невозможно умалить значение Богородицы в Богорождении, но своим утверждением, своим размыванием-слиянием Ликов Богочеловека и Богородицы Булгаков фактически снимает грань между Богом и миром. И на этом удвоение не заканчивается, потому что следующий вывод Булгакова таков: «Христос имеет Свое человечество двояко: в Себе, включенное в Свою собственную ипостась, и вне Себя, ипостасированное в женскую ипостась Марии» (*228*). А мы имеем здесь уже нечто новое и догматически: не Богородица дает Сыну свою пречистую плоть, но Он Сам «имеет в ее женской ипостаси свою ипостасированную человеческую природу»[1].

Рождение от Девы Булгаков понимает как своего рода «естественный процесс» — ведь основанием для соединения природ во Христе, их «объективным соотношением» является общая софийность: «София божественная соединяется с Софией тварной, Вечная со становящейся, Первообраз с образом». Собственная природа Богородицы была настолько целомудренна (ософиена) «Ее личной и родовой святостью», в ней настолько была «восстановлена софийность», что, как мы видели еще в «Купине Неопалимой», схождение на Нее Святого Духа просто не могло не произойти — и она «родила Господа, будучи олицетворением тварной Софии» (*231*).

[1] Замечу в скобках: можно ли личность, ипостась полагать мужской или женской — или эта характеристика естественным образом должна относиться только к природе как родовая или этническая принадлежность, психофизические характеристики человека и т.д.? В личности они «ипостасируются», но можно ли сказать «французская ипостась», «меланхолическая ипостась», «рыжая ипостась», «женская ипостась»? Или все же, — например, «национальная природа», «холерический темперамент» и т.д.?

Действительно, при таком раскладе природ и ипостасей «нет ни малейшего противоречия одновременно именовать Софией... и Христа и Богоматерь», а также, «наряду с Сыном хотя и иначе» — Св. Духа. Христос — ипостасная Божественная София, «может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной». Он ипостасирует в своем человечестве тварную Софию, уже «в самобытности своей ипостасированную тварной ипостасью Девы Марии» (*229*). Поэтому и «человеческую историческую индивидуальность Господа» Булгаков называет «маской истории», эмпирическим паспортом для вступления в мир.

Несомненно, эти и подобные утверждения Булгакова весьма уязвимы и удобны для обвинений в еретичности — при желании выводы здесь можно сделать вполне определенные. Ведь если, как он пишет, «Личность Христа содержала в себе все человеческие образы, была Вселичностью» (*230*), т.е. была образом софийного человечества, то и получается — а Булгаков это прямо и заявляет, — что Христос воспринял человеческое естество не индивидуально, как всякий человек, но именно как собирательный Небесный «софийный человек». Булгаков вновь возвращается к вопросу, который он поставил в самом начале книги как основную проблему христологии: как понять соединение божественного и человеческого в Богочеловеке? И вновь настаивает, что Халкидонское определение не дало догматического ответа на этот вопрос, а дало только лишь схему, да еще отягченную схоластически примышленным воипостасированием (*236*). И теперь, уже после того как софиология Богочеловечества вполне развернута перед читателем, Булгаков вновь возвращается к Аполлинарию — но на этот раз не для реабилитации, а для осуждения. Критикует, однако, Булгаков Аполлинария на этот раз не за некорректную терминологию, как это было в начале книги, а за то, что он, вместо того чтобы «явить ипостась Логоса в качестве человеческой ипостаси, вовсе упраздняет человеческую ипостась, тем самым умаляя полноту человечности Христа» (*234*). По мнению Булгакова, человеческая природа при этом «теряет значение самобытного природного начала» — каковое она, вправе спросить читатель, очевидно, может получить только в личности? Но Христос, как мы уже видели, есть в первую очередь софийная Вселичность[1], и уж потом «ограниченная человеческая индивидуальность», которую Он носил, если следовать мысли Булгакова, по необходимости, как паспорт, — следовательно, надо придать ему индивидуальность совершенно особую, уникальную — софийного космического Всечеловека. Таково булгаков-

[1] Невольно вспоминается «многорукое, многоглазое, многоголовое» всечеловечество политэкономических трудов о. Сергия...

ское «да» Халкидонского догмата, будто бы «подразумевающееся» в его «4-х “не”» (*232*).

Каков же выход из, по выражению Булгакова, Халкидонского «догматического тупика»? Булгаков находит его в термине Дионисия Ареопагита «богомужняя (феандрическая) энергия», который он называет ключом к разрешению тайны соединения природ и «догматическим завещанием всей патристической эпохи» (*237*). Он был воспринят Иоанном Дамаскином и развит им в учении об общении свойств как влиянии Божественной природы на человеческую, — вследствие их несоизмеримого неравенства, — и принятии человеческой природой некоторых свойств божественной природы (т.е. обожении, теозисе человека). Булгаков предлагает скорректировать это учение в сторону обратного влияния — человеческой природы на Божественную: «перихоресис, или общение свойств обеих природ в Богочеловеке, распространяется в обе стороны, не только от божеской к человеческой, но и обратно, от человеческой к божеской» (*282*).

Именно в таком ключе Булгаков уточняет понимание кенозиса Божества — как принятия высшим естеством свойств низшего (*239*). Он приходит даже к утверждениям, носящим оттенок теопасхизма: «...божеское естество по-своему также участвовало в страданиях Христа» (*287*), со-страдало Ему. Конечно, духовно, добавляет Булгаков. Ну а как иначе — ведь Бог есть Дух? В Своем самоумалении, снисхождении к человеку Христос, Бог по природе, «поставил Себя в тварное отношение к Богу» (*243*). Но, как мы уже видели, нельзя, говорит Булгаков, вслед за Иоанном Дамаскином, в общении природ смещать центр тяжести в сторону поглощения человеческого божественным. Нужен «онтологический мост», в котором это соединение произошло бы без потерь для человеческой природы. И такое посредство есть — это, конечно, София, Сущая Премудрость Божия. Именно как София тварная, вмененная миру, она и становится не просто соединительным мостом, но и неким метафизическим лифтом — «объективной возможностью встречного движения Бога и твари» (*248*), т.е. влияния не только Бога на тварь, но и твари на Божество.

Как это предположение совместить с представлением о Боге как о неизменной сущности? Булгаков разрешает его тем, что вводит «раздвояющее различение» в наше представление о Боге: жизнь Божества «по Себе» и жизнь «для Себя». Во втором образе представления Бог «это существо свое сам для Себя изживает». Отнять у Бога свободу изживания Им Своей Божественной полноты невозможно, как невозможно отнять у Него самобытность и полноту, приписав Ему тем самым ограниченность и подчинение необходимости. Бог сам определяет образ этого изживания, «ничто не

может ограничить свободу Божию в Его собственной жизни, и нет начала, которое с необходимостью определяло жизнь Божию в единственно возможной ее полноте» (*249*). Онтологическую непреложность имеет только бытие единосущного Бога в Трех ипостасях и единой природе.

Кенозис Божества, снисходящего к человечеству, совершается не в природе, но в образе Славы, которая совлекается с Христа при воплощении. Это разделение происходит на основе софиологического различения природы и славы в Боге: «Слава есть София как явленная, раскрывающаяся в себе Божественная природа» (*251*). Христос (тоже в особом смысле София) в воплощении снисходит в область становящейся тварной Софии и через становящуюся Софию «в ософиении и обожении человека» (*252*) возвращает Себе оставленную славу. В кенозисе Вторая Ипостась, Сын Божий, «опустошает Себя от Своего Божества» (*255*). Так как человек есть тварная София и образ Божий, то он, благодаря софийности своей природы, представляет собой «соответственную форму», «место в творении» (*256*), предназначенное для Боговоплощения. Сын Божий не только «совлекся Божества Своего» — софийной славы, став плотью, но и Сам стал человеческой ипостасью (*258*). Человеческая ипостась Сына Божия — сына Марии — есть ипостась Логоса (*259*). При этом сама эта ипостась, в силу соединения в ней двух природ, божественной и человеческой, «становится богочеловечна» (*260*).

Если несколько выше Булгаков говорил о об участии тварной человеческой ипостаси в ипостаси Богочеловека, то теперь он предлагает несколько иное. Он говорит, что природа, которую Христос берет от человечества, «имеет свой ипостасный дух в Логосе». Но этот ипостасный дух имеет и свою собственную природу — духовную, причастную к Божеству. Это, очевидно, надо понимать так, что не только Христос имеет две природы, Божественную и человеческую, но и каждый человек («потенциальный богочеловек») — ведь как у духовного существа его «другая», а вернее, истинная и первая природа изначально софийна, и, следовательно, не просто причастна, но и в особом смысле «тождественна» Божеству. При таком понимании, в самом деле, «единоипостасность и двухприродность Христа формально не препятствовали Ему быть истинным человеком» (*262*).

Воскресение Христово явилось окончанием кенозиса. Сыну Божию возвращается Слава, Божественная жизнь в Софии. И человеческое естество прославляется в предельной степени: обоженное в Богочеловеке, оно становится способно войти в божественную жизнь Св. Троицы (*398*) в ее Славе, Божественной Софии. В Вознесении осуществляется синэргизм, нераздельное и неслиянное согласие естеств (*401*). Вознесшееся

тело Христа есть идеальная форма или образ тела, энергия, которой, собственно, оно и было образовано в воплощении и которая живет и действует в мире через это тело воплощения (*412*).

В заключение же книги Булгаков дает краткое изложение своей системы, как она разворачивалась в «Агнце Божием». Позволю себе привести этот софийный «символ веры» целиком, с незначительными пропусками. «Бог имеет Божественную Софию, как Божественный, нетварный мир, Божественное Все в единстве, Всеединство, причем Св. Троица непосредственно обращена к ней Второй ипостасью... Это всеединство в известном смысле может быть названо Духовным телом Божества, как Его Славою. Мир тварный, или тварная София, в основе своей и в пределе своем, в своей энтелехийности есть та же самая София, однако положенная актом творения во внебожественно самостном бытии мира. Во Христе, в Его Богочеловечестве, достигается полное ософиение твари и в этом смысле отождествление тварной и нетварной Софии. Поэтому вознесшийся Христос имеет Софию как Свое Духовное Тело или Славу, двояко: не только как Логос, в вечном до-тварном и вне-тварном бытии, но вместе и как Богочеловек в отношении к творению, причем небесный образ Софии в Нем чрез боговоплощение отождествляется с тварным. Таким образом, “духовное тело”, в котором Христос пребывает одесную Отца, есть не что иное, как эта связь отождествления премирной и тварной Софии. Стало быть, духовное тело есть тварный Образ вечного Первообраза в их отождествленности... Оно есть Церковь, и оно же есть Евхаристическое Тело Господа... Тело тела, как идеальный образ Божественной Софии в единении с тварной, их связь и тождество» (*412–413*).

Дело Богочеловека, однако же, не заканчивается Вознесением. История мира и человека становится богочеловеческим процессом, поскольку Логос есть не только демиургическая, но и историческая ипостась. Бог пребывает в мире, прежде всего в Церкви, как Своем Теле. Евхаристия есть та лествица, по которой Вознесшийся Господь нисходит в мир. Царь Небесный, Христос, воцаряется в мире — через человечество Христово, Церковь, действуя в истории и в ожидаемом Своем втором пришествии как ее пределе, после чего последует полное раскрытие Царствия Небесного, в котором каждый человек облечется в софийную славу своего божественного первообраза. Закономерность исторического апокалипсиса и наступления Парусии, «жизни будущего века», определено, в конечном счете «софийным детерминизмом, который основывается на данной твари природности ее бытия» (*447*).

Появление первой книги трилогии о Богочеловечестве в кругу русской философско-богословской мысли вызвало, как известно, бурную

полемику. Она достигла пика в 1935 году, когда спор вышел за рамки научной дискуссии и вылился в официальные осуждения богословской доктрины Булгакова. В разгар этих споров выходит вторая часть Большой трилогии — «Утешитель», в которой свою софиологическую концепцию Булгаков теперь ставил в зависимость от пневматологии, учения о Духе Святом, Утешителе.

Софийная Двоица в Св. Троице и в твари. Основная богословская идея этой книги связана с драматическими коллизиями в жизни Булгакова в послереволюционный период, о которых уже говорилось. Незадолго до смерти в автобиографических заметках «Моя жизнь в Православии и в священстве», которые он назвал «голосом из могилы», Булгаков пишет: «Перед лицом страшного разрыва церковной организации под ударами гонения... я обратил свои упования к Риму... Мои собственные занятия филиоквистическим догматом (по Migne'ю) склоняли меня скорее в сторону западного его понимания, которое, впрочем, позднее я совершенно преодолел, однако навсегда освободившись от рутинного (и, в сущности, неправославного) фотианства. (Итоги этой внутренней догматической борьбы даны в моем "Утешителе")»[1].

По устоявшейся уже схеме обширное введение Булгаков посвящает историческому экскурсу — он рассматривает учение о Духе в святоотеческой письменности, от послеапостольского века до пневматологической доктрины св. Иоанна Дамаскина.

В тексте книги Булгаков предпринимает еще один богословско-исторический экскурс: вся вторая глава посвящена рассмотрению учений об исхождении Святого Духа: во-первых, в трудах отцов Церкви, во-вторых, в аспекте греко-латинской полемики о Св. Духе, начиная от учения византийского патриарха Фотия и до Флорентийского догмата западной церкви о filioque.

Особое внимание Булгаков уделяет критике субординационизма Тертуллиана, Ария и Оригена. Напомню, что, по мысли Булгакова, как Арию, так и всему антиарианскому богословию софиологическая проблематика была чужда. Да и все патристическое богословие, за редкими исключениями (св. Афанасий Александрийский) чуждо софиологии, хотя «фактически оно и постулирует ее положения в своих дедукциях» (*1936; 26*). Булгаков вновь утверждает, что богословская мысль в целом склонна к субординационизму. Причина — ее в целом «асофийный» характер. Из-за смешения Логоса и Софии, характерного для всей свято-

[1] *Булгаков С.Н.* Моя жизнь в Православии и священстве // Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 409—410.

отеческой космологии, ей так и «не удается преодолеть космологического субординационизма» (*37*).

Поэтому, рассматривая учение святоотеческой эпохи о Святом Духе, он не находит возможности говорить о софиологии ни в первом, ни во втором экскурсе.

Собственную доктрину софийной пневматологии Булгаков излагает, во-первых, с точки зрения места Третьей Ипостаси в Святой Троице, во-вторых, в усмотрении различия Святого Духа и Духа Божия, далее, в-третьих, в отношениях Двоицы Св. Духа и Логоса — в Божественной Софии и Софии тварной — и, наконец, в Откровении Духа, имеющем различные стороны.

Продолжая мысль «Агнца Божия», он постулирует, что «Сын есть ипостасное самооткровение природы Отца или ипостасная София, самосознание или ипостасирование Божественной усии Отца» (*80*). Отец диадически открывает Себя в Слове и Духе. В Любви Бога к Себе как Жизни Божества, «в Своей Усии-Софии» Отец «открывается через Сына... и Сын открывает Отца через Себя в Своей Усии-Софии» (*81*). Усия-София, «божественная действительность Истины и Красоты», осуществляет в себе взаимное бытие Отца и Сына в Духе и «в статике идеального самоопределения», и «в динамике жизни одной ипостаси через другую».

Мы видим, что статус Софии вновь повысился. Она теперь не только однозначно и безусловно определена как Усия-София, но и Отец открывается не в Сыне, а *через* Сына *в* Своей *Усии-Софии*, равно как и Сын открывает Отца не в Себе, а *через* Себя *в* своей *Усии-Софии*. Бог живет Софией, обладая ею как природой-усией, во взаимоотношении Трех Ипостасей (*93*). София становится неким высшим началом в Божестве, стоящим над и прежде Св. Троицы, и через триипостасные взаимоотношения совершается «самооткровение природы, Усии-Софии» (*82*).

В «Агнце Божием» Булгаков говорил: можно сказать «Бог есть София», но нельзя сказать наоборот «София есть Бог». Теперь необратимость этого отношения фактически снимается. Он различает в Боге Дух Божий и Дух Святой (это различие было заложено еще в «Купине Неопалимой») и, размышляя об их отношении, прямо говорит, что оно раскрывается «как в междуипостасных взаимоотношениях Божественных Лиц, так и в Их взаимоотношении *в едином Божестве или Божественной Софии*» (курсив мой. — *Н.В.*) (*201*).

Действительно, Божественная София понимается теперь Булгаковым как некое общее духовное начало, Дух Божий, отличный от Св. Духа. Эта «духовность триипостасного духа» имеет теперь не только бытие природы-усии в триипостасном единстве, как это было в концепции

«Агнца Божия», но и собственное бытие в себе самой, «не неразличимое» (sic!) от божественной триипостасности (*201*). Она есть открывающее начало, «ипостасность» ипостасей, Божество Бога, имеющее собственное по себе бытие. Будучи духовностью вообще, она есть онтологический prius или предусловие, в откровении которого являет свое содержание «откровение Первой Ипостаси во Второй» и которое «в завершительной полноте запечатлевается Святым Духом». Поэтому в указанном смысле она, «духовность духа» или Божество Бога, есть и Дух Святой, но не собственный, «в своем содержании самозамкнутый дух», а «Дух Истины, Дух Премудрости, Дух Отца и Сына, Дух Святой Троицы» (*202*). Она также открывается и в творении, как в Софии тварной, причем непосредственное откровение Софии Божественной есть действие в мире Святого Духа, содержащее в себе, включающее в себя «Слово, показующее в Себе Отца» (*202*).

Уже в «Агнце Божием» Булгаков различает в Святой Троице Двоицу Сына и Духа, в которых открывается Ипостась Отца. В «Утешителе» он вновь рассматривает их отношения в терминах концепции универсального высказывания работ 1920-х годов. Отец, «Начало» или Божественное Подлежащее, открывает Себя в Сказуемом, Божественной Софии, которая есть самооткровение Отца в двуединстве ипостасей Сына и Духа (*223*). Божественная София есть «двуединство Сына и Духа как единое самооткровение Отца». Далее Булгаков говорит об этом двуединстве, применяя к ипостасям Св. Троицы терминологию соединения природ во Христе, выработанную в определениях Халкидонского догмата: «Обе ипостаси соединяются в самооткровении Отца в Божественной Софии *нераздельно и неслиянно*» (*224*). И далее, немного ниже: «София есть откровение Сына и Духа Святого, нераздельное и неслиянное».

Сама эта попытка определить связь ипостасей Св. Троицы по образу Божественной и тварной природ во Христе мне представляется не вполне обоснованной. Ведь в Халкидонском определении речь шла о «сверхъестественном» и сверхразумном соединении несоединимого, Нетварного и твари в Ипостаси Христа. Здесь же речь идет о единстве Ипостасей в Троице, по отношению к которым употребление отрицательной терминологии догмата выглядит несколько странно, ведь речь идет не о соединении несоединимого — Бога и человека во Христе, а о том, что изначально соединено в Божественной вечности. Впрочем, едва ли единство Ипостасей в Троице нам рационально «понятнее», нежели единство двух природ во Христе...

Мы уже видели, что в «Агнце Божием» соединение божественной и человеческой природ Булгаков обосновывал как имеющее место быть в

силу тождественности Софии Божественной и Софии тварной. Теперь же он пользуется апофатической терминологией для того, чтобы выделить в Троичности Двоицу как нечто *особое* по отношению к Отцу и Св. Троице в смысле выяснения их места и связи в Ней: «...они даже и не могут открываться одна без другой, как не могут и соединяться до полного слияния или отождествления» (*224*). Вот для чего и нужна соответствующая терминология — «неслиянность и нераздельность».

Указанное диадическое соединение Сына и Духа Булгаков называет необходимым для осуществимости самооткровения Божественной Софии в недрах Троичности (*225*). Оно содержит «два неразрывно связанных акта», «два образа Любви» Отца — вернее, единый конкретный акт откровения Отца в Софии: жертву, самоистощение в кенозисе рождения Сына — и торжество, славу в исхождении Духа (*226*) в «круговращательном движении» Духа Святого — ипостасной Любви, — «от Отца *чрез* Сына» или «от Отца ***и*** Сына» (*227*). Это ***и*** необходимо в откровении Софии: «*София — едина, но софийных ипостасей — две*, открывающих *одно*, но *двояко*: единодвойственно, нераздельно и неслиянно» (*229*). Булгаков не устает повторять, что отождествление Софии с одной из ипостасей, Сыном или Духом, неправомочно. София, как мы помним, вообще не есть ипостась, но, как самооткровение Отца, она есть «диадическое единство откровения *двух* открывающихся ипостасей» (*230*).

Далее, ряд новых аспектов Булгаков вносит в свое учение о небесном Человечестве. Напомнив, что «София Божественная, небесное Человечество, есть небесный первообраз тварного человечества» (*231*), Булгаков вносит в понимание Небесного Человечества важный нюанс. Первочеловек Адам един в мужском и женском начале, как об этом говорит книга Бытия (1: 27). Поскольку мы постигаем Божественное Человечество из его образа в тварном человеке, то и в первообразе, Божественной Софии, должно найтись некое соответствие мужскому и женскому в человеке. Усмотренное в Адаме муже-женское единство-различие «есть выраженное на языке тварного бытия различение и единство Логоса и Святого Духа в Софии» (*232*) — конечно, прибавляет Булгаков, в Божестве совершенно лишенное специфики его окачествованности в человеке. Это всего лишь параллель двуединству в человеческом духе мужественного логосного начала и женственного начала красоты. Тем не менее «софийный дух человека является мужеженственным андрогином... и эта андрогинность есть *полнота* образа Божиего в человеке». Изначальное «пренебесное двуединство Сына и Духа Святого» как параллель мужскому и женскому началам находит соответствие в Христовом воплощении и в «совершеннейшем явлении Духа Святого в образе Духоносицы

Приснодевы Марии» (*232*). Причем во взаимной связанности мужского и женского выразилась «нераздельность и неслиянность» ипостасей Логоса и Духа в Софии (*233*).

Ряд отличий имеется в «Утешителе» и по сравнению с той концепцией творения, которая была представлена в первой части Трилогии о Богочеловечестве. Отец творит мир в Софии — Булгаков считает это совершенно ясно выраженным в Быт 1: 1. Однако если прежде Булгаков утверждал, что Бог полагает Софию в ничто, вменяя ему тем самым бытие, то теперь он как бы смещает силу первичного творческого акта от укона-ничто, «засемененного» софийностью и ставшего меоном, непосредственно к Софии Божественной: «Мир сотворенный положен Богом в бытии в “Начале”, т.е. Божественной Софии, как ее тварный образ или тварная София» (*235*)[1]. Это проект грядущего творения, в котором все принадлежит Софии — за исключением ничто. Но оно, ничто, начало тварного бытия, тоже возникает через творение. Укон полагается Богом — ничто также является сотворенным, и оно потенцируется к бытию, становится меоном (*235*).

Вопрос о сотворенности ничто здесь представлен в сжатых отточенных формулировках — как вполне решенный. В «Утешителе» Булгаков уже будто бы занят не достраиванием этажей здания, а заполнением лакун, по его же выражению, — «засыпанием онтологических пропастей», если угодно, завершающей отделкой своего софийного космоса, перед тем как в последней части Трилогии, «Невесте Агнца», перейти к софийному обоснованию учения об апокатастасисе, понимая его как всеобщее спасение в Софии.

В творении, как деле Отца, Двоица Сына и Духа участвует софийно, т.е. не как ипостаси, «в прямой ипостасной обращенности» к миру, но «через Свое самооткровение в Софии», вследствие объективного принципа божественного бытия — как единосущные Отцу. Следовательно, Они являются божественным основанием мира. Булгаков считает это совершенно ясным из Быт 1: 1. Отец повелевает творению быть «как бы из трансцендентного *извне*». Восьмикратное *да будет* первой главы книги Бытия Булгаков трактует как «слова Слова», предвечно сказанные в Божественной Софии Сыном. В творение они «транслируются» повелением Отца бытию — быть.

---

[1] Здесь одна за другой в двух предложениях следуют ссылки на концепцию творения в «Агнце Божием» и в «Свете Невечернем». Это к вопросу о генезисе булгаковской мысли. Раз открыв нечто, он далее не отступает от найденного, стремясь сохранить все «софийно ценное», достроить логически непротиворечивую систему. Отчего отчасти и происходит постоянное повышение статуса Софии.

Реализуя свое постоянное стремление разделить Логос и Софию, Булгаков в результате как будто отстраняет Слово от творения. Слово, Которое было *в начале* (Ин 1: 1) — Оно у Булгакова в творении мира то «само как бы безмолвствует», то «слова Слова» не говорятся «ипостасным Словом самим», то Слово «ипостасно остается миру трансцендентно» и т.д.— и все для того лишь, чтобы обосновать: «Оно соединяется с миром лишь в Софии, т.е. не как ипостасное Слово, но как *сказанное* слово-*все*». Явно не находя уже слов о словах и Слове, Булгаков ставит точку: «Короче, мир непосредственно творится по воле Отца Словом в Софии» (*237*).

Следующий ход булгаковской мысли показывает, почему ему так важно именно неипостасное участие Слова в творении. Сотворение человека — вот тот акт творения, который резко отделен от всех остальных: он совершается не только софийно, но и ипостасно. Об этом говорит, согласно Булгакову, множественное число в Быт 1: 26: «...*сотворим*... по образу *Нашему*». Творение «предвечно-тварной» «несозданно-сотворенной» ипостаси человека совершается «при участии всего *триипостасного лица* Святой Троицы»[1] (курсив мой. — *Н.В.*) (*238*). И Дух участвует в творении не ипостасно, но софийно, не как Дух Святой, но как Дух Божий. Действие Духа в творении соответствует Его откровению в Софии — Он есть «реальность, жизнь, красота и слава» (*238*). В творении Дух «раскрывает Свое материнство»: Его действием в «первореальности» — первоматерии-«земле» — прорастают «софийные семена бытия», первозданный хаос становится духоносным. В нем, «духоносном хаосе, тогу-ва-богу» зарождаются образы будущего мира и предваряется Богоматеринство — рождение Богочеловека как высшего задания и цели тварного бытия (*239*).

Итак, Сын и Дух участвуют в творении не ипостасно, а *действием*, оно же есть София — не ипостась, а ипостасность, объективный принцип божественной жизни. В Софии, предвечно испостасированной Ипостасями, отделение Ипостаси от ипостасности невозможно, но в самооткровении Божества их необходимо различать, потому что оно совершается либо ипостасно (ипостасно-софийно), либо софийно (софийно-ипостасно), «с преобладающим ударением на той или другой стороне» *(240)*. Во втором случае Ипостаси действуют «кенотически как бы скрываясь в ипостаси Отца», участвуя в творении мира «не Собою, но Своим» — в Софии (*241*). Все теофании и доксофании суть софиефании, т.е. явления Божественной Софии, которые соотнесены с Лицом Отца или Сына, точнее, с «неким ипостасным единством Сыно-Отца» (*241*). Святой Дух же участвует в творении и промышлении мира в софийном безыпостасном

[1] Уже знакомая нам «Триипостасная личность» стала теперь «триипостасным лицом».

откровении — через Его ипостась всегда ниспосылается от Отца действие Духа Божия (*242*).

Мир в творении и дан, и задан, т.е. определен двояко — как завершенный и развивающийся, что и соответствует диадическому характеру самооткровения Божества в Божественной Софии. В полноте своих смыслов мир есть образ Логоса, софийного Слова. В становлении и динамике жизни (энтелехийности) мир соотнесен Святому Духу — животворящему началу, подающему миру жизнь (*243–244*). Действием Духа в тварной Софии natura naturans рождает natura naturatae. «Это есть мир в его внебожественной самобытности. Это есть мэоническая тьма бытия в ее предрассветности, земля невидимая и пустая... Это есть природная энергия жизни... мать сыра земля... то животворящее начало, которое благочестивое язычество, его не ведая, почитало как “Великого Пана”, Матерь богов, Изиду, Гею... Это есть сам мир во всем бытии его — на путях от хаоса к космосу...» (*244*). Поэтому языческие религии «софийно не пусты»[1] (*259*).

Божественная основа, софийность, энергийно передается миру действием Духа. «Бытийную основу мира, соответствующую Третьей ипостаси в Божественой Софии», Булгаков определяет как действенное присутствие Духа Святого в мире: Им *логосы* бытия облекаются в *образы красоты* в художестве мирового Художника, Духа Святого. Его действием в стихийности преодолевается меональное ничто, «Ахамоф, темный лик Софии», который в своей актуализации может становиться и антисофийной тьмою (*246*). Красота же есть «облекающая тварь софийность» (247). И лишь в красоте возможна «трагедия Софии падшей» (*326*).

Действие Духа Святого определяет развитие и динамизм жизни, дает ей силу осуществлять переход от потенциально данного к раскрытию заданного. «Святой Дух подается миру в тварной Софии через Софию Божественную», действуя в ней как бы безлично. Но тварная София существует и самобытно, как душа мира, софийные силы действуют в природе имманентно, «как бы слепые потенции бытия» (*256, примеч. 1*). Эта софийная бессубъектность природы преодолевается в человеке — собственной ипостаси тварной Софии (256).

Действие Святого Духа не вложено непосредственно в каждое деяние человека, но поскольку он черпает вдохновение в тварной Софии, причастной к Софии Божественной, то в нем реальностью Божественной Софии в тварной реально и действие Святого Духа. Само творческое вдохновение дано человеку как софийная способность. В человеческом творчестве осуществляется пусть непрямое, опосредованное тварностью, но тем не менее софийное откровение о Боге в мире (*261*). «Муза» или «аполлон»

[1] Не забыты и Кибела с Деметрой «Света Невечернего».

не есть Дух Святой, но есть *дух* (*260*). В творчестве человеческий дух «софийно постигает собственную софийность» (*262*). Он стремится к предельно заданному — сообразному ему Духу Божественному, «никогда не достижимому, но всегда достигаемому». Эта высшая заданность определена «софийной Двоицей Слова и Духа Святого, которой нераздельно и неслиянно положены софийные основы тварного бытия» (*263*).

Кенозис Духа в творении состоит в Его умалении Себя до становления в тварной Софии (*264*) — «*в меру твари*» (*265*). Тварь становится способной в меру своей софийной духоносности вопринимать действие Духа, обоживаться. Речь идет здесь не об обожении человека, но о способности тварного вещества — «низшего» — быть проницаемым для освящения Святым Духом. Материя, понятая как первичная реальность бытия, вообще и есть прямое следствие действия в творении Святого Духа. Абсолютная духовная реальность как «всеорганизм идеальных образов» в Софии Божественной имеет аналогию в творении, в первозданной материи, «способной к одуховлению» (*398*).

Дело Богочеловечества, обожение, таким образом, совершается не только в человеке, но и в мире как таковом вообще. Духовная жизнь возможна только для человека, но она недостижима для него собственными силами и предполагает благодатное участие силы Святого Духа. Тем не менее есть и природно-духовная, естественно-благодатная сфера жизни, связанная с тварной Софией (*349*). В природных отношениях между людьми существует «вдохновляющая сила эроса», не связанная с отношениями полов. Она лишь включает любовь мужского и женского начал, основанную на их единстве и различии в человеке: они соединены *нераздельно и неслиянно* «по образу единения в Божественной Софии откровения Второй и Третьей ипостасей, Их двуединства», которое существует «в предвечном Первообразе, Богочеловечестве» и запечатлено в человеке, сотворенном «по образу Божию как мужчины и женщины, как носителей обоих начал, существующих в раздельном бытии нераздельно и в совместном неслиянно» (*380*). Здесь я уже не комментирую оправданность применения халкидонской терминологии к взаимоотношению полов. Что ж, если Двоица Сына и Духа существуют в Софии «нераздельно и неслиянно», то и их «подобия», мужское и женское, должны иметь подобный же образ отношений.

Вообще, Богочеловечество, небесное и земное есть «некое тождество откровения Второй и Третьей ипостасей». Есть Божественная София и есть мир как зеркало Божественного мира, как тварная София с ее двоением на «софийную и антисофийную софийность» — падшую Софию (*408*). Это раздвоение преодолимо только в том случае, если преодоле-

но двойство Софий — Божественной и тварной ,— а у Булгакова, как мы уже видели, оно преодолено давно в онтологически непрерывной софийности. Актуальное же двойство Софий преодолено в единстве в ипостаси Христа Божественной и тварной природ — Софии Божественной и тварной. В Боговоплощении тварная природа воипостасирована в ипостаси Логоса.

Итак, мир преодолен в Богочеловечестве, воссоединение обеих Софий осуществится полностью в обожении — ософиении мира через человека. Что же, на этом «софиологический проект» будет завершен? Нет. «Воипостасирование тварной Софии в божественные ипостаси Сына и Духа» (*409*) — вот что будет его подлинной вершиной. Развернутая в становящийся мир Божественная София вернется к самой себе, человечество «воипостасируется» Небесным Человечеством, тварная природа в своем ософиении соединится с предвечной основой мира в небесах. Невеста Агнца соединится с Небесным Женихом.

София Божественная и тварная. В 1942 году, отдавая в печать «Невесту Агнца», Булгаков называет последнюю книгу Трилогии о Богочеловечестве своим исповеданием веры перед лицом величайших потрясений в жизни всего мира. В слове к читателю, вновь называя себя «составителем», он определяет ее тему: экклесиология, понятая как софиология. Она, необходимо включая и эсхатологию, завершает учение о Богочеловечестве и обобщает его последние истины — и поэтому есть его наиболее важная и ответственная часть (*1945; 5*).

Интересно, что если в отделе I, «Творец и творение», София упоминается десятки, если не сотни раз, то в Отделе II, «Церковь», начиная с первой части, «Существо церкви», которая даже имеет подзаголовок «экклесиология и софиология», эти упоминания становятся все более редкими, а в отделе III, «Эсхатология», крайне редкими, единичными, и возвращаются лишь в конце книги, в последней ее части, «Град Божий», причем конкретно в связи с проблемой апокатастасиса. Однако в заключительном разделе, «Addenda», добавленном к основному тексту в 1941 году и специально посвященном вопросу об апокатастасисе, София не упоминается вообще ни единого раза.

Если в «Утешителе» Булгаков «засыпал онтологические пропасти», то в Невесте Агнца» он подводит итоги тридцатилетнего труда, которым выстроен весь свой грандиозный софийный универсум. Поэтому в последней книге, пожалуй, мы уже не найдем неожиданных для нас ходов мысли и поражающих воображение трактовок — чего было так много в предшествующих сочинениях, и новизна здесь связана скорее лишь с более отчетливыми формулировками или с окончательным отбором элементов концепции.

На них я, завершая обзор эволюции софийной онтологии о. Сергия Булгакова и не утомляя более читателя ее изложением и остановлюсь.

Конечно, вовсе не случайно, что в начале книги первое упоминание Софии следует сразу за именем Платона (*12*), а первая же сноска Булгакова на самого себя — это «Свет Невечерний» (*16*)[1], и тоже в связи с Платоном.

В первом отделе, после обширных экскурсов к Платону, Аристотелю, патристическому богословию и Фоме Аквинату, Булгаков вновь ставит «основной вопрос космологии: что есть мир в Боге и что есть Бог в мире?» (*40*). Античная философия, патристика и схоластика, пишет он, выбирая между «Сциллой пантеизма» и «Харибдой космизма», вышли наконец к основной задаче христианской космологии: одновременно «*связать* мир с Богом... и *отделить*, отличить мир от Бога» (*41*).

Первое же, после экскурсов, определение Софии, в разделе «Творец», таково.

«Бог есть в Себе сущий, самодовлеющий, единосущная и нераздельная Троица в Единице и Единица в Троице. Это единосущие природы Божией предвечно открывается в Боге как Божественная София, Истина в Красоте, идеально реальная жизнь Божия, Божественный мир» (*45*).

И далее: «...как Божество, сама София неипостасна (не есть “четвертая ипостась”), но она предвечно ипостасируется во Святой Троице и никогда не существует безыпостасно или внеипостасно. Она принадлежит Божественному триипостасному Лицу как Его жизнь и самооткровение. Она существует по себе, но не для себя, а для ипостасного Бога. Божественная София заключает в себе всю полноту Божественного бытия, но она не существует в обособлении от Божественного триипостасного Лица. Божество принадлежит личному Богу. София — это Божественная София, она есть исчерпывающее самооткровение Бога, полнота Божества, а поэтому ей присуще и абсолютное содержание. Не может быть какого бы то ни было положительного начала бытия, которое не входило бы в эту полноту софийной жизни и откровения. Ей принадлежит Божественное Все, она есть его всеединство... Все, что может быть мыслимо, есть в полно-

[1] Далее кроме обычных для сносок Булгакова «Философии хозяйства», «Философии имени», «Глав о Троичности», «Ипостаси и ипостасности», «Купины Неопалимой», «Лествицы Иаковля», «Друга Жениха», «Агнца Божия», и «Утешителя» сюда включены очерки последних лет: «Евхаристический догмат», «Святой Грааль», «К проблеме условного бессмертия», «Иерархия и таинства», «Крест Богоматери», «Евхаристическая жертва». Причем если сноски на старые работы мы видим в основном в главах отдела I, «Творец и творение», посвященных «старой» проблематике, то на новые сочинения Булгаков ссылается главным образом в отделе II, «Церковь».

те Божией в Божественной Софии во всей силе реальности. Всякая идея, элемент или атом бытия, созерцаемый мыслью Божественного Слова и осеняемый животворящей силой Святого Духа, в ней содержится. И этой множественности полноты присуща связь многоединства, всеединства. Это единство не упраздняет, не поглощает и не ослабляет множественности, как и многообразие не упраздняет единства. София есть целомудрие и всемудрие, все во всем и единство во множестве. Эта связь для нашего тварного постижения открывается, прежде всего, как идеально логическая связь, логический космос идей, взаимно диалектически отражающих и раскрывающих одна другую, как и реально-жизненная связь единой жизни, проявляющейся и открывающейся во всех точках и формах бытия, как в теле, имеющем разные, но равно живые и живущие в нем члены в согласном ладе. Отсюда проистекает, что Божественная София, она же Божественный мир, есть живая сущность в Боге, хотя и не "ипостась", но "ипостасность"[1], принадлежащая личной жизни ипостаси, а в силу этого есть и сама живущая сущность. Надо раз и навсегда преодолеть ту мертвящую отвлеченность, которая боится реализма в мышлении и предпочитает отвлеченный номинализм "свойств" вместо сущностей. Надо понять, что софийное Все принадлежит жизни Божией, в нее входит, ей причастно, божественно живет. А если это так, то та связь всеединства, которая опознается нами как идеально-реальная, в Божественной действительности есть связь любви. Логика творения и красота его есть любовь Божия, ее крестная сила взаимного жертвенного самоотвержения ипостасей, а также взаимного кенозиса всего, чрез который это все находит себя в полноте и славе своей. Бог есть любовь: это относится не только к взаимно-личной любви тройческих ипостасей, но и к Божественной жизни, к самооткровению Бога, Божественной Софии. Она есть также любовь, прежде всего, потому что она есть предмет любви Божественных ипостасей, на которую она по-своему, хотя и не ипостасно, ответствует, в этой неипостасной любви соединяясь, отдаваясь, раскрываясь в собственной жизни Божественных ипостасей. Но и сама в себе она есть любовь, как идеально-реальная связь *всего.* В этом Божественном "Всё" нет ничего, что не было бы проникнуто силою любви... Одинаково дышит ею и логика, и эстетика, ибо существует взаимная связь любви между Истиной и Красотой в Божественной Софии. Любовь и есть всеединство, "целомудрие", космический альтруизм. Божественный мир в себе есть организм любви, лестница любви нисходящей и восходящей... Существует единый абсолютный Божественный мир — единая Божественная София, как Начало в Боге, Его жизнь и Самооткровение»» (*46—48*).

[1] Здесь в тексте ссылка на «Ипостась и ипостасность».

Привожу столь длинную цитату с одной стороны, отчасти потому, что, как некое авторское (булгаковское) «резюме» представлений о том что же, все-таки, такое «София», ее совершенно бессмысленно реферировать (излагать, так сказать, «своими словами»), а с другой стороны, не урезываю и не сокращаю ее потому, что она имеет удивительное завершение: «Однако и всех сказанных определений недостаточно для того, чтобы понять Божественную Софию» (*48*)!

Что ж, здесь с Булгаковым можно только согласиться — но он не был бы самим собой, если бы все же не предложил все-таки сделать еще одну попытку, а именно: попытаться понять ее «в отношении к Божественной триипостасной ипостаси».

Для этого нужно еще понять Софию «в смысле творческого самоопределения, предвечного творческого акта Св. Троицы, Ее самотворчества, actus purus в Боге» (*48*).

Из приведенного отрывка ясно следующее. София-ипостасность вернулась в новом качестве и значительно повысившись в своем статусе. Прежде, в «Ипостаси и ипостасности», она представляла собой некую сущность, объект божественной любви, вызывающей ее от безыпостасного состояния к ипостасному, что можно было понять как воипостасирование Богом иной природы, но в любом случае не-Божество. Теперь же ипостасность есть собственная ипостасность Божества или даже, как можно сделать вывод, *триипостасность*, а еще точнее, следуя булгаковской логике, *едино-триипостасность*. София теперь даже не божественная усия, а во всех смыслах «Начало в Боге», ипостасность как неипостасное бытие принадлежит — и даже предвечно предшествует — божественной природе.

Триипостасная личность-субъект «Агнца Божия» становится здесь Божественным триипостасным Лицом или Триипостасной ипостасью. На этом вопросе Булгаков останавливается специально. Он отмечает, что такой Софии, как actus purus или «Божественной самотворческой актуальности» (*49*), «в корне противоречат» «некоторые окостенелые формулы», существующие «в нашем богословии». Теперь, вслед за халкидонским догматом, пришла очередь троичного: нечего и говорить, что «обычная догматическая формула относительно Святой Троицы» не только «неточна» — потому что в ней говорится, что «Бог имеет три лица», но «при этом не говорится, что Сам Бог есть триипостасная Личность », — но еще и «вообще неудовлетворительна», если при этом говорится, «что Святая Троица имеет единую природу». (*49*). Надо ли пояснять, что, по мысли о. Сергия, точность и удовлетворительность формуле догмата может быть придана только в том случае, если «содержание этой “природы”» понять как «самооткровение Божества в Его жизни, т.е. как Божественную Со-

фию». Но к этому — для Булгакова самоочевидному — пониманию догмата почему-то «никакого дальнейшего шага не делается» (*49*). Между тем природу Бога только так и можно понимать — не как рационалистическую «совокупность Божиих “свойств”» богословия, а как «самотворческий акт» Божества, Софию, в котором «природа Божия» насквозь личнотриипостасна, поскольку она совершенно прозрачна для Бога и в смысле «личного самополагания Божия она есть творческий акт Божественного триипостасного Лица» (*50*) или, даже «творчество Самого Себя из Самого Себя» (*50, примеч. 27*).

Еще один существенный аспект в развитии понятия Софии состоит в том, что в «Невесте Агнца» Булгаков не разделяет (хотя и прежде это разделение было условно) Софию Божественную и Софию тварную. Теперь же все договаривается до конца: «Тварная София не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной в Софии тварной» (*68*).

Итак, «мир, как тварная София, живет Софией Божественной» (*68*) и единая София, Божественная и тварная, сама становится тем принципом, на основе которого «надо уметь одновременно соединить, отождествить и различить» творение и Творца, «миротворческий акт Божий» и «акт самоопределения Божия» (*52*).

Бог есть «Бог в Себе и Творец», не только «Бог не может не быть Творцом», но и равно «Творец не может не быть Богом». Замысел творения мира совечен бытию Бога как Софии, отсюда и творение мира надо понимать как «самоположение Божие, существующее в Боге вместе с Его софийным самооткровением», собственно же творение мира означает «софийное самоположение Божие» в инобытие (*54*).

Творение мира есть кенотический акт, оно осуществляется как «триипостасный кенозис любви» (*58*), и «София тварная есть в этом смысле кенозис Софии Божественной». Творение есть «кенозис ипостасный», в котором Бог «вольной жертвой любви к творению, кенотически вовлекает в соотношение с ним». Его же можно понять и как софийный кенозис: Бог «приемлет внутрь Своего самоопределения эту соотносительность... осуществляет кенозис в Своей жизни, допуская Софию к становлению в “ничто” или к творению из “ничего”». София же как «неипостасный... образ Божественного бытия сама себя не может определить к кенозису», и ее кенозис «пассивно воспринят» (*69*).

В творении Святая Троица жертвенно отрекается от обладания Божественным миром, Софией, только для Себя, и полагает ее, отпускает вне Себя, в иное, в мир — в «божественно-небожественное», «даже не Божественное», «неипостасное самобытие» (*58*).

Именно это и означает выражение «Бог творит мир» (*58*), что должно быть понято «как предвечный акт самоопределения Божия, принадлежащий к вечности Божией» (*59*). И даже так: «...это-то таинственное и для постижения твари недоступное самополагание Божие и есть то, что называется творением, *творить*. Творение в точном смысле есть, прежде всего, сообщение Софии Божественной образа Софии тварной» (*72*). Соответственно Быт 1: 1 следует понимать так: «В Начале (в Софии Божественной) Бог сотворил Небо и Землю» (*64*).

Поэтому Божественная София есть не только «проект», но гораздо больше — основа мира, «и мир Божественный есть сущность тварного» (*58*). Отсюда неверно говорить София Божественная *и* София тварная, но *София Божественная и тварная*, как преимущественно и называет ее теперь Булгаков: «София Божественная и тварная — не две, но одна и, однако, в двух образах бытия» (*69*). Ее «надо со всей силой утвердить и постигнуть» как «тождественность мира Божественного и тварного» (*58*).

Тождество основы Божественного и тварного миров, к которому Булгаков подходил в предшествующих сочинениях, вообще, как он теперь считает, *принять* намного проще, нежели *понять* «все различие Софии Божественной и тварной» (*58*). Это — непознаваемая тайна Божественной жизни, когда Бог силой самоопределения «Свою собственную природу, или Софию Божественную, определяет к неипостасированному, самобытному и в этом смысле внебожественному бытию, тем самым как бы упраздняя ее включенность в ипостасное бытие Божие» (*59*).

Тем не менее такое различие в тождестве дается в сопряженной антиномичной вечности Божественного и временности тварного бытия (*68*). «Мир, насколько он имеет основу в Софии Божественной, не сотворен, но вечен — этой вечностью своей основы. Вместе с тем он и сотворен, и принадлежит временному бытию, поскольку в нем, как тварной Софии, София Божественная получает образ своего бытия... по себе, в своем становлении... Именно из единства Софии в двух образах вытекает, что мир сотворен и не сотворен, принадлежит временности в бытии своем — и вечности в основании своем» (*69*).

Мир, как тварная София, «нетварно-тварен» (*72*). Его своеобразие как Софии тварной еще требует некоторых пояснений. Если творение Софии тварной в Софии Божественной уже осуществлено как «"пролог в небе", "событие" в Софии, причем это событие всецело относится к вечности Божией», и, таким образом, София тварная, «как небесный лик мирового бытия, уже содержит в себе всю полноту творения», и «есть уже Вселенная», космической связью связующая в себе «всё», то зачем за ней «следует творение его уже в мире» — т.е. то, «о чем повествует Шестод-

нев»? То есть «нужно ли еще особое творение мира, раз уже существует самая его основа — тварная София?» (*73*).

Ответ таков, что, конечно, в тварной Софии вся полнота тварного бытия уже существует «или онтологически предсуществует», и ничего нового «снизу» к этой предвечной основе мира прибавлено быть не может. Другой вывод означал бы принятие противоречий — в частности, допущение изменений в Самом Боге. Итак, «все частное творение есть лишь раскрытие этой общей софийной темы мироздания», в которой мир, тварная София, «отпускает на свободу свое “всё” во Вселенной» (73). Булгаков говорит далее, что это самый трудный вопрос в понимании творения, поскольку в нем идет речь о временности, которой нет в Боге. Собственный ответ Булгакова здесь в целом таков: «мир не имеет начала во времени» (*82*). Понятие сотворения мира во времени самопротиворечиво, не выдерживает критики и «может удерживаться только в низинах наивной мифологии» (*83*). Время само по себе не существует — оно есть лишь мера, «функция», «временность», которая как особая реальность может мыслиться лишь в субъективно-антропоморфически, как «логическая иллюзия», столь же мало реальная, как линия горизонта, и т.д. Время как начало и конец — это лишь «потребность нашего сознания мыслить начало и конец мира» (*83*), само по себе же оно никогда не начинается и никогда не кончается и всегда есть лишь промежуток, «не может возникнуть из ничего и погрузиться в ничто» (*83*).

Поэтому творение мира не связано со временем, но собой полагает время, оно есть «не временный, но сверхвременный акт» (*83*), как онтологическое отношение «между Творцом и творением, Софией Божественной и тварной» (*84*). Мир, стало быть, в единстве времени и вечности есть «сущая антиномия, вечно-временное, нетварно-тварное бытие» и «*становящаяся вечность*» (*87—88*).

Антиномичность свойственна и личному духу человека, «тварного бога». Подобно тому как София Божественная испостасируется Божественной Личностью и принадлежит Богу, София тварная — не ипостась, но ипостасность, — ипостасирована человеческой личностью (*94*). *Я*, личность или личный дух человека, связана с временностью и существует во времени (94), она «не софийна, но придана софийности» (*95*). Определение человека как образа Божия действительно дает «предельную формулу» для выражение идеи творения — теперь относительно творения человеческой личности. Здесь мы имеем и «предельное понятие для нашей мысли»: нащупывая собственную укорененность одновременно «в Божество и в ничто», мы получаем как предел самопознания антиномию, в которой «ничем и никак не может быть объяснено возникновение

я в *не-я» (95)*. Человек осознает себя и онтологически сверхвременно сущим, и эмпирически временным. Однако для человеческого духа есть и положительная богообразность его бытия. Если его ипостась или *яйность* безразлична к тому, мужчине или женщине она придана, подобно тому как «в качестве *Я* Божественные ипостаси *не* различаются между собой и одинаково входят в триединство троичного *Я*»[1], то в творении — «мы вынуждаемся прийти к заключению», пишет Булгаков — «мужская ипостась существует по образу ипостаси Логоса, а женская — по образу ипостаси Святого Духа» (*99—100*). Тут же, правда, следует оговорка, что «из этого нельзя делать обратного заключения, именно что Логосу и Духу Святому соответствует мужская и женская ипостась в Самом Божестве» — да это вовсе и ненужно, как «антропоморфизм» (*100*). Однако ниже Булгаков все же замечает: «...мы различаем Мужское и Женское начала в ипостасном Духе, поскольку тем или другим характеризуется и самая ипостась» (*286*).

Понятно, что Булгаков в этом вопросе очень осторожен, но не стоит думать, будто к этому его вынуждают какие-то внешние причины. Нет сомнения, что если бы мыслитель, объявивший халкидонский догмат «халкидонским тупиком» и фактически утверждавший, что догматическая правота была на стороне иконоборцев, а не иконопочитателей, был убежден в необходимости назвать Вторую и Третью ипостаси «мужской» и «женской» в Божестве, то он бы это сделал[2]. Ведь говорил же он в «Свете Невечернем», что Шехина Каббалы соответствует женскому началу в Божестве как субстанция женственности. Но здесь Булгаков, похоже, действительно к вышеприведенному признанию приведен своей софийной логикой. К тому признанию, которое он «принужден» сделать выше, его подводит и «тот основной факт, что Сын Божий вочеловечился в мужское естество, а ипостасное схождение Святого Духа совершилось на женское естество Пресвятой Богородицы». Соответственно Ипостась Логоса есть «центр многоединства» для мужских ипостасей, а «Дух Святой множится в женских ипостасях» (*100*). Но тем нем менее «примат мужского начала» имеет силу для человека, и обоснован он Троичными отношениями: «Ипостась Слова есть содержательная, а ипостась Духа есть совершительная, но она является все же второю, а не первою» в Софийной Двоице открывающих Отца Ипостасей (*108*).

Окончательно же вся эта, если угодно, «онтология пола» раскрывается в мистическом учении о Церкви как Невесты Христовой. В нем, «в со-

[1] Последняя фраза, думаю, в свете булгаковского учения о Триипостасной Личности уже не должна нас удивлять.

[2] Напомню: именно то, что Булгаков здесь остановился, считает его ошибкой И. Богин.

гласии со всей древней традицией Церкви» отношения Христа и Церкви «в образе любви Жениха и Невесты», дано «откровение о Второй и Третьей — двух открывающих Отца ипостасях, как брачной сизигии, и это же переносится на союз Христа и Церкви. Слово и Дух свидетельствуют о пребывающем в небесах Отце» (*286*). Как Невеста, Тело Христово, Церковь и есть София: *Богочеловечество*, «София Божественная и тварная в своем соединении». Она же в этом аспекте является «"Женственностью" (и очевидно"Вечной Женственностью")» (*286*).

Божественная София, Церковь Небесная, будучи, как предмет Божественной любви, неипостасным началом, «предвечно ипостасируется в Божественных ипостасях, причем нарочитой ипостасью ее является Логос, в нераздельном и неслиянном соединении с Духом Святым являющий Отца».

София тварная, как Церковь земная, «ипостасируется тварными ипостасями, причем эти ипостаси сполна объединяются в ипостаси Богочеловека, который связан с творением непосредственно через Богоматерь, осененную Третьей Ипостасью».

Богоматерь, личное средоточие Церкви, ее «Первенствующая ипостась» и Духоносица, «"воипостасируется" во Христа как Жена и Невеста Агнца», а с Нею и через Нее, поскольку Церковь есть «тело» — «единое Тело из многих членов», существующее во множестве ипостасей, ипостасируются, — «объединяются в ипостаси Богочеловека» все тварные ипостаси (*287*).

И последнее, на чем хочу остановиться, касается теории апокатастасиса. Булгаков указывает, что в этом вопросе мнения расходятся. На одной стороне — св. Григорий Нисский и его сторонники, вовсе не столь малочисленные как это обычно представляется. На другой — «подавляющее численного большинства его противников» (*528*).

Булгаков не оставляет нам сомнений в том, какую позицию занимает он: «Увековечение ада в наших глазах означало бы бессилие Божественной Софии» (*528*). На брачном пире Агнца и Жены Она — «сама София, хотя и тварная, но до конца обожженная» (*554*), — будет радостью спасенных народов, всего человечества и всех людей, и каждый узнает себя в своей софийности — в нетлении и славе Христа и Духа, когда Бог станет полнотой действительности в Софии.

Заключение

Обычно в идейном пути Булгакова подчеркиваются резкие повороты, говорится о разрывах с прежними позициями. По моему убеждению, несмотря на все перипетии в личной судьбе мыслителя, в процессе развертывания своего грандиозного замысла Булгаков никогда не отрекался от своих предшествующих софиологических построений, не осуществлял их радикального пересмотра и, по сути, не создавал существенно новых концепций, фактически воздвигнув систему софиологического монизма.

Доктрина Булгакова представляется мне как развертывание заданного — или актуализирование потенциального данного содержания, в софиологическом синтезе «религиозного материализма» «Философии хозяйства», платонического софиесловия «Света Невечернего», онтологии высказывания трудов 1920-х годов, метафизики субъекта «Глав о Троичности», догматической стилистики «Купины Неопалимой», кантовского антиномизма в «Иконописи и иконопочитании», попытки пересмотра христологической и пневматологической догматики и незавершенного проекта переориентации софиологии с платонической на паламитскую основу в «Трилогии о Богочеловечестве».

Софийная метафизика Булгакова — это беспредельно расширившийся онтологический аргумент, в который Булгаков пытался втянуть всю мысль, всю плоть, всю деятельность, все знание, все искусство, объединить платонизм и паламизм, сделать экономику экософией, а заодно реформировать (или хотя бы подправить в софийном смысле) догматическое богословие. Он думал, что это возможно — потому что «онтологическая непрерывность мира заключается именно в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы» (*1917; 201*). Поэтому, основываясь на булгаковском определении собственной доктрины как *панентеистической* (*1925; 27*)[1], а также исходя из его тезиса о том, что среди *религиозно-монистических систем наибольшее религиозное и философское значение имеет та* «форма *динамического пантеизма*, согласно которой мир есть эманация абсолютного» и происходит «как излияние от преизбыточной его полноты» (*1917; 138*), я определяю софиологию Булгакова как систему *динамического панентеизма*, где София явилась для него таким специфическим интеллегибельным объектом, который не только

[1] См. также : *1917; 194, примеч.**. Здесь Булгаков проводит аналогию между развиваемой им концепцией и учением о видении вещей в Боге и богопознании Мальбранша.

целенаправленно развертывался в ходе его постижения и описания, но и определял эволюцию взглядов самого мыслителя.

У самого Булгакова «софиологический проект» оказывается незавершенным — впрочем, как большинство великих философских проектов, он и не может быть завершен.

Можно относиться к его метафизике как к богословско-политической утопии, как к результату и символу мировой катастрофы, поглотившей Российскую империю. Но и тогда она останется символом бесконечного религиозного оптимизма, символом веры в промыслительность социально-политических потрясений.

В 1920—1930-х годах друг и ученик Булгакова Лев Зандер в целях сбора средств организовывал в Европе гастроли хора Свято-Сергиевского института. В 1938 году газета «Свенска Дагбладет» писала после концерта об исполнении 136-го псалма «На реках Вавилонских»: «Кто бы мог предположить, что отзвук события, воспетого псалмопевцем, мы услышим в наши дни? Русские певцы-изгнанники, пришедшие в наш храм, поют песнь Господню — на чужой земле и вносят в нее горячее чувство народного духа, не оставляющее никого равнодушным. Хор, который мы слышали вчера, поднимает эту песнь в высший, особый план... весь служит гармонии и мелодии и целиком подчиняется общему ритму и красоте, не внося ничего профанирующего. И даже их регент, управляющий динамикой хора едва заметными движениями, производит впечатление священнослужителя, а не дирижера»[1]. Аналогия напрашивалась сама собой. Действительно, к положению русской эмиграции как нельзя лучше подходила вдохновенная песнь изгнания, сложенная в древние времена вавилонского пленения Израиля. «Како воспоем песнь Господню на земле чуждей»...

Булгаков был одним из основателей, профессором и духовным лидером Парижского Богословского института. В 1934 году, во время торжеств по поводу его десятилетия, о. Сергий произнес речь, имеющую название «При реке Ховаре». Здесь он тоже обратился к образу вавилонского пленения, говоря о нем как о великой творческой эпохе в истории Израиля. Ховар — река, о которой в Библии упоминает пророк Иезекииль, когда он находился в вавилонском плену. «И было: в тридцатый год в четвертый месяц, в пятый день месяца, когда я находился среди переселенцев при реке Ховаре, отверзлись небеса и я видел видения Божии». Это видение Славы Божией пророком Иезекиилем, третье, и последнее, в Ветхом Завете, в «Купине Неопалимой» Булгаков называет наиболее таинственным

[1] Цит. по : *Зандер Л.А.* Песнь Господня (О поездках хора Православного Богословского института). Париж, 1981.

божественным откровением о небесной и вечной природе человека. Израильский народ не только плакал на реках Вавилонских, говорит Булгаков, но и имел великие пророческие видения, как Иезекииль при реке Ховаре и пророк Даниил при дворе царей: «Именно тогда его национальное самосознание расширилось до вселенского, его история из провинциальной стала всемирной». В новом «океане вавилонском», во время величайших мировых катастроф, которые неузнаваемо изменили не только Россию, но и изменяют весь мир, духовный провинциализм не имел право на существование, и таким же мировым делом Булгаков видел и создание своей системы, в которой творчество «современное в отношении к своей современности» вошло бы в творческий трепет всего мира[1].

В истории русской философии софиология С.Н. Булгакова — о. Сергия Булгакова занимает уникальное положение. Возможно, это ее «тупиковая ветвь», — но это такая ветвь, которая растет от самого корня, истощает себя в обилии плодов и ломается под их тяжестью, так и не дождавшись сборщиков урожая.

О своей предопределенности к софийному служению Булгаков говорит в поздних автобиографических заметках «Моя родина». Здесь воспоминания о родных Ливнах, о детском упоении «живым дыханием» природы (царицы Софии), о «восторге красоты» перед городским Успенским храмом выливаются в лирически вдохновенный гимн всему, что он любил — «как мать, как родину, как Бога, — одной любовью»[2]. Родина же — «не только страна, “где мы вкусили сладость бытия”, <но> гораздо большее и высшее: это страна, где нам открылось небо, где нам виделось видение лестницы Иаковлей, соединяющей небо и землю... Но для этого надо изжить свою родину, воспринять и услыхать ее... Я был ее избранником...»[3]

Прот. Александр Шмеман, воспоминая свои студенческие впечатления о софиологии о. Сергия, писал: «не то, не так, не о том». Удивительно, что эта оценка почти дословно совпадает с тем, что в свое время сказал А. Блок по поводу булгаковской статьи о Соловьеве: «что-то совсем, совсем не то»! Да и сам Булгаков перечеркнул первую страницу своей работы «Мужское и Женское в Божестве» значимой ремаркой: «Это неточно и почти неверно, надо переписать». Вот, наконец, рассказ о сне о. Павла Флоренского: он слушает какую-то речь Булгакова и думает: «не то,

[1] См. : *Булгаков Сергий, прот*. При реке Ховаре // Булгаков Сергий, прот. Путь Парижского богословия С. 430.

[2] *Булгаков Сергий, прот*. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. С. 13—14.

[3] Там же. С. 309.

не то!». «Вдруг подымается молодой человек весь в черном и говорит за о. Сергия — и о. Павел думает: “вот это — то!”».

Наконец, в завершение книги вспомним известный эпизод из жизни митрополита Антония Сурожского, о котором он так часто говорил и писал: после возмутившей его проповеди о. Сергия Булгакова (который опять, очевидно, говорил «не то»!), равнодушный к христианству подросток бросается домой, хватает Евангелие — чтобы прочитать и покончить с этим! И переживает встречу в живым Христом ...

Споры вокруг учения о. Сергия Булгакова не утихают, свидетельствуя о не уходящей актуальности его поиска. Его творчество, безусловно, выходит далеко за рамки своего времени, и уж в любом случае как минимум с наследием Булгакова приходится считаться. Думаю, что настает время, когда по отношению к мысли Булгакова оказывается необходимо и возможно выработать подход, освобождающий от выбора между «принять — отвергнуть». Тогда его творчество будет воспринято нами как открытое к осмыслению и диалогу, и, возможно, тогда мы и обретем «того» Булгакова, — который нам пока неизвестен.

Пояснение

В тексте ссылки на сочинения Булгакова, как правило, обозначаются годом публикации в виде отдельного издания. Рядом в скобках курсивом дается номер страницы в указанных ниже изданиях. Отдельные статьи из сборников («Два града», «Тихие думы») указываются здесь же.

Однократные ссылки на отдельные статьи, не объединенные Булгаковым в сборники, даются в тексте в подстрочных примечаниях, так же оформлены ссылки на диалоги «На пиру богов. Pro et contra», вошедший в сборник «Из глубины» (1918), и «У стен Херсониса» (1922).

Для «Философии имени», в основном законченной в 1918 году, имеющей авторский постскриптум 1942 года и опубликованной лишь в 1953-м, принята дата публикации. То же и для «Трагедии философии» — книга закончена в 1921-м, заключительная часть добавлена после 1925-го, первая публикация — 1927 г. в немецком переводе, на русском языке — в 1993 году, принята последняя дата.

1905 — «Без плана»

Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1993.

1910 — «Природа в философии Владимира Соловьева»

Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993.

1911 — «Два града»

Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993.

1912 — «Философия хозяйства»

Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Вступ. статья, сост., подг. текста и примеч. С.С. Хоружего. М., 1993.

1917 — «Свет Невечерний»

Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Подготовка текста и комментарии В.В. Сапова. М., 1994.

1918 — «Тихие думы»

Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1993.

1953 — «Философия имени»

Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1998.

1993 — «Трагедия философии»

Булгаков С.Н. Трагедия философии. М., 1993.

1925 — «Ипостась и ипостасность»

Булгаков С.Н. Труды о Троичности. М., 2001.

1927 — «Купина Неопалимая»

Булгаков Сергий, прот. Купина Неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. Репринт. Вильнюс, 1990.

1928 — «Главы о Троичности»

Булгаков С.Н. Труды о Троичности. Сост., подгот. текста и примеч. Анны Резниченко. (Исследования по истории русской мысли) / Под общей ред. М.А. Колерова. Т. 6. М., 2001.

1931 — «Икона и иконопочитание»

Булгаков Сергий, прот. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. М., 1996.

1933 — «Агнец Божий»

Булгаков Сергий, прот. Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. I. М., 2000.

1936 — «Утешитель»

Булгаков Сергий, прот. Утешитель. М., 2003.

1945 — «Невеста Агнца»

Булгаков Сергий, прот. Невеста Агнца. М., 2005.

Переписка — Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001.

Прага — Булгаков С., прот. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] / Публ. и коммент. Алексея Козырева и Натальи Голубковой при уч. Модеста Колерова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998.

Список сокращений

ВГБИЛ — Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино
ГИМ — Государственный исторический музей
ГРМ — Государственный Русский музей
ГТГ — Государственная Третьяковская галерея
МДА — Московская духовная академия
НЛО — Новое литературное обозрение
НIVЛ — Новгородская четвертая летопись
ПДП — Памятники древней письменности
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РНБ — Российская национальная бибилиотека
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских
CA — Cahiers Archaeologiques

Приложение I

Определения Софии / Премудрости в текстах Булгакова

богословские
апофатические
катафатические
троичные
ипостасные
христологические
пневматологические
мариологические
экклесиологические
ангелологические
антропологические
эсхатологические
паламитские

философские
онтологические
гносеологические
логические
антропологические
эстетические
космологические
метафизические («всеединство»)
платонические

мифологические
гностические
каббалистические

соч., год. публ (окончания) / определения	**«Философия хозяйства», 1912**
богословские	
апофатические	
катафатические	
троичные	
христологические	– тело Христово — воплотившегося Логоса, Церковь – Тело Христово, Его Церковь
пневматологические	
мариологические	
экклезиологические	– тело Христово — воплотившегося Логоса, Церковь – Тело Христово, Его Церковь
ангелологические	
ипостасные	
антропологические	– место идеального предсуществования человека в Боге
эсхатологические	

философские	
онтологические	– Natura Naturans – natura naturans – мир в своем вневременном бытии – недра досознательного тожества
гносеологические	– предвечные идеи, κόσμος νοητός
антропологические	– человечество историческое (эмпирическая София) – единая сущность, идеальное человечество
эстетические	– в мире — разум, красота, хозяйство и культура
космологические	– мир (тело Софии) – мир в своей положительной основе есть не Хаос, но София – идеальный космос, противоположный хао-космосу
метафизические	– единая сущность, идеальное человечество
платонические	– Афродита Небесная, вневременная, метафизическое человечество (София Небесная) – Афродита Простонародная, человечество историческое (София эмпирическая)

мифологические	– Афродита
гностические	– Душа мира, Плерома – Мировая душа или человечество – плерома, Мировая душа, око которой — человек, имеет в себе луч плеромы – предвечное человечество, душа[1] мира, единящий центр мира
каббалистические	

	«Свет Невечерний», 1917
богословские	
апофатические	— не есть Бог — ни бытие, ни сверхбытие — нечто совершенно особое
катафатические	— утверждение без отрицания, свет без тьмы — любовь Любви — предмет Божественной Любви — вечный предмет любви Божией — обладающая реальнейшей реальностью Идея Бога — любовь Любви и любовь к Любви — Начало путей Божиих — основа тварного мира — идея Бога в самом Боге — Его Образ, идея, Имя — живое откровение Божества — *начало*, приемлющее в себя Слово — основа, зачинающая творение — *Начало* — *Небо*, *Начало*, т.е. Божественная София — «образ и сияние Славы Божией» — «Начало» — «Небо» — откровение Бога в мире
троичные	— Св. Троица в мире — триединство Блага, Истины, Красоты
ипостасные	— живое существо, имеющее лицо, ипостась — лицо, субъект, ипостась — особая, иного порядка, четвертая ипостась — начало новой, тварной многоипостасности
христологические	— Христософия, Логос в мире — слава Слова Божия
пневматологические	

[1] Прописные и строчные буквы соответствуют изданию.

мариологические	— создание и дщерь Божия — невеста Сына — жена Агнца — Матерь Сына — Дочь и Невеста, Жена и Матерь — предвечная невеста Логоса — Богоматерь — Богоземля
экклесиологические	— Церковь
ангелологические	— Ангел-Хранитель твари — Ангел твари и Начало путей Божиих
антропологические	
эсхатологические	— Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля

философские	
онтологические	— μεταξύ в смысле Платона — энтелехия мира — начало мира, natura naturans — основа natura naturata, тварного мира
гносеологические	— νοῦς Плотина — идеальный организм идей-форм — идеальный, умопостигаемый мир — горний мир умопостигаемых вечных идей — мир идей — κόσμος νοητός — царство идей
антропологические	
эстетические	— идеальная душа твари, красота
космологические	— умопостигаемый Космос
метафизические	— ВСЕ — истинное — μεταξύ в смысле Платона, идеальный, умопостигаемый мир — горний мир умопостигаемых вечных идей — царство идей, всеединое — единое-многое — *связность* мира — универсальная связь мира — всеединая красота
платонические	— Афродита Небесная — μεταξύ в смысле Платона — мир идей — κόσμος νοητός — мировая душа — душа мира, anima mundi; София небесная — Душа Мира

мифологические	— Великая матерь: Деметра, Изида, Кибела, Иштар (о *космической* Софии, она же — «земля») — Афродита Небесная — Мать-Земля
гностические	— божественная Плерома — «Вечная Женственность» в себяотдании Божественной любви — «богиня» — таинственное женское существо на иконах св. Софии, отличное от Богоматери — Женственность — София небесная — божественная София, Душа Мира — становящаяся София — женственное начало, приемлющее силу Логоса — божественная Плерома
каббалистические	— «слава Божия», *шехина* Каббалы

	«Ипостась и ипостасность», 1925
богословские	
апофатические	
катафатические	— содержание Божественного слова, Премудрость Отца в Сыне — предмет самооткровения Божия — Божественный мир, *все*, полнота, откровение Отца в Слове и в Св. Духе — Премудрость Божия, София, есть откровения трансцендентального существа Божия — Любовь Божия к Себе как явленное Божество, любовь Любви, предвечный предмет и содержание любви Божией — τὸ ὄντος ὄν, умная сущность, раскрывающийся мир божественных энергий, всеединство, совершенный организм божественных идей — откровение о Себе Триипостасного Бога, *Слава* Божия, неотделимая от Открывающегося, и, однако, в себе сущая, как содержание Божественного откровения — божественная полнота всеединства, *всего*, имеющего основу в Боге — мир в Боге ранее создания мира, его пренебесный образ и прототип

	— предмет любви Божией, Слава Божия или его Откровение, необходимо есть *живая*, умная сущность — любовь Св. Троицы как ее самооткровение — ответная любовь Бога к самому себе — София занимает место *между* Богом и миром — божественная основа мира — *все*, явленное в Софии как Слово Отчее, исполненное Духом Св. — предвечное божественное *все* этого мира, есть его умопостигаемый прототип, *начало* путей Божиих — Бог в мире — мир есть тварная София — мир божественный, в котором *все* находится в положительном, внутреннем органическом единстве
троичные	— Премудрость есть Царство, и Сила, и Слава Божия (в отношении ко всей Св. Троице) — откровение всей пресв. Троицы и всех Ее Ипостасей — София, Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей — «Царство, и Сила, и Слава Отца и Сына и Св. Духа» — откровение о Себе Триипостасного Бога, *Слава* Божия — откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св. — откровение Св. Троицы
ипостасные	— откровение всей пресв. Троицы и всех Ее Ипостасей — София, Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей — строго отличная от сущности Божией или природы единая для всех ипостасей основа или существо — София не есть ипостась — ипостасность — София ипостасируется для твари как Христос и Мария — не ипостась, но ипостасность
христологические	— Премудрость есть Логос (в отношении ко Второй Ипостаси) — как Логос, тварная София или мир есть Христос (Христософия) — София ипостасируется для твари как Христос и Мария
пневматологические	— Слово Отчее, исполненное Духом Св. — откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св. — Премудрость есть царствие Духа Св., Слава Божия (в отношении к Третьей Ипостаси)

мариологические	— Мария есть творение, достигшее софийной высоты, и в *этом* смысле Она есть тварная София — Мария [тварная София] есть Церковь — торжество в мире тварном Софии небесной — София ипостасируется для твари как Христос и Мария
экклесиологические	— Церковь — торжество в мире тварном Софии небесной — София есть Церковь в ее небесном и земном образе
ангелологические	— ангел твари, идеальная душа мира
антропологические	— София как ипостасность есть предвечное человечество
эсхатологические	

философские	
онтологические	— τὸ ὄντος ὄν, умная сущность — предвечная основа бытия, хотя сама еще не есть бытие, «трансцендентальное место» бытия — основание, предельная задача и действительность мира — сущность мира, [предстающая] в космическом лике, ипостасирующемся в человеке
гносеологические	— умопостигаемый прототип мира — разум мира — мудрость, истинный, не лжеименный гнозис — истинность истин
антропологические	— сущность мира, [предстающая] в космическом лике, ипостасирующемся в человеке
эстетические	— неисчерпаемое богатство и красота — красота красот
космологические	— сущность мира, [предстающая] в космическом лике, ипостасирующемся в человеке
метафизические	— всеединство — полнота всеединства — *все*, умопостигаемый прототип этого мира — *все* как положительное, внутреннее органическое единство
платонические	— умопостигаемый прототип мира

мифологические	
гностические	— душа мира
каббалистические	

	«Трагедия философии», 1920 (1925)
богословские	
апофатические	— не Божественная, но и не вне-Божественная (или тварная), не Абсолютная, но и не относительная, на самой грани абсолютности и неабсолютности лежащая сущность
катафатические	— умный мир, предмет триипостасной Любви Божией, Божественное *Все*, как умный организм Божественных идей, небеса небес
троичные	— то, что показует Отцу как Его мощь и слово Сын, и то, что животворит Дух. Св., раскрытие природы Божество, Слава Божия — предмет триипостасной Любви Божией
ипостасные	— слава Божия, которая может ипостасироваться в тварных ипостасях, сама не будучи ипостасью — новое, сотворенное *мы*, небесные воинства ангельских ипостасей и человечество во всех своих народах, образующее онтологически особое многоипостасное *единство*, которое преодолевает многоликость единой природы человеческой и являет это единство как *Церковь*
христологические	
пневматологические	
мариологические	
экклезиологические	— Церковь
ангелологические	— небесные воинства ангельских ипостасей
антропологические	— человечество во всех своих народах, образующее онтологически особое многоипостасное *единство*, которое преодолевает многоликость единой природы человеческой и являет это единство как *Церковь*
эсхатологические	

философские	
онтологические	
гносеологические	
антропологические	
эстетические	
космологические	
метафизические	— человечество во всех своих народах, образующее онтологически особое многоипостасное *единство*

мифологические	
гностические	— плерома
каббалистические	

	«Купина Неопалимая», 1927
богословские	
апофатические	
катафатические	— предвечная основа творения — онтологическая основа святости твари — есть два личных образа Софии: тварный и богочеловеческий — полнота творения, его истина и красота, его умная слава, откровение Св. Троицы — основание, столп и утверждение истины — Слава Божия — божественный мир Славы Божией, основа и цель мироздания — мир (тварная Премудрость) — Слава Божия как энергия энергий Божиих, которые доступны твари — премирное Начало — миротворческое начало, премирно есть у Бога — умная сущность, являемая в Божественном откровении — мироположная и миросохраняющая сила, действующая в человеке через присущую ему в силу образа Божия софийность — есть в отношении к миру, в терминах паламизма, «энергия», действие Божие в творении — Бог в мире, не по сущности и не по ипостасному бытию, но по жизнедейственному откровению — не есть Божественная Ипостась, она есть жизнь, действие, откровение, «энергия» Божества, во Св. Троице поклоняемого и открывающегося твари то в Своем пребожественном единстве и единосущии, то в троичности Лиц — в отношении к различенности Ипостасей является то как действие Сына, то как Дух Св. ...живущий в Церкви — предвечное основание мира в Боге, предвечный мир, тварным образом которого, проекцией во времени является мир сотворенный — Первообраз творения — предвечный мир, светозарность трисиянного Божества, основание мира сотворенного — откровение всей св. Троицы, Отца в Сыне чрез св. Духа

троичные	— откровение Св. Троицы — предвечное самооткровение пресв. Троицы, Слава Божия, Божественный мир вечных сущностей, Божественное Все, Откровение Отца в Единородном сыне и в Духе Св. — божественное начало, в котором и через которое открываются все три (а не только одна) ипостаси в единстве и различении, животворящая и нераздельная Троица, Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Св. — единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всей пресв. Троицы — не есть только Вторая Ипостась, и вообще не есть божественная ипостась, но свойственна всей Св. Троице и всем Трем Ипостасям, есть Бог в своем самооткровении и откровении миру — ни на одно мгновение не приобретает характера особой Ипостаси и не превращает св. Троицы в четверицу — догматически неправильно ее приравнивание какой-либо одной из божественных Ипостасей — вообще не есть Божественная Ипостась, она есть жизнь, действие, откровение, «энергия» Божества, во Св. Троице покланяемого и открывающегося твари то в Своем пребожественом единстве и единосущии, то в троичности Лиц — жизнь Бога, предвечное самооткровение, безусловное по триипостасному образу, — Слово Отца, печатлеемое Духом Св., единая жизнь Св. Троицы, как Слава Божия — откровение всей св. Троицы, Отца в Сыне чрез св. Духа
ипостасные	— не есть только Вторая Ипостась — божественное начало, сущее у Бога и неотделимое от Бога, но с ипостасями не отождествляющееся — ни на одно мгновение не приобретает характер особой Ипостаси и не превращает св. Троицу в четверицу — догматически неправильно ее приравнивание какой-либо одной из божественных Ипостасей — вообще не есть Божественная Ипостась, она есть жизнь, действие, откровение, «энергия» Божества, во Св. Троице покланяемого и открывающегося твари то в Своем пребожественом единстве и единосущии, то в троичности Лиц — в отношении к различенности Ипостасей является то как действие Сына, или прямо как Сына в творении, то как Дух Св. ...живущий в Церкви

христологические	— Христос, Божия Сила и Премудрость — Христос — софийное единство божественного и тварного мира — ипостась Логоса, открывающаяся в Софии, Христо-София — Премудрость — Христос — Христософия — в отношении к Логосу Слава Божия есть Богочеловек, Христо-софия — явление Славы Божией одновременно и в христологическом, и в богородичном аспекте — Слава Божия, открывающаяся в Сыне Человеческом — имеет два лика — Христософийный и богородично-софийный, божественный и тварный — Купина Неопалимая — Матерь Божия, осененная Духом Святым; явление Ангела Божия в пламени огня есть сам «Господь, к Моисею взывающий из среды куста» (Исх 3: 4) — не есть только Вторая Ипостась — в отношении к различенности Ипостасей является то как действие Сына, то как Дух Св. ...живущий в Церкви — она сближается то с Христом, то с Богоматерью, как носительницею Духа Св., однако не отождествляется вполне ни с Тем, ни с Другой — Бог все творит Своим Словом, Которое есть Премудрость Божия
пневматологические	— в отношении к различенности Ипостасей является то как действие Сына, то как Дух Св. ...живущий в Церкви — Дух Св. в существе своем — Премудрость — Дух Св.
мариологические	— Божия Матерь есть полное откровение Софии в человеке — Богоматерь есть личное явление премудрости Божией, Софии — Богоматерь есть вместилище Премудрости, воплощение Премудрости, Церковь, утвержденная на семи столпах — Богоматерь есть полнота Софии в творении, тварная София — Христос с Богоматерью есть полнота софийного образа в тварном мире или в человечестве — Богоматерь есть соединение Премудрости небесной и тварной

	— Богоматерь есть тварная премудрость, на небе прославленная и увенчанная, Царица Небесная — Прославленная Мария, Царица небесная, тварь и уже не тварь — Богоматерь есть София в творении — Богоматерь — единство Софии земной и небесной, Слава мира — Богоматерь — «София преименитая, Премудрость Божия» (кондак Службы Софии премудрости Божией яже в великом Новеграде поется», изд. свящ. П. Флоренским) — Богоматерь — блюстительница всего творения, Царица неба и земли, Душа творения, душа души, душа человеческого рода — Слава есть Богоматерь, в которой сходит Господь, от которой рождается Господь наитием Св. Духа, есть Богородичная София — Купина Неопалимая — Матерь Божия, осененная Духом Святым; явление Ангела Божия в пламени огня есть сам «Господь, к Моисею взывающий из среды куста» (Исх 3: 4) — имеет два лика — Христософийный и богородично-софийный, божественный и тварный — Богоматерь есть свершившаяся Слава творения, тварная София — Богоматерь есть Премудрость в творении
экклесиологические	— Церковь: в небесах — предвечная, в творении — имеющая рост и развитие земная Церковь — благодатная сила Духа Святого, действующего в Церкви — в отношении к различенности Ипостасей является то как действие Сына, то как Дух Св. ...живущий в Церкви
ангелологические	
антропологические	— первозданный человек (тварная София) — предвечная человечность, силой которой создан земной человек по образу небесного человека Христа — полнота человеческой природы — человек (тварная София) — образ Божий в человеке
эсхатологические	— Премудрость относится уже и к тем чадам своим, в которых она «оправдися» от дел своих, т.е. прежде всего к Пречистой, а далее к... Предтече, а далее к миру ангелов, и человеков, прославленному творению, Граду Божию, новому небу и земле... откровению Св. Троицы в творении...

философские	
онтологические	
гносеологические	
антропологические	
эстетические	— живая конкретная ощутимость идеального содержания, красота
космологические	
метафизические	
платонические	

мифологические	
гностические	
каббалистические	

	«Икона и иконопочитание», 1931
богословские	
апофатические	
катафатические	— связь Бога и мира в их различии, но и в их единстве, некое божественное μεταξύ (по выражению Платона): Бог в творении, который есть Божественная София — Божественная жизнь в ее предвечном содержании, как самооткровение и слава Божия, Deus revelates в отношении Deus absconditus — не отличается от единосущной природы Божества, она и есть эта самая природа не только как акт, но и вечный божественный факт, не только сила, но и ее действие, не только широта, но и глубина — в ней Бог Сам Себя знает и видит и Сам Себя любит — Божество Бога или Божество в Боге... божественный мир прежде его творения — для творения Бог и есть София, ибо в ней и через нее открывается Он и как личный триипостасный Бог, и как Творец — мир сотворен Софией или в Софии... иного начала бытия нет и быть не может — мир и есть София, но становящаяся, тварная, во времени сущая — мир, сотворенный на основании Софии, предназначен к тому... что он станет совершенно софиен — мир... предвечно начертан в Божественной Премудрости, имея в ней высшую, небесную реальность, «первообразы», προορισμοί

	— Божественная жизнь и Божественный мир в вечности, полноте и совершенстве (София Нетварная — Божество в Боге) — Божественная основа мира, пребывает во временно-пространственном становлении, погруженная в небытие (София Тварная — Божество вне Бога, в мире) — единая Божественная София, плерома мира, есть в вечности Божией и составляет энтелехию, целепричину мира, светится в нем и его образует — философское учение об идеях как первообразах мира означает софийность твари, которая в Божественной Софии, всеорганизме идей имеет для себя первообраз и основание, идею и энтелехию — [существует] некоторое тожество между первообразом и мировым бытием, Софией нетварной и тварной — икона Божества есть живая и животворная Идея всех идей в их совершенном всеединстве и совершенной всереальности... Божественный мир или мир в Боге ранее его сотворения... самооткровение Его в Нем самом... Хокма, София, Премудрость Божия (παραδείγματα и προορισμοί, первообразы предопределения всего творения), [которая] сама свидетельствует о себе Духом Святым: «Господь имел меня началом пути Своего (Притч 8: 22) — [София, Премудрость Божия есть] Икона Божества... Первоикона всех икон, является Первообразом по отношению к тварному миру, который сотворен Премудростью... эта Икона совершенно адекватна Божеству — софийность мира содержит... мысль о тожестве [Первообраза и Образа]... и различии между Первообразом мира и образом его — тварный мир есть икона Божественной Софии, начертанная в небытии и получающая реальность лишь в становлении — отношение между триипостасным Богом и Его Образом, Премудростью Божией, которая есть Первообраз мира в самом Божестве, и отношение первообраза мира к самому миру как своему тварному образу есть вообще основание всякой иконности (соответствует различению св. Григория Паламы между οὐσία, сокровенным существом Божиим, и ἐνέργεια, откровением Бога, Его Софией)

	— Бог открывается миру в Софии, которая и есть Образ Бога в творении — в Боге, в Его самооткровении, мы различаем самого открывающегося Бога и Его Божественную Икону — Премудрость Божию — Премудрость или Славу Божию... можно считать телом Божества — София едина, и этим единством устанавливается тождество обоих миров в их основании — действительная (софиологическая) антиномия, имеющаяся в иконе, состоит в том, что Бог, открывающийся в творении и в нем имеющий свой собственный образ, остается как Творец, трансцендентен творению — Шестоднев в сущности есть софийная икона — человечность образа Творца есть свидетельство о предвечном Человечестве, или о Софии, Премудрости Божией, вечной Иконе Божией в Самом Боге, который ею, Премудростью, творит мир — иконный пейзаж... является... иконой природы... ее духовного, софийного лика — икона... есть свидетельство софийности бытия — София есть икона Бога в Боге самом — догмат иконопочитания есть существенно софиологический
троичные	— для творения Бог и есть София, ибо в ней и через нее открывается Он и как личный триипостасный Бог, и как Творец — крест есть священный иероглиф Божественной Софии-Церкви, в которой печатлеется образ Святой Троицы
ипостасные	
христологические	— во Христе... София нетварная, Божественная, и София тварная соединяются в одном существе и в одной жизни... [неслиянно и нераздельно] — в соотношении обоих природ Христа с единством Его Божественного образа мы имеем то же самое, что и при соотношении Софии Божественной и тварной или мира Божественного и сотворенного — огненный ангел [на иконе Софии] есть... символический образ предвечного Духовного Человечества в Божестве, которое раскрывается в тварном мире в человеке: во Христе, как Богочеловек, и в Богоматери и Предтече, как осуществляющих вершину человечества
пневматологические	

мариологические	— огненный ангел [на иконе Софии] есть... символический образ предвечного Духовного Человечества в Божестве, которое раскрывается в тварном мире в человеке: во Христе, как Богочеловек, и в Богоматери и Предтече, как осуществляющих вершину человечества — [икона Богоматери есть] образ Богоматеринства или Боговочеловечения, в котором... предвечное человечество соединяется с земным человеческим естеством, София Божественная с Софией тварной — в смысле единения Божественного и тварного естества икона Богоматери с Младенцем принадлежит к числу икон софийных — [в иконе Богоматери] чрез Богоматерь и в ее лице изображается софийность всей твари — [Дева Мария есть] святейшее софийное Существо
экклезиологические	— крестная София есть и Церковь, единая, но небесная и земная — крест есть священный иероглиф Божественной Софии-Церкви, в которой печатлеется образ Святой Троицы
ангелологические	— огненный ангел [на иконе Софии] есть... символический образ предвечного Духовного Человечества в Божестве, которое раскрывается в тварном мире в человеке: во Христе, как Богочеловек, и в Богоматери и Предтече, как осуществляющих вершину человечества
антропологические	— первообраз мира, София... сообразен человеку, человечен — Божественная София есть предвечная, Божественная Человечность — Образ Божий в Боге есть Небесное Человечество, а Первообраз, по которому сотворен мирочеловек, и есть эта Небесная Человечность. И человек есть образ этого первообраза, земной Адам — Адама Небесного, как тварная София, живая Икона Божества — человек... есть тварный образ нетварного Образа Божьего, Божественной Софии — человеческое тело есть совершенное художественное произведение Божественной Художницы, Премудрости Божией — человечность образа Творца есть свидетельство о предвечном Человечестве, или о Софии, Премудрости Божией, вечной Иконе Божией в Самом Боге, который ею, Премудростью, творит мир

	— икона св. Софии... Новгородского типа... есть икона Премудрости Божией, нетварной и тварной, предвечного и сотворенного человечества в их единстве и связи — огненный ангел [на иконе Софии] есть... символический образ предвечного Духовного Человечества в Божестве, которое раскрывается в тварном мире в человеке: во Христе, как Богочеловек, и в Богоматери и Предтече, как осуществляющих вершину человечества — крест есть образ Софии, Премудрости Божией, нетварной и тварной, небесной и земной, Человечества первого и второго Адама
эсхатологические	

философские	
онтологические	— единая София в недвижной вечности и во временном становлении: το ’όντως ’όν καὶ τὸ γιγνόμενον, данность и заданность, начало и конец — философское учение об идеях как первообразах мира означает софийность твари, которая в Божественной Софии, всеорганизме идей имеет для себя первообраз и основание, идею и энтелехию
гносеологические	— философское учение об идеях как первообразах мира означает софийность твари, которая в Божественной Софии, всеорганизме идей имеет для себя первообраз и основание, идею и энтелехию
антропологические	
эстетические	— изобразительное искусство... коренится... в тех софийных первообразах, согласно которым созданный Премудростью мир и существует — [искусство] есть рассказ на языке мира о бытии премирном, свидетельство тварной софийности о Софии нетварной — первообразы, имеющие предвечную основу в Премудрости Божией, существуют в вещах — искусство... есть явление Софии, ее откровение
космологические	
метафизические	
платонические	— некое божественное μεταξύ (по выражению Платона)

мифологические	
гностические	— единая Божественная София, плерома мира
каббалистические	

	«Агнец Божий», 1933	
	София Божественная	**София Тварная**
богословские		
апофатические		
катафатические	— природа в Боге — божественная природа: абсолютное содержание абсолютной жизни, свойство всех свойств, Все как единство — Всеединство, абсолютное содержание жизни Божией — не что иное, как природа Божия, усия, понимаемая как раскрывающееся содержание, как Всеединство — Божество Бога — самое жизнь и источник жизни в их тождественности — Усия — Божественная Усия, Всеединство, которое есть жизнь Божия, и которое само живет в Боге всей Божественной реальностью — Бог есть Усия, равно как Бог есть София, София — Божественна, есть Бог в Его самооткровении, Deus revelatus — не есть Бог, ‘ο Θεὸς, а только θεὸς или Θεὸς, не может быть приравнена Божественной Личности, в частности, Логосу — [как Усия] не есть только «свойство» или одно из «свойств», она есть «свойство свойств», в котором все они находят свое обоснование — Божественное бытие, всекачественное Всеединство	— творение, бывшее через Слово (Ин 1: 1), совершается через Премудрость Божию (Прем 8: 22) — в Бытии 1: 1 и у Иоанна 1: 1 не идет речь о начале во времени, но о Начале, как мире Божественном, Софии — основание мирового бытия, его энтелехией, находится лишь в потенциальности, которую мир сам в себе должен актуализировать — «слава Божия» (Пс 18: 2–4), открывается в природе — пребывающая софийность мира: «невидимое Его, вечная сила и Божество, от создания мира чрез рассмотрения творения видимы» (Рим 1: 20) — Божество (Рим 1: 20)... обозначает Божественную Софию как открывающуюся в природе — неисчерпаемый источник вдохновения жизни с природой — жизнь природы, Слава Божия в творении — природа имеет и другой, ночной, «темный лик» падшей Софии — мир, став падшей Софией, отделился в образе своего бытия, но не в основании, от Софии Божественной

	— Усия — София — [Усия — София есть] Божественный мир в себе, сущий не только в Боге, но и для Бога — [Усия — как София] по содержанию есть Все; по образу бытия есть Всеединство, Целомудрие; по силе бытия — живое и приснoживое начало — Плирома, Божественный мир, сущий в Боге и для Бога, вечный и несотворенный, в Котором Бог живет в Св. Троице, в себе содержит все, что Св. Троица в Себе о Себе открывает, есть Образ Божий в самом Боге, само-Икона Божества — реальная и до конца реализованная божественная Идея, идея всех идей, осуществленная как Красота, в идеальных образах красоты — икона Божества, божественное самохудожество, жизнь в идеальных образах и в реальности этих образов — Усия — София есть живое начало, Жизнь жизни и первооснова тварной жизни, божественная жизнь в Боге, Который есть Любовь — божественный мир, есть в Боге, предстоит Богу, обладается Им во всей своей божественной реальности и подлинности — духовная реальность — жизнь Бога в Своем Божестве, или Божественном мире, как объективном, живом и живущем начале	— [природа для человека] есть откровение Славы Божией, Премудрость и Красота — реальность [мира] есть Божественная София, образ которой и есть основание мира как тварной Софии — мир в тварном образе — мир есть тварная София, имеющая для себя основанием образ Софии Божественной — в бытии своем [мир как становящийся] и есть, и не есть тварная София — [мир] призван... стать по образу Божественной Софии — положенный на основании Софии, [мир] имеет стать Софией — Бог создал мир... для явления Божественной Софии в Софии тварной — в Ветхом Завете — явление Славы Божией — Слава Божия, по образу которой сотворен мир человеческий — мир тварный, созданный по образу мира божественного (тварная София) — Первообраз человека в его софийности есть Божественное Человечество или Небесное Человечество Логоса, София, Мир Божественный, отображенный в тварном — мир тварный создан на основании первообразов Божественного мира, как тварный образ Божественной Софии в ее становлении

	— Божество в Боге — собственно София (Хокма), как откровение Премудрости Божией, и она же есть Слава, как откровение Божией Красоты и Всеблаженства — содержание Божественной природы, как Все и Всеединство — πλήρωμα τῆς θεότητος (Кол 2: 9) есть не только премудрость, но и Слава Божия — Слава есть Слава о Премудрости — явление и откровение Славы — [Слава Божия] — самооткровение Св. Троицы — откровение, как объективное начало, как Божественный мир — всеорганизм идей — всего о всем и во всем, — Целомудрие — Божество Божие — природа Бога, Божество, Божественный мир, Всеорганизм идей Божественного бытия — [Второй и Третьей ипостасей] нераздельная Двоица, Богочеловечество, как откровение Отца во Св. Троице — природа Божия, усия — Слава Божия, Человечество в Боге, Богочеловечество, Тело Божие, Божественный мир, сущий в Боге «прежде» творения — сама Св. Троица в Премудрости Своей	— в основании своем и содержании Небесная София и земная, тварночеловеческая, отождествляются, различаясь лишь образом своего бытия — [существует] как отношение тождества между Софией Божественной и тварной, так и все различие между бытием вечным... и становящимся — между Богом и тварью есть... посредство, — tertium datur, и это tertium есть София, сущая Премудрость Божия, вечная и тварная — мир тварный, или тварная София, в основе своей и в пределе своем, в своей энтелехийности, есть та же самая София, однако положенная актом творения во внебожественном самостном бытии мира

	— Бог в себе вечен вечностью Божественной, которая есть Божественная София, полнота Его жизни, неизменность и всеблаженство — Отчая Ипостась... не в Своем собственном лике, но чрез Сына и Духа Св. — Природа Божия, духовная духовностью Божией — природа божественного Духа — София в Божестве не есть лишь совокупность идеальных безжизненных образов, но организм живых умных сущностей, которые в себе являют жизнь Божества — Божественная София есть божественная природа Логоса — в основании своем и содержании Небесная София и земная, тварночеловеческая, отождествляются, различаясь лишь образом своего бытия — [существует] как отношение тождества между Софией Божественной и тварной, так и все различие между бытием вечным... и становящимся — между Богом и тварью есть... посредство, — tertium datur, и это tertium есть София, сущая Премудрость Божия, вечная и тварная — Слава есть София, как явленная, раскрывающаяся в себе Божественная природа... есть любовь ипостасного Бога к Своему Божеству	

	— Божественная София или Божественный мир, как единое самооткровение единосущной Троицы, пребывает в вечной славе — единая триипостасная Премудрость Божия благодатно действует в мире, и это действие ее есть условие самого его бытия — действие Промысла Божия... есть действие внутренней, софийной закономерности творения — закономерность [Промысла], Божественная София, включает в себя откровение Логоса, как свое отражение — Слава Божия есть само божество, Божественная жизнь в Софии, Премудрости Божией — небо есть божественное, премирное и сверхтварное бытие, оно есть сама Св. Троица во Славе Своей, оно есть Божественная София — Бог имеет Божественную Софию, как Божественный, нетварный мир, Божественное Все в единстве, Всеединство, причем Св. Троица непосредственно обращена к ней Второй ипостасью — в вечности Божией содержатся образы всего тварного бытия в его полное, как Божественная София — [небесное жилище, дом нерукотворный вечный (2 Кор 5: 1–4) есть]	

	софийная слава нашего божественного первообраза, в которую мы стремимся облечься	
троичные	— Плирома, Божественный мир, сущий в Боге и для Бога, вечный и несотворенный, в Котором Бог живет в Св. Троице, в себе содержит все, что Св. Троица в Себе о Себе открывает, есть Образ Божий в самом Боге, само-Икона Божества — единая природа [Св. Троицы], явленная в Боге и для Бога — содержание всех смыслов, самосознание троичного Бога — в ипостасном бытии Слово и Дух Св. «раздельноличны», в Божественной же Софии, как самооткровении Св. Троицы, Они различны, но нераздельны — в Софии открывается Отец чрез Сына и Духа Св. в Своем Божестве — ни Логос, ни Дух Св., как таковые, ибо София есть Их самооткровение в двуединстве, относящееся к Отцу, т.е. самооткровение Св. Троицы, как Отца в Сыне и Дух Св.... — да Ее не разделяем,... да Их [ипостаси] не сливаем — жертвенность Агнца открывается — не как личное самоопределение Сына в отношении к Отцу, но как природное Его самоположение в самооткровении Божества	— вся сотворенная природа, принадлежит человеческому духу, как своему ипостасному центру — человек есть тварно-нетварное, божественно-космическое, уже от начала в сложении своем богочеловеческое существо, живой образ Триипостасного Бога в Премудрости Его

	— предвечно ипостасируется, причем непосредственной ипостасью для нее является не Отец, но Логос, Отца открывающий, как демиургическая ипостась — [Второй и Третьей ипостасей] нераздельная Двоица, Богочеловечество, как откровение Отца во Св. Троице — Отчая Ипостась... не в Своем собственном лике, но чрез Сына и Духа Св. — нераздельна с Логосом в Божественной Софии ипостась Духа в... диаде открывающих Отца ипостасей — Дух Св. есть ипостасная Премудрость Божия, наряду с Сыном, хотя и иначе, чем Он — Божественная София или Божественный мир, как единое самооткровение единосущной Троицы, пребывает в вечной славе — единая триипостасная Премудрость Божия благодатно действует в мире, и это действие ее есть условие самого его бытия — небо есть божественное, премирное и сверхтварное бытие, оно есть сама Св. Троица во Славе Своей, оно есть Божественная София — Бог имеет Божественную Софию, как Божественный, нетварный мир, Божественное Все в единстве, Всеединство, причем Св.Троица непосредственно обращена к ней Второй ипостасью	

ипостасные	— не есть «четвертая ипостась», как и вообще не есть ипостась — живое и живущее существо, не есть ипостасное бытие, ипостасируется в Боге, как личная его природа и жизнь — не есть лицо, не имеет личной внутренней жизни — самооткровение Св. Троицы, как Отца в Сыне и Дух Св.... — да Ее не разделяем, ...да Их [ипостаси] не сливаем — Вторая ипостась открывается в Божественной Софии Своим ипостасным характером не только как Слово и Премудрость, но и как Сын — имеет жизнь в себе, хотя и не для себя, ибо ипостасируется в Боге — живая сущность, живое, духовное, хотя и без-ипостасное существо; Божество Божие, живущее целостной, но вместе и диференцированной, окачествованной жизнью — Человечество, или его принцип, не есть еще Человек (последний есть ипостась) — сама по себе не-ипостасная (а лишь ипостасирующаяся) сущность, еще не выражает полного образа человека, который необходимо нуждается в ипостаси	— вся сотворенная природа, принадлежит человеческому духу, как своему ипостасному центру — Человек в природе, как духовная ипостась мира, имеет образ Небесного Богочеловека, Логоса в Софии — все откровения... Божественной Софии, открывающиеся в мире, относятся к ипостасности, но не к самой ипостаси Божией — Логос есть... ипостасная Премудрость Отчая, открывающая Себя в Божественной Софии... и в тварном мире — человечество, в космическом своем бытии, имеет образ тварной Софии, ... — [человек] содержит тварную Софию, которая в нем ипостасируется, он есть тем самым мировая софийная ипостась — человек... имеет в себе образ двуприродности, являет в тварном своем естестве Софию нетварную — София тварная, как человеческая природа Христа [ипостасируется] не только в Логосе, возводимая к участию в жизни Божественной, но ипостасирована и в свою собственную тварную ипостась

	— не будучи ипостасью, тем не менее никогда не бывает без-ипостасна или вне-ипостасна, она предвечно ипостасируется, причем непосредственной ипостасью для нее является не Отец, но Логос, Отца открывающий, как демиургическая ипостась — Отчая Ипостась... открывается в Софии, в Божественном мире, не в Своем собственном лике, но чрез Сына и Духа Св. — как самооткровение истинного Бога, вполне ипостасирована и до конца прозрачна, как собственная жизнь Божия, есть Бог — в Боге имея бытие по себе в качестве Божественного мира, София Божественная вечно ипостасируется, принадлежа триипостасному Божественному духу — во Св. Троице Логос, Вторая Ипостась, как самооткровение Отца, есть София по преимуществу, — и Первообраз человека, Адама, есть образ Логоса в Софии — Логос есть... ипостасная Премудрость Отчая, открывающая Себя в Божественной Софии... и в тварном мире — нераздельна с Логосом в Божественной Софии ипостась Духа в... диаде открывающих Отца ипостасей — ипостась Логоса непосредственно связана с Софией	— двум природам в единой ипостаси Христа соответствуют две ипостаси, ипостасирующих и человеческую природу Его, т.е. с ипостасию Логоса и собственная, тварная, ипостась тварной Софии, именно Дева Мария — богорождение есть духовная встреча с Логосом ипостасной тварной Софии, которая тем являет себя как Душа мира, Царица всей твари, небес и земли — [Христос] как ипостасная София, соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество, и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной — тварная София, которую Он ипостасирует в человечестве Своем, в самобытности своей также ипостасирована, и эта тварная ипостась тварной Софии есть Дева Мария — Сын... совлекся Божества Своего, оставив софийную Свою славу... и сделался человеческой ипостасью

	— [Логос] есть София, как самооткровение Божества, ее непосредственная ипостась (хотя и не единственная) — София есть небесное человечество, как первообраз тварного, и, как предвечно ипостасируемая в Логосе, она есть Его предвечное Богочеловечество — Христос, как воплотившийся Логос, имеющий Божественную природу — Софию и Сам открывающий ее идеальное содержание, в своем земном воплощении являет ипостасный образ Небесной Софии — [Христос] как ипостасная София, соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной — Дух Св. есть ипостасная Премудрость Божия, наряду с Сыном, хотя и иначе, чем Он — Божественная мудрость знает... промыслительное воздействие каждой ипостаси	

христологические	— не есть Бог, ‘о Θεὸς, а только θεὸς или Θεὸς, не может быть приравнена Божественной Личности, в частности, Логосу — откровение Логоса, Слова, Все говорящего: «вся тем быша» — как Логос, есть преимущественное откровение Второй Ипостаси, как Отчего Слова и Отчей Премудрости — самооткровение Логоса, через самоопределение Второй Ипостаси, почему и воплотившийся Логос, Христос, именуется (1 Кор 1: 24) «Божья Сила и Божья Премудрость» — если София, как Премудрость Слова, как Логос, есть самооткровение Бога во Второй ипостаси, то Слава есть Самооткровение Бога в Третьей ипостаси — Логос в откровении Своем — ни Логос, ни Дух Св., как таковые, ибо София есть Их самооткровение в двуединстве, относящееся к Отцу, т.е. самооткровение Св. Троицы, как Отца в Сыне и Дух Св.... — да Ее не разделяем... да Их [ипостаси] не сливаем — если только Логос есть Премудрость, то значит другие Лица чужды Премудрости	— творение, бывшее через Слово (Ин 1: 1), совершается через Премудрость Божию (Прем 8: 22) — Сын для Отца есть содержание творения, все его образы виды. Он, как слово Божие, исходит... в творение, чтобы... стать Словом о Всем и во Всем... еще не ипостасно, а лишь как Слово о мире,... как нарочито космическая ипостась, демиург в Божестве[1] — Пресв. Троица обращена к Софии или Божественному миру непосредственно Логосом, который есть в этом смысле София как ее личный центр, демиургическая ипостась, совершающаяся... через Третью Ипостась, космоургическую — в обеих природах, Божеской и человеческой... нечто посредствующее или общее... непреложное основание... их соединения... общее начало есть софийность как мира Божественного, т.е. божественной природы Христа, так и мира тварного, т.е. Его человеческой природы — Логос, имея божественную Софию как Свою природу, чрез боговоплощение вступает в процесс ее тварного становления

[2] Здесь Премудрость София как таковая в тексте (158) не упомянута, однако софиологическое содержание явно подразумевается.

	— отрицание Божественной Софии чрез низведение ее к атрибуту Логоса есть... ересь антитринитарная и... христологическая — Вторая ипостась открывается в Божественной Софии Своим ипостасным характером не только как Слово и Премудрость, но и как Сын — жертвенность Агнца открывается в Божественной Софии — не как личное самоопределение Сына в отношении к Отцу, но как природное Его самоположение в самооткровении Божества, в Софии — предвечно ипостасируется, причем непосредственной ипостасью для нее является не Отец, хотя Он и открывается в Божественой Софии, но Логос, Отца открывающий, как демиургическая ипостась — София есть предвечное Человечество, а Логос есть Божественный Человек — Отчая Ипостась... не в Своем собственном лике, но чрез Сына и Духа Св. — во Св. Троице Логос, Вторая Ипостась, как самооткровение Отца, есть София по преимуществу, — и Первообраз человека, Адама, есть образ Логоса в Софии	— София тварная, как человеческая природа Христа, имеет ипостасироваться не только в Логосе, возводимая к участию в жизни Божественной, но ипостасирована и в свою собственную тварную ипостась — двум природам в единой ипостаси Христа соответствуют две ипостаси, ипстасирующих и человеческую природу Его, т.е. с ипостасию Логоса и собственная, тварная, ипостась тварной Софии, именно Дева Мария — софийное человечество в лице Девы Марии дало человеческую природу Логосу — богорождение есть духовная встреча с Логосом ипостасной тварной Софии, которая тем являет себя как Душа мира, Царица всей твари, небес и земли — [Христос], как ипостасная София, соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной

	— Логос есть... ипостасная Премудрость Отчая, открывающая Себя в Божественной Софии... и в тварном мире — нераздельна с Логосом в Божественной Софии ипостась Духа в... диаде открывающих Отца ипостасей — Логос есть демиургическая ипостась, лик которой запечатлен в Божественном мире как в божественной Софии, самооткровением Божества чрез Логос — Логос есть София, имеет Софию, как Свое собственное содержание и жизнь — София есть небесное человечество, как первообраз тварного, и, как предвечно ипостасируемая в Логосе, она есть Его предвечное Богочеловечество — в обеих природах, Божеской и человеческой,... нечто посредствующее или общее... непреложное основание... их соединения... общее начало есть софийность как мира Божественного, т.е. божественной природы Христа, так и мира тварного, т.е. Его человеческой природы — Божественная София есть божественная природа Логоса — Логос, имея божественную Софию как Свою природу, чрез боговоплощение вступает в процесс ее тварного становления	— тварная София, которую Он ипостасирует в человечестве Своем, в самобытности своей также ипостасирована, и эта тварная ипостась тварной Софии есть Дева Мария — [Софией одновременно можно именовать], хотя и в разном смысле, и Христа, и Богоматерь — Пресв. Дева Мария носила в себе образ Софии, была олицетворением тварной Софии ...поэтому и плодом Ее рождения является софийный человек, Новый Адам — Богоматерь как тварная София... способна была дать образ целокупного человечества Родившемуся от Нее — объективное соотношение обеих природ во Христе и основание для их соединения есть софийность: София Божественная соединяется с Софией тварной, вечная с становящейся, Первообраз с образом — Сын Божий, который есть в особом смысле София, в уничижении Своем вместо явленного и прославленного состояния Божественной жизни, как Софии, нисходит «с небес» в область Софии становящейся — Слава и Божество в Софии предвечно сияют в небесах для Св. Троицы, однако Вторая ипостась, сходя с небес, оставляет это сияние, его для Себя уже не имеет... в вольной аскезе кенозиса

	— нераздельность [природ в единой ипостаси Логоса] есть... внутренне мотивированная норма соотношения Софии Божественной и тварной, соединенных в единстве жизни воплощенного Логоса — Христос, как воплотившийся Логос, имеющий Божественную природу — Софию и Сам открывающий ее идеальное содержание, в своем земном воплощении являет ипостасный образ Небесной Софии — [Христос], как ипостасная София, соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество, и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной — Дух Св. есть ипостасная Премудрость Божия, наряду с Сыном, хотя и иначе, чем Он — объективное соотношение обеих природ во Христе и основание для их соединения есть софийность: София Божественная соединяется с Софией тварной, вечная с становящейся, Первообраз с образом — закономерность [Промысла], Божественная София, включает в себя откровение Логоса, как свое отражение	— Сын... совлекся Божества Своего, оставив софийную Свою славу... и сделался человеческой ипостасью — [в Богочеловеке — Новом Адаме] восстановлена была целомудренная девственность первочеловека, в его софийности — во Христе, в Его Богочеловечестве, достигается полное ософиение твари и в этом смысле отождествление тварной и нетварной Софии — вознесшийся Христос имеет Софию как Свое Духовное Тело, или Славу, двояко: ...как Логос в вечном до-тварном и вне-тварном бытии... и как Богочеловек в отношении к творению, причем небесный образ Софии в Нем чрез боговоплощение отождествляется с тварным — «духовное тело», в котором Христос пребывает одесную Отца, есть не что иное как эта связь отождествления премирной и тварной Софии... есть тварный Образ вечного Первообраза в их отождествленности... есть Церковь — [в Вознесении прославленное Тело Христово] есть Тело тела, как идеальный образ Божественной Софии в единении с тварной, их связь и тождество

	— [Христу, богоносному человеку] дана премудрость со властию и силой — Бог имеет Божественную Софию, как Божественный, нетварный мир, Божественное Все в единстве, Всеединство, причем Св. Троица непосредственно обращена к ней Второй ипостасью	
пневматологические	— как Слава, принадлежит Духу Святому — Дух. Св., «Дух Премудрости», в Откровении Своем — нераздельна с Логосом в Божественной Софии ипостась Духа в... диаде открывающих Отца ипостасей — Дух Св. есть ипостасная Премудрость Божия, наряду с Сыном, хотя и иначе, чем Он — ни Логос, ни Дух Св., как таковые, ибо София есть Их самооткровение в двуединстве, относящееся к Отцу, т.е. самооткровение Св. Троицы, как Отца в Сыне и Дух Св.	
мариологические		— в падшем греховном мире [Пресв. Дева] являла первозданный софийный образ человека — Матерь Господа до конца явила в себе образ тварной Софии — Она дала [плоть Логосу], сама восхотев стать тварной Софией, софийной Матерью Христова человечества, которому должна быть присуща вся полнота софийности

		— софийное человечество в лице Девы Марии дало человеческую природу Логосу — Дева Мария, как тварная София, была подвержена временности и становлению — тварная София, которую Он ипостасирует в человечестве Своем, в самобытности своей также ипостасирована, и эта тварная ипостась тварной Софии есть Дева Мария — [Софией одновременно можно именовать], хотя и в разном смысле, и Христа, и Богоматерь — Богоматерь есть тварная София — Дух Св. [сообщил Деве Марии] полную софийность — Пресв. Дева Мария носила в себе образ Софии, была олицетворением тварной Софии... поэтому и плодом Ее рождения является софийный человек, Новый Адам — Богоматерь — Царица Небесная и тварная София — Богоматерь как тварная София... способна была дать образ целокупного человечества Родившемуся от Нее
экклезиологические		— «духовное тело», в котором Христос пребывает одесную Отца, есть не что иное, как эта связь отождествления премирной и тварной Софии... есть тварный Образ вечного Первообраза в их отождествленности... есть Церковь
ангелологические		

антропологические	— всеорганизм идей, предвечное Человечество в Боге, Божественный первообраз и основание для бытия человека — Человечество, или его принцип, не есть еще Человек (последний есть ипостась) — предвечное Человечество — Человечество в Боге, Богочеловечество — Премудрость — Слава... есть само небесное человечество, открывается в Ветхом Завете — во Св. Троице Логос, Вторая Ипостась, как самооткровение Отца, есть София по преимуществу, — и Первообраз человека, Адама, есть образ Логоса в Софии — Логос есть... ипостасная Премудрость Отчая, открывающая Себя в Божественной Софии... и в тварном мире — нераздельна с Логосом в Божественной Софии ипостась Духа в... диаде открывающих Отца ипостасей — София есть небесное человечество, как первообраз тварного, и, как предвечно ипостасируемая в Логосе, она есть Его предвечное Богочеловечество — в обоих природах, Божеской и человеческой,... нечто посредствующее или общее... непреложное основание... их соединения...	— тварный мир, ...человеческий мир, центрирующийся около человека — вся сотворенная природа принадлежит человеческому духу, как своему ипостасному центру — Человек в природе, как духовная ипостась мира, имеет образ Небесного Богочеловека, Логоса в Софии — тело [человека] есть образ софийного мира — человек есть тварно-нетварное, божественно-космическое, уже от начала в сложении своем богочеловеческое существо, живой образ Триипостасного Бога в Премудрости Его — в связи человека с [природным] миром содержится образ Бога в Его природе, в Божественной Софии — мир, тварное человечество, которое имеет для себя основанием небесную Софию — отношение человека к миру, как тварного бога, есть... образ Бога в Софии — [падшему Адаму] природа предстала... не софийным, но тварным ликом, «падшей или темной Софией», образом небытия — Слава Божия есть небесная Премудрость, по образу которой сотворен мир человеческий — в душевно-телесном организме человека... открывается... его софийность

	общее начало есть софийность как мира Божественного, т.е. божественной природы Христа, так и мира тварного, т.е. Его человеческой природы — нераздельность [природ в единой ипостаси Логоса] есть... внутренне мотивированная норма соотношения Софии Божественной и тварной, соединенных в единстве жизни воплощенного Логоса — Христос, как воплотившийся Логос, имеющий Божественную природу — Софию и Сам открывающий ее идеальное содержание, в своем земном воплощении являет ипостасный образ Небесной Софии — [Христос], как ипостасная София, соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной — человечество имеет в себе образ Божий, как и Божественная София есть предвечное Человечество — [Христу, богоносному человеку] дана премудрость со властию и силой	— человек... как микрокосмос есть тварная София, и, как таковой, носит образ Божий — как Бог имеет Божественную Софию или мир, так и человек в самом себе ее имеет, как образ всего тварного мира — человечество, в космическом своем бытии, имеет образ тварной Софии,... — [человек] содержит тварную Софию, которая в нем ипостасируется, он есть тем самым мировая софийная ипостась — греховное состояние лишает [человека] полноты софийного бытия — [падшему человеку мир] предстоит... не как София, а лишь natura, ...стихийно хаотическая Ахамоф — София есть небесное человечество, как первообраз тварного, и, как предвечно ипостасируемая в Логосе, она есть Его предвечное Богочеловечество — в обоих природах, Божеской и человеческой,... нечто посредствующее или общее... непреложное основание... их соединения... общее начало есть софийность как мира Божественного, т.е. божественной природы Христа, так и мира тварного, т.е. Его человеческой природы — нераздельность [природ в единой ипостаси Логоса] есть... внутренне мотивированная норма

		соотношения Софии Божественной и тварной, соединенных в единстве жизни воплощенного Логоса — софийность [человеческой природы] есть то tertium comporationis, в котором отождествляется образ и Первообраз — софийность человеческой природы, нерушимая онтологически, была нарушена в своем бытии, ...и мир, будучи софиен в основании, сделался а-софиен в образе своего бытия — София тварная, как человеческая природа Христа, имеет ипостасироваться не только в Логосе, возводимая к участию в жизни Божественной, но ипостасирована и в свою собственную тварную ипостась — двум природам в единой ипостаси Христа соответствует две ипостаси, ипостасирующих и человеческую природу Его, т.е. с ипостасию Логоса и собственная, тварная, ипостась тварной Софии, именно Дева Мария — [Христос], как ипостасная София, соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество, и поэтому может именоваться Премудростью

		Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной — тварная София, которую Он ипостасирует в человечестве Своем, в самобытности своей также ипостасирована, и эта тварная ипостась тварной Софии есть Дева Мария — Пресв. Дева Мария носила в себе образ Софии, была олицетворением тварной Софии ...поэтому и плодом Ее рождения является софийный человек, Новый Адам — Богоматерь как тварная София... способна была дать образ целокупного человечества Родившемуся от Нее — чрез становящуюся Софию [происходит ософиение человека и его обожение] — человек есть тварная София, и именно благодаря софийности своей природы он может быть вместилищем Софии Божественной, которая умалилась до образа Софии тварной — Сын... совлекся Божества Своего, оставив софийную Свою славу... и сделался человеческой ипостасью — человечество имеет в себе образ Божий, как и Божественная София есть предвечное Человечество — [в Богочеловеке — Новом Адаме] восстановлена была целомудренная девственность первочеловека, в его софийности
эсхатологические		

философские		
онтологические	— абсолютное содержание абсолютной жизни, свойство всех свойств, Все как единство — «свойство свойств», в котором все они находят свое обоснование — жизнь в идеальных образах и в реальности этих образов — живая сущность, живое, духовное, хотя и без-ипостасное существо, ...живущее целостной, но вместе и дифференцированной, окачествованной жизнью	— реальность [мира], образ которой и есть основание мира — в бытии своем [мир как становящийся] — мир осуществляет свою энтелехийную цель, софийное свое творение
гносеологические	— идея всех идей — жизнь в идеальных образах и в реальности этих образов — содержание всех смыслов	— не есть лишь совокупность идеальных безжизненных образов, но организм живых умных сущностей
антропологические	— Человечество, или его принцип — не есть еще Человек	
эстетические	— идея всех идей, осуществленная как Красота, в идеальных образах красоты	
космологические		— человечество, в космическом своем бытии, имеет образ тварной Софии — не есть лишь совокупность идеальных безжизненных образов, но организм живых умных сущностей — в жизни животного мира... таинственная мудрость инстинкта есть софийская мудрость... внутренний закон, ...мудрость рода

		— природа, как падшая София, есть для человека грозная своей мощью, обольстительная своей красотой и могучая своей жизнью сила
метафизические	— абсолютное содержание абсолютной жизни, свойство всех свойств, Все как единство — Всеединство — всекачесвтенное Всеединство — по содержанию есть Все; по образу бытия есть Всеединство — Все и Всеединство — всеорганизм идей — всего о всем и во всем — Всеорганизм идей — Человечество	

мифологические		
гностические		— душа природы, живая связь мира, не принадлежа человеку, становится демонической, некоей лже- и анти- Софией, Ахамоф — чары Ахамоф, лукавство падшей Софии, всего опаснее под личиной красоты — человек... как микрокосмос есть тварная София — человечество, в космическом своем бытии, имеет образ тварной Софии — небесное человечество — [падшему человеку мир] предстоит... не как София, а лишь natura, ...стихийно хаотическая Ахамоф — природа, как падшая София, есть для человека грозная своей мощью, обольстительная своей красотой и могучая своей жизнью сила

каббалистические		

	«Утешитель», 1936	
	София Божественная	**София тварная**
богословские		
апофатические		— в творении нет ничего, что не принадлежало бы Софии кроме самого ничто — актуализирующаяся тьма, анти-София, «минус бытия»
катафатические	— София или Усия — София-Усия — Сын есть ипостасное самооткровение природы Отца, ипостасная София, самосознание или ипостасирование Божественной усии Отца — ипостасная Жизнь Божества, которая есть Любовь Бога к Себе в своей усии, как Софии, или к своему бытию — в тройственном взаимоотношении триипостасный Бог обладает Своею природой-усией и живет ею, как Софией в единосущии и единстве — Бог есть дух как Божественная София — всеидеальная или всесловесная реальность, мир Божественный в недрах троичного самооткровения — Божественная жизнь—Божество в Своем самооткровении — основание Софии тварной — Слава в явлениях Моисею — Божественная Жизнь, Божественный мир, Вечная София	— мир сотворенный положен Богом в бытии как тварный образ Божественной Софии — тогу-ва-богу, образ тварной Софии — Божественная София есть основание Софии тварной — тварная София имеет для себя основание в Софии Божественной актом творения, в котором небытие призвано к бытию через погружение его софийных начал в становление — тварный мир сотворен по образу Божественной Софии — мир в тварной софийности есть зеркало Божественного мира

		— мир сотворенный, хотя и падший, есть тварная София — Бог отдает тварному миру Свое, Божественную Софию — тварная София должна соединиться в единой жизни с Софией Божественной на основе единства ипостаси, живущей в обеих природах
троичные	— Единица в Троице есть не только Божество (София или Усия), но и триипостасный субъект, триединое Я — Отец открывается в Своей Усии-Софии чрез Сына и живет в ней Духом Святым — самооткровение природы, Усии-Софии совершается через триипостасное самооткровение и взаимоотношение и есть самооткровение Любви — отношение между Божественным духом и Духом Святым раскрывается в междуипостасных взаимоотношениях Божественных Лиц в едином Божестве или Божественной Софии — Божественная София есть духовность трииипостасного духа — Бог открывает Свою духовность в божественной Софии не только в Слове, но и в Святом Духе — Дух Божий, Он же и Дух Святой, есть Дух Истины, Дух Премудрости, Дух Отца и Сына, дух Святой Троицы — Божественная София не есть *только* Сын, как не есть она и *только* Дух Святой, но двуединство Сына и Духа	

	святого, как единое самооткровение Отца — самооткровение единого Отца — подлинное определение Божественной Софии устанавливается ее тожественным отношениям к самооткровению *Обоих*, в их диадическом самооткровении — обе ипостаси соединяются в самооткровении Отца *нераздельно и неслиянно* — небесное Богочеловечество, София в Боге, есть двуединство диадического откровения Отчей ипостаси в сыне и Святом Духе	
ипостасные	— Сын есть ипостасное самооткровение природы Отца, ипостасная София, самосознание или ипостасирование Божественной усии Отца — Божественное Сказуемое как самооткровение Божественного Подлежащего, осуществляемое как двуединство *двух* ипостасей — *София — едина, но софийных ипостасей — две*, открывающих *одно*, но *двояко* — не есть ипостась — диадическое единство откровения *двух* открывающихся ипостасей — не есть ипостась, хотя принадлежит ипостасям, предвечно ипостасирована	— человек есть ипостась тварной Софии
христологические	— Сын есть ипостасное самооткровение природы Отца, ипостасная София, самосознание или ипостасирование Божественной усии Отца	— богочеловечество в творении предполагает нераздельное и неслиянное соединение божеского и человеческого естеств или Божественной и тварной

	— Сын открывает Отца через Себя в Своей Усии-Софии и живет в ней Духом Святым — Божественная София не есть *только* Сын, как не есть она и *только* Дух Святой, но двуединство Сына и Духа святого, как единое самооткровение Отца — София есть откровение Сына и Духа Святого, нераздельное и неслиянное — основанием боговоплощения, через соединение двух природ, Софии тварной и Божественной, человеческой и Божеской, является их общая софийность — Слово, воплотившееся Духом Святым, в этом смысле являет собой Софию — Божию силу и премудрость (1 Кор 1: 24) — ипостасное соединение Софии Божественной и тварной совершается в боговоплощении Логоса — София-Богочеловечество есть откровение Логоса, явленное Духом святым, нераздельное их двуединство — тварная София, земное богочеловечество, существует по образу Отца, хотя и раскрывается в образах Богочеловека и Богоматери — боговоплощение возможно на основании соответственности обеих природ, Божественной и человеческой, их изначальной тождественности в Софии, Небесной и тварной	Софии в единой ипостаси Логоса — ипостасное соединение Софии Божественной и тварной совершается в боговоплощении Логоса — боговоплощение возможно на основании соответственности обеих природ, Божественной и человеческой, их изначальной тождественности в Софии, Небесной и тварной

пневматологические	— Отец открывается в своей Усии-Софии через Сына и живет в ней Духом Святым — Сын открывает Отца через Себя в Своей Усии-Софии и живет в ней Духом Святым — отношение между Божественным духом и Духом Святым раскрывается в междуипостасных взаимоотношениях Божественных Лиц в едином Божестве или Божественной Софии — божественная София в завершительной полноте своей запечатлевается Святым Духом — будучи вообще духовностью, он есть откровение Духа Святого — Бог открывает Свою духовность в божественной Софии не только в Слове, но и в Святом Духе — Дух Божий, Он же и Дух Святой, есть Дух Истины, Дух Премудрости, Дух Отца и Сына, дух Святой Троицы — Божественная София есть самооткровение Святой Троицы — Отца в сыне Духом Святым — Божественная София не есть *только* Сын, как не есть она и *только* Дух Святой, но двуединство Сына и Духа святого, как единое самооткровение Отца — София есть откровение Сына и Духа Святого, нераздельное и неслиянное	— в Софии тварной *непосредственное* откровение ипостасного Бога Твари, Софии Божественной — творению, есть действие Духа Святого — Святой Дух подается миру в тварной Софии, через Софию Божественную — Дух Святой умалил Себя до *становления* в откровении Своем в тварной Софии

	— Святой Дух подается миру в тварной Софии, через Софию Божественную — Слово, воплотившееся Духом Святым, в этом смысле являет собой Софию — Божию силу и премудрость (1 Кор 1: 24) — София-Богочеловечество есть откровение Логоса, явленное Духом святым, нераздельное их двуединство	
мариологические		— основанием боговоплощения, через соединение двух природ, Софии тварной и Божественной, человеческой и Божеской, является их общая софийность — тварная София, земное богочеловечество, существует по образу Отца, хотя и раскрывается в образах Богочеловека и Богоматери
экклесиологические		
ангелологические		
антропологические	— София Божественная есть предвечное Человечество, небесный первообраз тварного человечества — небесное Богочеловечество, София в Боге, есть двуединство диадического откровения Отчей ипостаси в сыне и Святом Духе — Небесное богочеловечество, София — Богочеловечество, которое в небесах есть предвечная основа мира — София-Богочеловечество есть откровение Логоса, явленное Духом святым, нераздельное их двуединство	— человек есть ипостась тварной Софии — богочеловечество в творении предполагает нераздельное и неслиянное соединение божеского и человеческого естеств или Божественной и тварной Софии в единой ипостаси Логоса — тварная София, как тварное Богочеловечество, существует по образу небесной Софии или богочеловечества, т.е. как откровение самооткровения Отчего — тварная София, земное богочеловечество, существует

	— боговоплощение возможно на основании соответственности обеих природ, Божественной и человеческой, их изначальной тождественности в Софии, Небесной и тварной	по образу Отца, хотя и раскрывается в образах Богочеловека и Богоматери — боговоплощение возможно на основании соответственности обеих природ, Божественной и человеческой, их изначальной тождественности в Софии, Небесной и тварной
эсхатологические		

философские		
онтологические	— объективный принцип божественного бытия	
гносеологические		
антропологические		
эстетические		— реальность, жизнь, красота и слава
космологические		— мир
метафизические		
платонические		

мифологические		
гностические		— *стихийность*, «шевелящийся хаос», Ахамоф, темный лик Софии — в самобытности своей слово мира, душа мира, мир словесный и живой — трагедия красоты есть трагедия падшей Софии
каббалистические		

	«Невеста Агнца», 1945
София Божественная и тварная	
богословские	
апофатические	— собственная жизнь Божества в себе — Божество Бога — Божество в отношении к Богу — Божественный мир, Божество в Боге — Божественная жизнь, излившаяся в ничто — Божество, София

катафатические	— София тварная есть явление и отражение Софии Небесной — Самооткровение и откровение личного триипостасного Бога — Божество Бога — Божество в отношении к Богу — двуединое самооткровение Отца в Сыне и Духе Святом — Бог в творении творит нечто новое — тварную Софию — самооткровение в Боге и в тварном мире, София Божественная и тварная — Божественный мир, Божество в Боге — Полнота Божественного бытия — Божественный мир, живая сущность в Боге — исчерпывающее самооткровение в Боге, полнота Божества — связь любви между Истиной и Красотой — единая Божественная София — Начало в Боге — самооткровение Божества в Его Жизни — природа Божия — творческое самополагание божества — Божественная природа — София — София Божественная и тварная, тождественная и различная — творение мира как софийное самоположение Божие — самодовлеющий Божественный мир — София в Боге — собственная природа Бога — жизнь Божия — Божественная и тварная София как усия и творение — «в Начале» (в Софии Божественной) Бог сотворил Небо и Землю — начало вечности Божией — собственная жизнь Божия — София тварная есть кенозис Софии Божественной — София Божественная и тварная — не две, но одна — сама есть Бог, Его присносущная сила и Божество — несотворенная Божественная сущность — мир как тварная София, тварно-нетварный — Божественная сила — единое Божие творение — мир, реальный реальностью Божества — мир есть тварная София — самооткровение Божие и слава

	— природа Божества — промысел Божий в природном мире — связь образа и Первообраза — живое и пребывающее самооткровение Бога в творении
троичные	— Самооткровение о откровение личного триипостасного Бога — двуединое самооткровение Отца в Сыне и Духе Святом — единосущие и единософийность — единосущие природы в Боге как Божественная София, Истина в Красоте — предмет любви Божественных ипостасей — кенотическое самополагание трех ипостасей — Святая Троица в Своей природе — Софии — природная жизнь Триипостасного Бога — София живет в Святой Троице — Божественная София извечно ипостасирована Святой Троицей
ипостасные	— София неипостасна, не есть «четвертая ипостась» — не ипостась, но ипостасность — Бог есть София как Божество, но София или Божество не есть ипостасный Бог — Божественная София извечно ипостасирована Святой Троицей — все софийное ипостасно, а ипостасное софийно
христологические	— двуединое самооткровение Отца в Сыне и Духе Святом
пневматологические	— двуединое самооткровение Отца в Сыне и Духе Святом
мариологические	
экклесиологические	— «тело Божие» — Церковь есть сама Божественная София — Церковь есть жизнь Божия, самооткровение Божие, Божественная София — Тело Христово — Церковь есть София Божественная и тварная в своем соединении — в Церкви осуществилось отождествление Софии Божественной и тварной
ангелологические	— ангел-хранитель твари
антропологические	— «небесный человек», человечество в Боге — небесное человечество
эсхатологические	— парусия

философские	
онтологические	— идеально-реальная жизнь Божия — сила реальности — любовь — самая основа мира — сущность тварного мира — жизнь мира — мир, самобытный в тварной Софии — субстанция тварности — мир, реальный реальностью Божества — онтологическое целомудрие, мудрость целого — абсолютная основа мира — небо и земля, вечная основа и эмпирическое существование — софийное содержание творения — род для каждого бытия есть его софийный первообраз — природа Божества — Премудрость Божия, положительное начало мира, созданного из ничего — реальность мира — основа творения
гносеологические	— идеально-реальная жизнь Божия — все, что может быть мыслимо — сверхтварная мудрость — высота и ясность самопознания
антропологические	— Адам, нетварно-тварное божественно-космическое существо — творчество и самотворчество человека — человек есть тварная София в полноте образа Божия в твари — человек содержит в себе тварную Софию, есть тварно-софийная ипостась — полнота существования человека
эстетические	— Истина в Красоте — божественный инстинкт тварного бытия — творчество и самотворчество человека — связь образа и Первообраза — природная красота творения
космологические	— космический альтруизм — слепая стихия, природный хаос — вселенная, носящая в себе «всё» — небесный лик мирового бытия — связующая космическая связь

	— потенция всего, «земля» — «всё» во Вселенной — мир, реальный реальностью Божества — становящееся бытие — *все*объемлющее вселенское бытие — мир есть тварная София — *становящаяся вечность* — тварное многоединство — единящая сила, космоургическая потенция — Адам, нетварно-тварное божественно-космическое существо — небо и земля, вечная основа и эмпирическое существование — положительное начало мира, созданного из ничего — слепая стихия, природный хаос — связь образа и Первообраза — «Земля», т.е. тварная София
метафизические	— Богочеловечство — все — все во всем и единство во множестве — многоединство и всеединство, связь всего со всем — софийное Всё — любовь как всеединство — организм любви — вселенная, носящая в себе «всё» — душа тварного мира — полнота тварного бытия — «всё» во Вселенной — единая душа мира — единое Божие творение — *все*объемлющее вселенское бытие — тварное многоединство — жизнь мира — жизнь творения
платонические	— [платоновские] идеи... есть софийная фотосфера над миром, вечная божественная София, Божество без Бога; София тварная есть те же идеи, погруженные в ничто, в становление — у Платона мы имеем лишь Софию, Божество без Бога — учение Платона об идеях заключается в отделенности Софии Божественной от Софии тварной — душа тварного мира — единая душа мира — «Земля», платоновский μή ὄν

	— душа мира есть тварная София — душа мира и его энтелехия, целепричина — душа мира — демиург творит мир, взирая на идеи, Божественную Софию — тварное посредство (μεταξύ) между Творцом и творением

мифологические	— первоматерь твари
гностические	— плерома — брачная сизигия
каббалистические	

Приложение II

С.Н. Дурылин и Н.А. Римский-Корсаков: музыкально-философский контрапункт*

Контрапункт (от лат. punctum contra punctum — букв. точка против точки) — в музыке: вид многоголосия, в котором все голоса являются равноправными.

Четверть века назад в журнале «Советская музыка» была напечатана статья М.П. Рахмановой «К былой полемике вокруг “Китежа”. “Китеж” и “Парсифаль”»[1]. Эта работа, сопоставлявшая вершинные произведения русской и немецкой оперных школ XIX века, начиналась фразой: «Подобная постановка проблемы — не нова и не оригинальна». Указывалось, что она возникла стихийно в первых же откликах на премьеру новой оперы Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» в Мариинском театре (1907) и носила открыто полемический характер[2]. Позднее, продолжал исследователь, острота данной темы угасла, однако и в настоящее время вопрос о вагнеровских влияниях в творчестве Римского-Корсакова поднимается всеми серьезными исследователями и не может быть разрешен однозначно и окончательно[3]. Главное же «сверхмузыкальное» родство обеих опер состоит в самой идее «небесного града» и ведущего к нему духовного пути.

Что касается отзывов на премьеру[4], то их анализ приводил к выводу, что несмотря на благожелательный тон, на обильную хвалу опере и ее со-

* Статья впервые опубликована в сб. «С. Н. Дурылин и его время. Кн. 1: Исследования» (Сост. и ред. А. Резниченко. М., 2010). В настоящем издании текст печатается с исправлениями. Благодарю А.А. Филиппова за содержательные и глубокие консультации музыковедческого характера.

[1] *Рахманова М.П.* К былой полемике вокруг «Китежа»: «Китеж» и «Парсифаль» // Советская музыка. 1984. № 10. С. 82–90.

[2] Замечу, что подобные вагнеровско-корсаковские параллели могли возникать и раньше. Так, например, биограф и друг композитора В.В. Ястребцев называет оперу «Сказка о царе Салтане» «русский “Зигфрид”» (см. : Римский-Корсаков Н. А. Воспоминания В.В. Ястребцева : В 2 т. Т. 2. Л., 1960. С. 97).

[3] *Рахманова М.П.* К былой полемике вокруг «Китежа»... С. 82.

[4] Напечатанных не только в таких «цеховых» изданиях, как «Русская музыкальная газета», но и в журнале символистов «Золотое Руно», антидекадентском «Театре и искусстве», газетах «Речь», «Русские Ведомостях», «Голос Москвы» и др.

здателю, содержание большинства рецензий «очень часто пропитывалось всяческими “но”». Критики хвалили изумительное мастерство композитора, достигнутое им в изложении чудес, невероятную прозрачность и «стильность» его музыкального языка — и при этом отмечали «намеренную неподвижность», однообразие, бесстрастие, бездействие музыкально-драматургического развития. В целом же замечания сводились к упрекам в «слабости в передаче мистического ужаса» или «мистического восторга», отсутствию «пламенеющего мистицизма вагнеровского типа» и т.д.[1]

М.П. Рахманова с сожалением констатирует: «“Китеж” — живое воплощение мечтаний и устремлений влиятельной части художественной интеллигенции той поры — не был услышан ею, не был оценен. И Вагнер, и Скрябин оказались ближе и понятнее. Корифеи русского “Серебряного века” почти не заметили “Китежа”. Чудесные художники, писавшие декорации для премьеры, в опере не разобрались»[2].

Кульминацией же противопоставления «заклинателя стихии музыки» Вагнера и Римского-Корсакова — создателя «привычного в области прекрасного», стал, продолжает М.П. Рахманова, очерк «Вагнер и Россия» Сергея Дурылина — «представителя молодого поколения художественно-театральной критики, человека образованного и одаренного, корреспондента Андрея Белого и Михаила Нестерова».

---

[1] *Рахманова М.П.* К былой полемике вокруг «Китежа»... С. 85. Ср. с письмом Римского-Корсакова автору либретто В.И. Бельскому: «Вы предъявляете к ней (опере. — *Н.В.*) непреодолимые по трудности требования. Например, не угодно ли сделать задыхающийся от избытка восторг в последней картине? Я в конце концов, вероятно, и сочиню недурную музыку, а задыхающийся от избытка восторг пусть кто-нибудь другой в чем-нибудь другом сочинит <...> Ведь это легко сказать: музыка, исторгающая у слушателя слезы или повергающая его в мистический ужас <...> Слезы у слушателя — это его слабонервность, а мистический ужас — дело напускное» (см. : Из переписки Н.А. Римского-Корсакова с В.И. Бельским // «Советская музыка». 1976. № 2, 3. Цит. по : *Рахманова М.П.* К былой полемике вокруг «Китежа»... С. 88).

[2] *Рахманова М.П.* К былой полемике вокруг «Китежа»... С. 85. Ср.: «Большому и заслуженному успеху “Китежа” много способствовало декоративное оформление, выполненное по эскизам Коровина, А. Васнецова и Клодта. Сохраняющиеся в Театральном музее им. Бахрушина эскизы А. Васнецова к “Китежу” очень ярко характеризуют реалистический подход художника к опере, в частности его умение поэтично передать через отражение в воде исчезнувший город с его башнями, церквами и узорными хоромами, показать замечательный северный пейзаж, воссоздать исторически верные и точные костюмы» (*Гиляровская Н.В.* Римский-Корсаков и художники: Материалы к сценической истории опер Римского-Корсакова // Н.А. Римский-Корсаков. Исследования. Материалы. Письма : В 2 т. М., 1954. Т. 2. С. 292).

Небольшая работа С.Н. Дурылина «Вагнер и Россия. О будущих путях искусства» вышла в 1913 году (через пять лет после смерти Римского-Корсакова) в издательстве «Мусагет». Она вполне отражала музыкально-художественные предпочтения широкого круга интеллигенции. С.Н. Дурылин, посылая свою брошюру Андрею Белому, писал: «Моя книжка о Вагнере и России в ее внутреннем устремлении есть устремление к Вам, к Вашему искусству — и через Вас к России»[1]. Книга вызвала сочувствие не только в символистской среде. Сохранился отзыв, полученный Дурылиным от С.Н. Булгакова: «Еще раз спасибо Вам за очерк о Вагнере. Я прочел его не отрываясь и немедленно и вполне сочувствую основной идее и основной тенденции его: и тому, что в Вагнере Вы подчеркиваете мифотворчество и тем сближаете его с Россией, и тому, что провозглашаете примат мифа <...> В явлении Вагнера мифотворчество есть ступень к теургии, каковой является по своему замыслу “музыкальная драма”, и здесь он, действительно оказывается в одном лике с Вл. Соловьевым и его теперешними продолжателями»[2].

Значительную часть своего очерка Дурылин посвятил сопоставлению Вагнера и Римского-Корсакова. Полагаю, что оценки, данные здесь русскому композитору, заслуживают того, чтобы привести их с возможной полнотой. «В творчестве Римского-Корсакова, — пишет Дурылин, — было только *частичное и случайное совпадение* его художнического устремления с языческой струей русского народного мифотворчества; это *совпадение* дало “Снегурочку” и “Садко”, но в дальнейшем всегда *лишенное подлинных мифопитающих основ*, оно давало *лишь блестящую стилизацию* <...> Впоследствии у Римского-Корсакова было и другое, *вторичное совпадение* его художнического устремления с второй, христианской, стихией русского мифотворчества — и опять *лишь совпадение* — в “Сказании о невидимом Граде Китеже” <...> К “Китежу” Римский-Корсаков подходил *только мастерством*, приобретенным к старости, Римский-Корсаков

[1] Цит. по : *Рахманова М.П.* К былой полемике вокруг «Китежа»... С. 86.

[2] *Булгаков С.Н.* Письма С.Н. Дурылину // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 161. Н.А. Бердяев еще раньше прямо сопоставил Вагнера и Владимира Соловьева. В статье 1910 г., говоря о связи европейской культуры с христианской мистикой и символикой, он писал: «Мечта о великой культуре, о всенародной органической культуре... С этим связана и мечта о синтетическом всенародном искусстве, мечта Вагнера, Малларме, Рескина, Вл. Словьева, Вяч. Иванова». (*Бердяев Николай.* Утонченная фиваида // *Бердяев Николай.* Философия творчества, культуры и искусства : В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 363). Позже Бердяев говорил, что «Р. Вагнер построил органическое учение о культуре, очень близкое славянофильству» (*Бердяев Н.А.* Ортодоксия и человечность // Н.А. Бердяев о русской философии : В 2 т. Т. 2 (2). М., 1991. С. 210).

есть искусный — *и в своем искусстве приемлемый* — звездочет-хитродей, материалом замысловатых своих хитродейств избирающий нужное ему количество водной стихии, нисколько не страшное, — музыки, но тем важней для нас "Китеж" Корсакова, как *симптом* <...> Пусть он *только блестящий фольклорист* в музыке, но самый этот музыкальный фольклоризм, исчерпав себя до конца в языческой стихии народного творчества, логически пришел к христианской. В творчестве Римского-Корсакова Китеж — эпизод, но этот эпизод был внутренне неизбежен <...> Всю жизнь придумывал звездочет хитрые музыкальные кудесничества и сладкие действа, четырнадцать раз являлся в своих операх под разными масками и мантиями, но вот в одной, предпоследней, *против воли своей*, заговорил об ином и, — *как ни мало сказал*, — сказал *все-таки* так, как никто до него не говорил в русской сценической музыке <...> Непривычным языком, глухо, *поневоле*, — как пророчество ветхозаветного Валаама, против воли благословившего то, чему не желал благословения, — слово о святом в грешном русском лицедействе произнесено, — и нужно нам ждать, чтоб *не косноязычный Валаам*, *против воли* произнесший его, но истинный пророк, для него, ради него и во имя его пришедший, произнес его, не коснея языком, но во исполнение повеления — "Глаголом жги сердца людей"... »[1] (курсив всюду мой. — *Н.В.*)

Оставляю за рамками статьи те восторженные оценки, которые раздаются здесь Вагнеру, единственному, — по словам Дурылина, — делателю (ποιητής) современного искусства[2]. Удивляет даже не тот снисходительный тон, с которым молодой критик говорит о русском композиторе. Странно совсем другое противопоставление. Итак, «рожденного Китежем художника» в России пока нет. «Звездочет-хитродей»[3] Римский-Корса-

[1] *Дурылин Сергей*. Рихард Вагнер и Россия: О Вагнере и будущих путях искусства. М. : Мусагет, 1913. С. 25, 61, 63, 64.

[2] См. : Там же. С. 6.

[3] В отождествлении Римского-Корсакова с этим персонажем его последней оперы Дурылин верно схватывает такое творческое качество композитора, как *власть* над музыкальной стихией. Ср. со следующим сообщением Ястребцева (29 августа 1907 г.): «На мое замечание, что он, судя по "Петушку", властелин гармонии, Николай Андреевич ответил шутя: " <...> композитор должен крепко держать во власти свое звуковое войско, иначе оно его одолеет"» (Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 427). Однако сближение именно с этим и подобными образами не обязательно должно быть единственным. Сам Римский-Корсаков свое alter ego видел, скорее, совсем в другом своем персонаже — царе Берендее. 20 января 1902 г. Ястребцев пишет: «Сегодня Николай Андреевич подписал свой портрет (гелиогравюру с картины Серова), для чего были взяты слова из "Снегурочки": "В сердцах людей заметил я остуду... исчезло в них служенье красоте"» (Там же. С. 232).

ков — этот «косноязычный Валаам» (и при этом ведь, удивительное дело, «искусный»!), «против воли» создавший «Китеж», — в своей «художнической, узко понятой, но неизбежной потребности» лишь случайно «совпал» «с потребностью уже не звездочетской, а самой насущной». И все же, почти с религиозным энтузиазмом восклицает Дурылин, есть у нас пусть еще не «истинный пророк», но первый вестник из Невидимого Града! Кто же он? «Говорю об Александре Добролюбове»[1].

Об этом ныне известном лишь специалистам «делателе» Дурылин пишет: «Стихи Добролюбова — не стихи... что же его книга? Первый, еще едва слышимый, но уже благовествующий лепет человека и художника, слышавших Китежский вечный звон»[2].

В самом деле, в Заволжье, в паломничество «к стенам невидимого града» Китежа ездили Гиппиус, Городецкий, Горький, Короленко, Пришвин, А. Васнецов (это только самые известные имена). Сам Дурылин бывал там не раз и по своим впечатлениям написал несколько очерков. Здесь ищущие «того правосознания, той социологии, той экономики и общественности»[3], а главное — «того глубинного опыта народной души о Церкви», который «закристаллизован в народном сказании о невидимом граде Китеже»[4], вместе со всей Русью бродячей, «молились, истово кланяясь в пояс, на незримые храмы невидимого Китежа»[5], слушали китежский звон, «смотрели при первых солнечных лучах в озеро: не отразятся ли там золотые восьмиконечные кресты невидимого града Китежа?»[6]... Дурылин, в очерке «Церковь невидимого града» поставив задачу «уяснить смысл сказания на основе народно-религиозного опыта о Церкви»[7], говорит: Китеж — это народная молитва к Церкви Невидимой, в которой ищут исцеления Церкви видимой[8]. Китеж — это «совершенная Церковь земная», и ей, как «Мировой Душе и Душе всего человечества <...> — Со-

---

[1] *Дурылин Сергей*. Рихард Вагнер и Россия. С. 57. Александр Михайлович Добролюбов (1876—1945(?)) — поэт-символист, с 1898 г. — странник и религиозный проповедник. Основатель секты «добровольцев» в Поволжье и Оренбургской области. Выступал в роли пророка и совершителя «литургических» обрядов, за что подвергался преследованиям со стороны государства.

[2] Там же.

[3] *Дурылин С.Н.* Церковь невидимого града // Дурылин С.Н. Русь прикровенная. М., 2000. С. 74.

[4] Там же. С. 81.

[5] Там же. С. 127.

[6] Там же. С. 135.

[7] Там же. С. 82.

[8] См. : Там же. С. 123.

фии, невесте Христовой, поклоняется доселе русский народ, ее чтит он в невидимом Граде Китеже и в видимой церкви»[1].

Однако из всего написанного на китежскую тему только шедевр Римского-Корсакова пережил свою эпоху, и нашим современникам легенда о Китеже известна главным образом благодаря композитору и его либреттисту В.И. Бельскому. Между тем, несмотря на обилие послепремьерных отзывов, широкого резонанса за пределами музыкально-критического цеха и близкой композитору среды опера не получила. Так, например, М.М. Пришвин в книге «У стен града невидимого (Светлое озеро)» писал: «Последняя причина моего путешествия в страну раскольников и сектантов — слышанные мною диспуты на религиозно-философских собраниях в Петербурге»[2]. На пути к озеру Светлояр писатель читает Китежскую

[1] *Дурылин С.Н.* Русь прикровенная. С. 125—126.

[2] Два предыдущих путешествия Пришвина проходили по Олонецкому краю, Заонежью и Беломорью. В тех же местах немного позже путешествовал и С.Н. Дурылин, совершивший с археологическими экспедициями ряд поездок на север: Архангельск — Соловки — Кандалакша — Лапландия в 1911 г. и Олонецкий край в 1914-м. Между двумя этими путешествиями, в 1912 г., Дурылин побывал на озере Светлояр. Однако интерес к Северу и старообрядческому Заволжью возник в русской культуре намного раньше этих «хождений» интеллигенции начала XX в. в поисках «подлинной», «прикровенной» Руси. Напомню, что первую фольклорную экспедицию в Новгород Великий в поисках древнего былинного эпоса в 1834 г. предпринял Петр Киреевский. Былин Киреевский в Новгороде не обнаружил — но, воодушевленный видом новгородского Софийского собора, назвал его самым прекрасным зданием в России, тем самым обратив внимание современников на образ и тему Софии Премудрости. В поисках древнего эпического наследия Киреевский был на верном пути. Исследователи следующего поколения (Рыбников, Гильфердинг и др.) отправились дальше на Север, в земли Обонежской пятины древнего Новгорода, и там — в Олонецком крае, на Кенозере, на Онеге — они и нашли искомое, тогда еще живую традицию и даже цветущую. Строки из «Сборника Кирши Данилова» (широко известные благодаря Римскому-Корсакову),

Высота ли, высота поднебесная,
Глубота, глубота океан-море,
Широко раздолье по всей земли... —

зазвучали в своем суровом северном изводе, —

Мхи были, болота в Поморской стороне,
А голые щелья в Беле-озере,
А тая эта зябель в подсеверной стране...
А толсты становицы в Каргополе...

Надо отметить, что либретто «Китежа» В.И. Бельский создавал, в том числе, на основе приложения П.А. Бессонова к 4-му изданию «Собрания русских песен» П.В Киреевского.

летопись — «книжечку в темном переплете, с писанными киноварью заставками, с черными большими славянскими буквами». «Чудесная легенда, — продолжает Пришвин, — но, как все северное, больная и тревожная, словно белые ночи. Припоминается мне, что есть *какая-то опера* о граде Китеже и девице Февронии. Откуда, думаю, взял либреттист эту девицу?» (курсив мой. — *Н.В.*)[1]. Вот так — «какая-то»! И это сказано здесь, на берегу озера Светлояр, у тех самых — невидимых, но таких близких стен. Пришвин путешествовал по Заволжью и на озеро «под Иванову ночь» *в июне 1908 года* — две недели (!) спустя после смерти автора той самой оперы.

* * *

Между тем в «ближнем кругу» Римского-Корсакова опера оценивалась совсем иначе. Биограф и почитатель композитора В.В. Ястребцев, прослушав «Сказание» в клавирном исполнении в январе 1905 года, писал с нарастающим восторгом: «Какая неподражаемая поэзия, какая чистота, какой неизреченный свет!»[2] И далее, на следующий день: «Меня всецело охватил Ваш, полный света и поэзии <...> бесконечно идеалистический, неслыханный “Китеж”. Воистину Вами “природы постигнута тайна и найден бессмертный дар”»[3]. Он же передает слова философа И.И. Лапшина, друга семьи Римских-Корсаковых: «В этом великом произведении Николай Андреевич “не землю захотел поднять на небо, а само небо свести на землю”, и “это ему удалось в высшей степени!”» Наконец, 27 февраля 1905 года Ястребцев со слезами пишет: «Вы создали величайшее оперное чудо — “Китеж-град”, и захотелось мне вдруг встать перед Вами на колени. Не сердитесь на меня за этот сердечный порыв, памятуя, что сегодня “прощеное” воскресенье. <...> Мне захотелось только хотя

[1] *Пришвин М.М.* У стен града невидимого: Светлое озеро // Пришвин М.М. Собр. соч. : В 8 т. Т. 1. С. 432. Кстати сказать, мысль Бельского соединить китежский сюжет с девой Февронией объясняется просто. К Светлояр-озеру народ собирается в ночь на 23 июня ст. стиля — под празднование Владимирской иконы Божией Матери. Следующие ночь и день 23—24 — память Иоанна Предтечи, в «народной религии» — Иван-Купала. 25-го же июня старого стиля Православная Церковь празднует память преподобномученицы девы Февронии (ок. 304 г.), а также благоверных князя Петра, в иночестве Давида, и княгини Февронии, в иночестве Евфросинии, Муромских чудотворцев (1228). Эту связь осознавал и Римский-Корсаков: «Ястребцев нашел возможность сблизить сюжет Китежа с купальским культом, так как св. Февронию празднуют 25 июня, т.е. на другой день после Ивана Купала. Основательно и неоспоримо. Я, впрочем, ему помог, описав, что происходит на берегу Светлого Яра; это ли не купальский культ! Кажется, вне сомнения» (Н.А. Римский-Корсаков. Жизнь и творчество. Вып. 5. М.; Л., 1946. С. 96).

[2] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 322.

[3] Там же. С. 323.

приблизительно словами выразить то, что я в глубине своей продумал и перечувствовал под влиянием Вашего великого вдохновенного "евангелия"... позвольте же мне из архиереев и патриархов русской музыки произвести Вас в "композитора-евангелиста"»[1].

Известен и отзыв критика Е. Петровского, определившего жанр «Китежа» как «литургической оперы», — т.е. оперы, которая дерзает «на прекрасную условность, на стройную и ладную оформленность <...> на символизм, может быть, близкий к символизму церковных служб, хотя и примененный к иному содержанию»[2].

Однако ни символисты и круг близких им деятелей, считавшие своим духовным долгом паломничества в Байройт на постановки «Парсифаля», ни мыслители и поэты, постоянно упоминавшие Вагнера и Скрябина в своих теоретических сочинениях и посвящавшие им статьи и главы книг, — те, кто видел в Вагнере, с его «софиургийной тревогой»[3], с преображающей мир Gesammtkunstwerk, своего предтечу, а в Скрябине — современного им гения, в своем «прорыве в запредельное» заговорившего уже «не языком индивидуальной воли, но хоровым звучанием вздымаемого им из глуби соборного множества»[4], — словом, никто из них ни разу не упомянул о Римском-Корсакове и его «Китеже».

Композитор, однако, предчувствовал такой поворот. К январю 1905 года относится запись Ястребцева: «...беседовали <...> о том, что сюжет "Китежа" никогда публикой не будет понят»[5]. Это замечание повторяет запись, сделанную через целый год (11 января 1906 г.): «...много и подробно говорили о "Китеже", о том, что эта опера, в сущности, не для публики»[6].

Почему же русская интеллигенция в лице своей наиболее влиятельной, «диктующей моду» части не услышала китежских колоколов — не потусторонних колоколов чаемой «Невидимой Церкви», мистериально преображенного «Нового Града», а тех, что звучат в финале оперы, тематически и оркестрово представляя собой почти прямое заимствование колоколов Монсальвата из «Парсифаля» Вагнера?

Ответ на первый взгляд ясен. Римский-Корсаков не был близок кругу петербургских символистов, — хотя и имел знакомых, входивших в этот

[1] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 331.

[2] Письмо Петровского к Римскому-Корсакову от 20 апреля 1905 года. Цит. по : Там же. С. 561.

[3] Выражение С.Н. Булгакова.

[4] *Иванов Вячеслав.* Скрябин и дух революции // Иванов Вячеслав. Родное и вселенское. М., 1994. С. 386.

[5] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 324.

[6] Там же. С. 372.

круг, не участвовал ни в каких религиозно-философских собраниях и обществах, — хотя и не был совсем чужд философии, не слишком интересовался обсуждавшимися там идеями, — поскольку был, как считал о себе сам, нерелигиозен. Однако нельзя сказать, что его совсем никуда не звали. В.В. Ястребцев в записи от 21 февраля 1908 года сообщает любопытный эпизод: «Николай Андреевич рассказал о том, что недавно заходил к нему какой-то ужасно красноречивый студент и предлагал вступить не то почетным членом, не то членом-учредителем в какое-то новообразующееся, крайне широкое по своим задачам, художественно-философское общество. Причем так и сыпал цитатами из разных мыслителей, философов и поэтов. “Я отказался, — сказал Римский-Корсаков, — ссылаясь на то, во-первых, что я уже человек пожилой, почти старый и, во-вторых, что (по всей вероятности) для них я окажусь просто недостаточно философски образованным. Впрочем, я обещал им, если их общество окончательно организуется, вступить к ним в действительные члены. А студент все говорил и говорил: самые ученые, чисто философские термины так и не переставали уснащать его речь. По временам казалось, что он уже не говорит, а мысленно читает по какой-то невидимой для собеседника книге какую-то блестящую передовицу, не то Александра Блока, не то одного из его “присных”. Господи, есть же на свете такие борзословы!” И он рассмеялся»[1].

Человек другого поколения, с иным мировоззрением и эстетическими принципами, хотя и говорящий на вполне современном и порой даже «декадентском»[2] музыкальном языке, но все же всецело представитель старой, «отцовско-профессорской» культуры, он их не слышал, так же как и они его... Ему, художнику кристально-прозрачного миропонимания, идея «теургического» искусства была абсолютно чужда. Так же как чужд был «грязный и неряшливый» язык новой музыки, — и он совсем не стеснялся в высказываниях вроде следующего: «не понимаю, что может быть за удовольствие сочинять музыку на стихи вроде: “Звоны, стоны, перезвоны” Сергея Городецкого[3]. Для меня вся эта современная декадентс-

[1] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 477—478. О каком обществе идет речь, пока выяснить не удалось. Позже в Петербургское религиозно-философское общество входили сын Римского-Корсакова Андрей и философ-неокантианец И.И. Лапшин, друг семьи Римских-Корсаковых.

[2] Имеется бесконечное количество отзывов (в том числе и собственных Римского-Корсакова) о «декадентстве» «Кащея», «Петушка», «Царя Салтана» и даже «Садко».

[3] Речь идет об Игоре Стравинском и его сочинении «Две песни на стихи С. Городецкого. Весна (монастырская), Росянка (хлыстовская)» (1907—1908). Стравинский был учеником Римского-Корсакова.

ко-импрессионистская лирика с ее убогим, тощим идейным содержанием и ее фальшиво народным русским языком полна “мглы и тумана”»[1].

Художественное кредо композитора замечательно выражено в его письме к любимому ученику А.К. Глазунову: «Вообще “Нет правды на земле”. Хотя это тоже неправда, ибо правда на земле существует, но только в науке и в искусстве. Наука — не для нас с вами, а искусство по нашей части. Дорогой! Вернитесь к чистому искусству; только в нем вы обретете правду и сами будете поступать по правде, т.е. без ошибок и недоразумений»[2].

Все это конечно же так. И все же мне хотелось бы, отнюдь не дерзая углубляться в полифонию темы «незримого Града» в русской интеллектуальной и народной культуре, равно как и в музыковедческий разбор драматургии, стилистики, музыкально-символического языка предпоследней оперы Римского-Корсакова, добавить к уже такой не новой теме «русского “Парсифаля”» несколько штрихов. Думаю, «китежская» мистерия еще не завершена. Слишком уж неразрывно и глубоко спаяна ее тема с константами русского духа, слишком беспощадно отражается в сложных ходах истории, слишком настойчиво звучит в невероятном сплетении голосов и подголосков текучего контрапункта культуры.

Воспользуюсь словом Дурылина — речь отчасти пойдет именно о *симптомах*, поскольку говорить мы будем не о музыке, а об экзистенциально-философском контексте творчества завершителя классического периода в истории русской оперы.

* * *

Жизнь и творчество Николая Андреевича Римского-Корсакова превосходно документированы. Его «Летопись моей музыкальной жизни» с момента выхода переиздавалась примерно раз в десять лет и является хрестоматийным источником. Доступны и давно разнесены на десятки цитат воспоминания В.В. Ястребцова, в течение многих лет чуть не ежедневно записывавшего за композитором каждое слово. Опубликована переписка Римского-Корсакова с либреттистом «Китежа» В.И. Бельским, с критиком Е. Петровским и др. Однако весьма часто именно такие общеизвестные источники содержат сюжеты, на которых исследователи редко задерживают свое внимание. Но перед тем как перейти к размышлению над некоторыми эпизодами творческой биографии Римского-Корсакова — несколько замечаний на тему «Вагнер и Россия».

---

[1] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 454.

[2] Цит. по: *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. М., 1980. С. 323.

Прежде чем творчество Рихарда Вагнера стало вызывать острый интерес поэтов, теоретиков искусства и философов, оно уже давно было предметом несколько раздраженного внимания и порой весьма тенденциозной критики в кругах русской музыкальной общественности. Первым оценил Вагнера кн. В.Ф. Одоевский. В 1863 году он посетил три выступления Вагнера-дирижера в Москве и отметил «глубину и своебытность мыслей <...> первого музыканта нашего времени»[1].

Не исключено, что сам Вагнер в начале своего творческого пути испытал некоторое влияние одного русского мыслителя. Известно его внимание к идеям Михаила Бакунина, с которым Вагнер встретился в Дрездене 1848 году. Одним из эпизодов их знакомства стало тайное присутствие скрывающегося от немецкой полиции Бакунина на репетиции бетховенской Девятой симфонии. После прослушивания Бакунин, ожидающий революционного преображения мира, сказал Вагнеру, что из всех созданий человечества, предназначенных неминуемой гибели в очищающем огне революции, исключение надо сделать лишь для этой партитуры и с риском для жизни вынести ее из вселенского пожара... Как известно, дело не ограничилось разговорами — и вновь Вагнер и Бакунин встретились на дрезденских баррикадах во время Саксонского восстания в мае 1849 года[2].

Что касается музыкальной среды, то в эпоху В.В. Стасова и торжества идеологии «кучкизма» участники, по выражению Римского-Корсакова, «партийной полемики в полном ходе», осмеивая «кисло-сладкого мещанского Мендельсона, сухого детского Моцарта и т.д. в этом роде» и превознося сочинения композиторов «Могучей кучки», попутно бранили и поносили «бездарного Вагнера»[3]. Голос композитора и критика А.Н. Серова, одинаково боготворившего Вагнера и Глинку, звучал в этом общем хоре как резкий диссонанс. Лишь постепенно явная ангажированность сменилась более взвешенным отношением, некоторые достоинства за Вагнером признал даже его крупнейший антипод Мусоргский. Известна оценка Вагнера Чайковским — «гений, следовавший по ложному пути». Чайковский присутствовал на первой постановке «Кольца» в 1876 году в

[1] *Одоевский В.Ф.* Музыкально-литературное наследие. М., 1956. С. 255.

[2] В статье, посвященной 30-летию со дня смерти Бакунина, Александр Блок в 1906 г. писал: «Займем огня у Бакунина! Только в огне расплавится скорбь, только молнией разрешится буря: Воздух полон, чреват бурями! <...> Страсть к разрушению есть вместе и творческая страсть!» (*Блок А.А.* Собр. соч. : В 6 т. Т. V. М., 1971. С. 27). У Дурылина в первом же абзаце очерка «Церковь невидимого града. Сказание о граде-Китеже» упоминается «анархист Михаил Бакунин».

[3] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 85.

Байройте и написал об этом событии цикл статей, публиковавшихся в газете «Русские ведомости».

Впечатления Чайковского от тетралогии остались двойственными: «благоговейное удивление» от поразительных красот и совершенства вагнеровской оркестровой техники сочетались с утомлением и «сомнениями в вагнеровском взгляде на оперу»[1]. Однако важно то, что если до сих пор все споры и неприятия касались лишь чисто музыкальных сторон вагнеровских оперных принципов — системы лейтмотивов, симфонизма, принципов организации вокальных партий и т.д., — то Чайковский первым понял всю важность вагнеровской метафизики. Свое интервью газете «Морнинг Дженерал», данное в 1891 году (незадолго до смерти), Чайковский закончил примечательными словами: «...преданно склоняясь перед пророком, я не исповедую религии, которую он создал».

Но именно 1890-е годы в России отношение к Вагнеру начало сдвигаться в противоположную сторону[2]. Важным этапом стала первая постановка «Кольца Нибелунгов» в Мариинском театре в сезоне 1888/89 года. С этого времени принципы вагнеровской оркестровки начинают входить в музыкальный язык русских композиторов, и в первую очередь Римского-Корсакова[3]. Но лишь в конце 1890-х «вагнеризм пустил корни в петербургскую публику»[4] — началось распространение в России вагнеровских философско-эстетических взглядов[5].

Однако еще прежде — возможно, как *художественный симптом* распространения в недалеком будущем различного рода идей и теорий о синтезе искусств — в сезон 1869/70 года у директора императорских театров С.А. Гедеонова возник замысел поставить «произведение, соединяющее в себе балет, оперу и феерию», написать которое должна была группа авторов. Затея этого своего рода «Gesammtkunstwerk» постепенно заглохла, фрагменты сочиненной музыки разошлись по другим произведениям. Однако Римскому-Корсакову суждено было вернуться к этому

---

[1] *Чайковский П.И.* Музыкально-критические статьи. М., 1986. С. 284.

[2] Сам В.В. Стасов «дозрел» в конце концов до признания Вагнера. Сопоставив его с швейцарским художником Беклином — он *интуитивно* (как и многое другое, что говорил и писал «Бахинька») предугадал, таким образом, в Вагнере предтечу символизма.

[3] «Вагнеровский способ оркестровки поразил меня и Глазунова, и с этих пор приемы Вагнера стали мало-помалу входить в наш оркестровый обиход» (*Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 220).

[4] Там же. С. 221.

[5] И вот уже Г.А. Ларош в 1893 г. пишет: «”Руслан” должен был тронуть сердца наших вагнеристов тем уже, что построен на несомненном древнем мифе, именно на мифе солнечном» (*Ларош Г.А.* Избранные статьи о Глинке. М., 1953. С. 173).

замыслу в «Младе» — одном из самых «вагнеровских» своих сочинений, и произошло это вскоре после постановки «Кольца» в Петербурге в сезоне 1888/89 года. Слишком лаконичный текст («в противоположность Вагнеру») не позволил развить его драматическую часть, зато «мои оркестровые намерения, — говорит Римский-Корсаков, — были новы и затейливы по вагнеровски», к тому же была использована система лейтмотивов[1]. Работа над «Младой» заняла у Римского-Корсакова целый год. Усиленно изучая вагнеровское оркестровое письмо, находясь в постоянной внутренней полемике с создателем «Лоэнгрина» (о чем в «Летописи» сообщается и явно, и между строк), Римский-Корсаков поневоле должен был размышлять и об эстетико-философских принципах его музыкальной драмы.

Обстоятельства творческой жизни совпали с драматическими событиями личного плана: за один год Римский-Корсаков пережил опасное заболевание жены, болезнь сына Андрея, начало заболевания дочери Марии, приведшее вскоре к ее смерти, смерть матери и годовалого сына Славчика. В результате в сезон 1891/92 года Римский-Корсаков чувствует «крайнее утомление и неспособность более работать по сочинению "Млады"». И вот, к лету 1892 года у сорокавосьмилетнего композитора, автора опер «Майская ночь», «Псковитянка», «Снегурочка», двух симфоний, симфонической сюиты «Шехеразада» и множества других произведений, начинается то, что можно было бы назвать «метафизической болезнью», которая продолжалась не менее трех лет. Его все более и более занимала мысль написать большую статью или даже книгу о русской музыке — сочинениях Бородина, Мусоргского и собственных — неотступно преследовало «странное» желание «написать критику на самого себя». Книге «должно было предшествовать громадное введение, включающие общие эстетические положения», на которые можно было бы сослаться. Иными словами, для подтверждения собственных творческих принципов необходимо было опереться на некий философско-эстетический фундамент. Довольно быстро задуманное вступление было написано, но Римский-Корсаков остался им недоволен, увидев в своей системе большие недочеты и пробелы. В «Летописи моей музыкальной жизни» Римский-Корсаков пишет: «Я принялся читать». Итак, на дворе начало 1890-х. Что мог читать в это время русский композитор, заинтересовавшийся философией?[2]

---

[1] См. : *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 225.

[2] Предположим, Глинка мог бы читать в такой ситуации Шеллинга. По крайней мере, Шеллинга читало то культурное сообщество, к которому принадлежал автор «Руслана»: его учителями в Благородном пансионе были шеллингианцы В.К. Кюхельбекер и А.И. Галич, близкими друзьями — кн. В.Ф. Одоевский и бра-

«Прочел Ганслика “О прекрасном в музыке”»[1]. Читая, композитор «злился на этого малоостроумного и чрезвычайно парадоксального писателя». Далее Римский-Корсаков обращается к оппоненту Ганслика Амбросу и его трактату «Границы музыки и поэзии» (рус. пер. 1889 г.). Это чтение, продолжает он, «снова пробудило во мне охоту приняться за свою статью. Я начал; но она стала выходить у меня гораздо шире, чем прежде. Я стал вдаваться в общую эстетику и говорить обо всех искусствах вообще. От всех искусств я должен был перейти к музыке, а от нее, в частности, к новой музыке новой русской школы». Далее следует признание: «Работая над этим, я почувствовал, что у меня не хватает не только философского и эстетического образования, но даже знания нужнейших терминов по этой части». Осознав недостаток образования, Римский-Корсаков от музыкально-эстетических трактатов переходит к философским занятиям: «Я бросил свой труд и принялся за чтение “Истории философии” Льюиса». Читая этого последователя О. Конта, Римский-Корсаков «делал выписки», записывал и собственные мысли. Дело кончилось тем, как он пишет далее, что «в одно прекрасное утро <...> почувствовал я крайнее утомление, сопряженное с каким-то приливом к голове и крайней спутанностью мышления»[2].

Одолеваемый своим состоянием, композитор «думал о религии и покорном примирении с Балакиревым». Дальше — больше: Римский-Корсаков совершенно охладевает к музыке, его неотступно преследует мысль заняться своим философским образованием. Несмотря на запреты доктора и тревогу жены, он начинает изучать логику, «чуть не каждый день покупал книги, читал их, перескакивая от одной к другой, исчеркивал поля заметками, затем все думал и думал, записывал и составлял замет-

---

тья Киреевские. Мусоргский читал Дарвина: «Читаю Дарвина и блаженствую... вот что меня пленяет: поучая людей об их происхождении, Дарвин знает, с какими животными имеет дело» (*Мусоргский М.П.* Избранные письма. М., 1953. С. 86). Скрябин мог читать Шопенгауэра, Ницше, самого Вагнера и т.д.

[1] Э. Ганслик, в своем трактате «О музыкально-прекрасном» (1854) придерживался кантианских позиций, определяя прекрасное как чистую форму. Впоследствии он выступил как антивагнерианец, а также написал несколько отрицательных критических статей о русских композиторах Неудивительно, что русскому переводу этой книги (1895) предшествовало предисловие Г.А. Лароша. Почитатель Глинки, в 1870-х гг. он был противником «Могучей кучки» (и Вагнера!), писал отрицательные рецензии и на произведения Римского-Корсакова. Почему композитор говорит о чтении летом 1892 г. сочинения, переведенного на русский язык лишь в 1895 г., неясно (возможно, читал по-немецки?).

[2] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 232.

ки»[1]. Из прочтенных авторов он называет Г. Спенсера[2] и тоже позитивиста, сторонника эстетики утилитаризма Гюйо. Ряд дополняют Спиноза и Геннекен (Эннекен), ныне совсем забытый. Удивительно, но Римский-Корсаков прошел мимо Владимира Соловьева, а ведь как раз в это время выходят его эстетические статьи «Красота в природе» и «Общий смысл искусства».

Очевидно, ни экзистенциального, ни мировоззренческого, ни эстетического резонанса собственным художественным поискам Римский-Корсаков у перечисленных авторов не нашел. Покупал и читал он конечно же то, что читали все, что рекомендовали знакомые — короче говоря, то, на что была мода, что пользовалось популярностью, — позитивисты-социологи и утилитаристы в области эстетики. В «Летописи» композитор говорит, что в нем долго были «живы идеи 60-х годов, требования сюжетов из так называемой жизни, бывшие в ходу в 70-х годах», что его «захватил в свое течение натурализм Мусоргского»[3]. В то же время известно, насколько Римского-Корсакова тянула стихия «древнего пантеизма», поэзия языческого поклонения солнцу, славянская старина.

Личный «кризис позитивизма»[4] нашел выход в новом обращении к мифологической стихии, «боговщине и чертовщине славянства и солнечным мифам». Римский-Корсаков создает оперу «Ночь перед Рождеством». При этом гоголевский сюжет он, «уцепясь за отрывочные мотивы вымерших поверий», имеющиеся в повести, и «начитавшись Афанасьева», насытил сказочным мифологизмом — ввел, например, целую картину с «поездом Овсеня и Коляды», — славянскими божками, отсутствующими у Гоголя.

Сочетание реалистического и фантастического элементов в собственных сочинениях Римский-Корсаков оценивал следующим образом: «Если “Млада” страдает от неразвитости драматической части, недостаточно наполняющей ее бытовую и фантастическую стороны, то в “Ночи” развитая и даже несколько навязанная ей фантастическая и мифологическая часть давит легкий комизм и юмор гоголевского сюжета». В «Сад-

[1] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 232.

[2] В русском переводе 7-томное собрание сочинений крупнейшего последователя Конта вышло в Петербурге в 1866—1869 гг.

[3] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 172

[4] Занятия Римского-Корсакова зимой 1893—1894 г. «вращаются и перебрасываются между составлением учебников контрапункта и инструментовки и эстетико-философскими статьями», которые представляли собой «бесплодные, сухие и расстраивающие блуждания мысли в философских и эстетических дебрях» (там же. С. 250, 252). А затем «все эти никуда не годные наброски» Римский-Корсаков... сжег. В сноске к тексту «Летописи» указана и точная дата — 21 января 1894 г.

ко» же реальное и фантастическое, драматическое и бытовое находятся между собой в полной гармонии, «Садко» «представляет собой наиболее безупречное гармоническое сочетание оригинального сюжета и выразительной музыки»[1], — дионисийское и аполлоническое находятся в гармоничном единстве. Культ красоты, стремление к равновесию, неприятие преувеличений и эстетической пустоты сочетаются с цветущей звукописью тембров, изобретательностью оркестрового письма, стихийной мощью в эмоционально-выразительной сфере. При этом — рационализм техники, глинкинская ясность формы, безупречное голосоведение[2].

По собственному признанию, Римский-Корсаков долго не принимал «избыточность» вагнеровской оркестровки, но в конце концов «поддался опьяняющему влиянию новейшей инструментовки, новейшего вагнеровского оркестра»[3]. К лету 1895 года композитор уже полностью излечился «от пугающего брожения мысли по философским и эстетическим дебрям» и впоследствии «совершенно спокойно, без страха и безболезненно всегда был готов поиграть в домашнюю философию <...> поговорить о материях важных, “продумать миры”»[4]. В последний период творчества Римского-Корсакова, когда создавался «Китеж» и обсуждались планы будущих произведений, у Ястребцева довольно часто встречаются замечания вроде следующего (1 мая 1904 г.): «Говорили о новых сюжетах для опер (<...> «Небо и земля»)... За чаем очень оживленно спорили на фило-

[1] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 266, 267.

[2] Напомню, что Римский-Корсаков начал занятия композицией как самоучка в балакиревском кружке, где не просто осмеивалась «ученая музыка», но прямо третировались элементарные основы композиторского ремесла. Откровенно и весьма выразительно он описывает собственную степень невежества — вплоть до незнания названий интервалов и аккордов, — с которой, будучи уже известным композитором, был приглашен на должность профессора Петербургской консерватории. Однако по прошествии двадцати пяти лет педагогической деятельности, отвечая на юбилейные приветствия по случаю этой даты, композитор без ложной скромности мог сказать: «Незаслуженно поступив в консерваторию профессором, я вскоре стал одним из лучших ее учеников, а может быть, и самым лучшим, по тому количеству и ценности сведений, которые она мне дала» (Там же. С. 93—95).

[3] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. I. С. 80.

[4] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 261. Этим выражением композитора Серова о Вагнере Римский-Корсаков пользовался в ироническом смысле: «Говорили о Малере и его... безвкусной симфонии с крайне грубою и грузною инструментовкой. “Он, очевидно, продумал миры, — шутя сказал Римский-Корсаков <...> Это какая-то горделивая импровизация на бумаге, причем автор сам не знает, что у него будет в следующем такте”» (*Римский-Корсаков Н.А.* Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 439).

софские темы»[1]. Следующая запись Ястребцева (19 марта 1907 г.) показывает, о чем могли спорить: «Я рассказал ему, как у Бельских загнал в тупик И.И. Лапшина на тему о тождественности идей, верней мотивов смерти Сервилии и Изольды, и как сам доктор философии не смог ничего возразить мне на это»[2]. Здесь, конечно, замечательно и сопоставление философской «идеи» и музыкального мотива, и сравнение «идей» героинь Римского-Корсакова и Вагнера.

В поле зрения композитора попадают темы, широко обсуждавшиеся в религиозно-философской публицистике. Например, в записи от 17 мая 1902 года Ястребцев сообщает: «Говорили о великом, глубоко жизненном принципе “любви к ближнему”, и о “мертвом” учении Льва Толстого — “о непротивлении злу”»[3]. Дважды встречаются у Ястребцева и упоминания о Владимире Соловьеве. В записи от 29 декабря 1902 года: Ястребцев и Римский-Корсаков «довольно долго беседовали с Николаем Андреевичем о Владимире Соловьеве и его в высшей степени остроумных и едких статьях против г.г. русских декадентов, а также против г. Розанова и его “особого чествования Пушкина”»[4]. Из другой записи (19 апреля 1904 г.) следует, что идеи Соловьева затрагивают внимание композитора в связи с заканчиваемым в то время «Китежем»: «Не помню хорошенько, по какому именно поводу — по поводу ли “рая” в “Китеже” или чего-либо другого, — у нас зашла речь о философе-поэте Владимире Соловьеве и его безусловной вере в воскресение Христа. “Я лично, — сказал Николай Андреевич, — ни минуты не верю в возможность существования загробной жизни, как не допускаю и того, чтобы во всей вселенной только одна наша земля была населена”»[5].

В течение 1897—1900 годов Римский-Корсаков и Бельский постоянно встречается, они ведут бесконечные обсуждения различных пригодных оперных сюжетов[6]. Среди прочего, сообщает он, «занимала нас тоже и легенда о “невидимом граде Китеже” в связи со сказанием о св. Февронии Муромской»[7]. Закончив партитуру другой совместной с Бельским оперы «Сказка о царе Салтане» — и оставив пока в стороне все прочие сюжеты,

---

[1] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 345. Для таких разговоров у Римского-Корсакова были вполне достойные собеседники. Сын Римского-Корсакова Андрей получил философское образование, а философ И.И. Лапшин был *постоянным* посетителем «фиксов» — музыкальных вечеров в квартире Римских-Корсаковых на Загородном, 28.

[2] Там же. С. 488

[3] Там же. С. 253.

[4] Там же. С. 271.

[5] Там же. С. 340.

[6] См. : *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 273.

[7] Там же. С. 276.

Римский-Корсаков задумывается над меевской «Сервилией»[1]. Однако китежский сюжет продолжает разрабатываться и в сезоне 1900/1901 гг.[2], и следующей зимой[3].

В замечаниях к тексту первого издания клавира (1905) Бельский говорит: «план и текст настоящей оперы <...> во всех стадиях своей долгой обработки подвергались совместному с композитором обсуждению. Композитор поэтому во всех мелочах продумал и прочувствовал вместе с автором текста не только основную идею, но и все подробности сюжета, и, следовательно, в тексте не может быть ни одного намерения, которое не было бы одобрено композитором». Указывая на основные источники либретто, Бельский подчеркивает, что «для обширного и сложного сценического произведения рассеянных в этих источниках черт слишком недостаточно». Поэтому «были необходимы многочисленные и далеко идущие дополнения, которые, однако, автор рассматривал лишь как попытку по отдельным обрывкам и намекам угадать целое, сокрытое в глубине народного духа <...> В итоге, может быть, во всем произведении не найдется ни одной мелочи, которая так или иначе не была навеяна чертою какого-либо сказания, стиха, заговора или иного плода русского народного творчества»[4].

Партитура оперы была закончена 27 сентября 1904 года. Разочарованный тем, как была поставлена в частном Солодовниковском театре в Москве (бывшей Мамонтовской оперной антрепризе) «Сервилия», композитор сообщает, что он «порешил ни в коем случае не отдавать моего "Китежа" на частную сцену»[5]. Премьера состоялась 7 февраля 1907 года в Мариинском театре[6].

* * *

Подобно тому как символисты вовсе не оценили «Русский "Парсифаль"», русские религиозные философы, много и охотно писавшие на темы искусства, совершенно не заметили «русского Парсифаля» — Февронию. Между тем по крайней мере для некоторых из них этот образ мог бы представить определенный интерес.

---

[1] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 281.

[2] Там же. С. 288.

[3] Там же. С. 292.

[4] Цит. по предисловию Ив. Ремезова к клавираусцугу издания 1934 г.

[5] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 295.

[6] «Как раз в день выборов в Первую Государственную думу», — для Ив. Ремезова, современника событий, это совпадение оказывается достаточно памятным для того, чтобы указать на него в 1934 г., в предисловии к изданию клавира оперы.

Исследователи, пишущие о «Китеже», обыкновенно замечают, что определение «русский Парсифаль» принадлежит самому Римскому-Корсакову. Это и в самом деле так, и дано оно было прежде, чем состоялась премьера оперы. Однако следует подчеркнуть, что «русский “Парсифаль”» и «русский Парсифаль» — это совсем не одно и то же, и различие здесь очевидно[1]. Приведу известную цитату из записей Ястребцева (11 января 1906 г.): «...говорили о том, что Феврония — это славянский Парсифаль, но только Парсифаль умный, а не безжизненный и немудрый, как у Вагнера»[2]. М. Рахманова в своей статье в параллель к этому высказыванию приводит более раннюю беседу, записанную Тюменевым, когда Ястребцев на вопрос, как перевести прозвище Парсифаля «Der reine Thor», при очевидном одобрении композитора сострил: чистый дурак[3].

Цитированное выше высказывание Римского-Корсакова о Февронии как «русском Парсифале» не может быть, однако, по-настоящему понято, если не обратить внимание на продолжение этой беседы. Следующая же фраза из записей Ястребцева, казалось бы, несколько уводит от темы Февронии: «Кроме того, беседовали на тему, что еще в сцене смерти Сервилии имелось *то идеалистическое настроение, которым так велик “Китеж”*» (курсив мой. — *Н.В.*). Ястребцев передает мнение, — исходящее от самого Римского-Корсакова или одобренное им, — что критик Георгий Тимофеев «прекрасно охарактеризовал это настроение».

Вот эта характеристика: «Вся сцена смерти Сервилии <...> уносит слушателя вместе с Сервилией в какой-то иной мир — лучше здешнего. Эта сцена до известной степени аналогична со сценой таяния Снегурочки[4], превращения морской царевны Волховы в реку Волхов в «Садко», смертью Марфы в «Царской невесте». Это все то же вечно женственное начало, увлекающее человечество ввысь:

Das ewig Weibliche
Zieht uns hinan[5]

---

[1] В указанной статье М. Рахмановой оно никак не отмечено.

[2] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 373.

[3] В переводе В. Коломийцева (единственном) — «святой простец» (см: *Рахманова М.П.* К былой полемике вокруг «Китежа». С. 83).

[4] Это настоящий неоплатонический экстаз в музыке.

[5] *Римский-Корсаков Н.А.* Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 373. В приведенной цитате оставляю везде «прямые» кавычки и намеренно не ставлю кавычку после немецкого двустишия — как это дано в цитируемом издании. К сожалению, расстановка кавычек в тексте не позволяет понять, где заканчивается цитата из Тимофеева. Поскольку в данном издании в подобных случаях, т.е. если цитата заканчивается закавыченным названием, кавычка не дублируется, можно предположить, что цитата Тимофеева заканчивается после «Царская невеста». Однако

Итак, слово все-таки было сказано! Оперное творчество Римского-Корсакова дает прекрасную возможность для размышлений на тему «Афродита Небесная — Афродита земная». Не только в «фантастических», но и в «реалистических» его произведениях как правило присутствуют парные женские образы, воплощающие подобное противопоставление. Наиболее очевидно это в «Снегурочке» (Снегурочка и Купава), «Садко» (Волхова и Любава), «Младе» (Млада и Войслава), явно и в «Кащее Бессмертном» (Царевна Ненаглядна Краса и Кащевна), «Ночи перед Рождеством» (Панночка и Ганна), «Царской невесте» (Марфа и Любаша), «Пане воеводе» (Мария и Ядвига). Что касается Февронии, то композитор намеренно добивался возвышенно-неземного характера этого образа, о чем свидетельствуют, например, следующая запись Ястребцева (1 мая 1904 г.): «...говорили о том, что в темах Февронии есть какая-то замкнутость (почти упрямая настойчивость) и что этим как нельзя лучше достигает впечатление ее идеалистического фанатизма»[1] — или письмо Е. Петровского Римскому-Корсакову, где говорилось, что музыкальные типы сказания можно назвать иконами, и с чем композитор соглашался[2]. Однако этот «фанатизм» вовсе не должен был иметь характера «реалистической» религиозности. Ястребцев сообщает об одной из исполнительниц партии Февронии: «...это была не чистая и идеальная Феврония, а какая-то “кронштадтская святая” из мещанок»[3] — голос исполнительницы был хороший, но игра излишне живая, она, к тому же «слишком часто кланялась в землю».

Философы и поэты, ищущие (и находившие!) в реальной жизни воплощенную «вечную женственность», вполне могли бы обнаружить таковую на сцене московской мамонтовской оперы в лице солистки Н.И. Забелы-Врубель — непревзойденной исполнительница партий «небесных» корсаковских героинь: Панночки, Снегурочки, Волховы, Марфы, Царевны-Лебедь. Сохранился ряд воспоминаний о ее особом «корсаковском» даре. Друг семьи Врубелей пианист Б.К. Яновский, с которым певица ра-

и в этом случае неясно, кому принадлежит сопоставление с «вечной женственностью» — было ли оно дано в отзыве Тимофеева или добавлено Ястребцевым. Важно, что об этом предмете Римский-Корсаков и Ястребцев говорили не при гостях, бывших в тот вечер у Римских-Корсаковых, а с глазу на глаз, «сидя в кабинете». Так что если сопоставление исходило от Тимофеева, то оно обсуждалось собеседниками как верное, если же нет — то исходило от одного из них или, во всяком случае, не вызвало несогласия композитора, о чем Ястребцев непременно сообщил бы.

[1] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 308.

[2] См.: Там же. С. 373.

[3] Там же. С. 414. Намек вполне понятен.

зучивала новые партии, пишет: «В оперных творениях Римского-Корсакова имеется ряд женских образов, совершенно особенных, очерченных музыкально с необыкновенной любовью и нежностью. Это или сказочные существа, или полуреальные, полуфантастические. У всех этих образов есть некие общие черты, которые сближают их между собой <...> Они живут в мире грез, они — *сама женственность* <...> равных им по исключительной нежности и трогательности нет во всей мировой оперной литературе <...> Нужна особая артистическая чуткость, для того чтобы эти образы получили свое настоящее олицетворение...» (курсив мой. — *Н.В.*).

Н.И. Забела-Врубель, прекрасно осознавая специфику своего дарования, не раз говорила: «Я сама нахожу, что для изображения сверхъестественных существ у меня и в голове и в движениях есть что-то особенное...»[1]. Напротив, «насколько образ самой Снегурочки был близок дарованию Надежды Ивановны, настолько ей оказалась чуждой и далекой партия Купавы. Темперамент и страстность, *земное, слишком земное* — как это не вязалось с исполнительским талантом Забелы <...> не было здесь той убедительности, увлекательности, искренности, которыми отличалось воплощение ею "*неземных существ*"»[2]. (курсив мой. — *Н.В.*)

Через пятьдесят лет в том же духе вспоминал о Забеле и С.Н. Дурылин. Ее Морская Царевна осталась в его памяти как «*зыбкий, нежный, таинственный и волнующий образ*», Царевна-Лебедь — «воплощенная в звуках волшебная сказка, настоящее *поэтическое видение*...»[3] (курсив мой. — *Н.В.*). Оба эти образа остались, к счастью, жить на полотнах Врубеля...

Именно в расчете на подобную певицу создавался и образ Февронии, хотя сама Забела в этой роли не выступала (после заболевания М. Врубеля на сцену она выходила редко). Яновский пишет: «...она унесла с собой... секрет исполнения Марфы, Волховы, Лебеди, Снегурочки, Лебеди, и если хотите, девы Февронии, так как из всех певиц, которых я знаю, по моему глубокому убеждению, только одна Надежда Ивановна могла бы воплотить образ чистой, страдающей Февронии (и воплощала — я слышал ее в домашнем исполнении)»[4].

Приведенное выше замечание об ewig Weibliche совсем не случайно. Связь с идеей вечной женственности — Мировой Души, получившей

---

[1] *Яновский Б.К.* Воспоминания о Н.И. Забеле-Врубель // Н.А. Римский-Корсаков: Исследования. Материалы. Письма : В 2 т. Т. 2. М., 1954. С. 339.

[2] Там же.

[3] *Дурылин С.Н.* Из театральных воспоминаний // Н.А. Римский-Корсаков. Исследования. Материалы. Письма. С. 320.

[4] *Яновский Б.К.* Воспоминания о Н.И. Забеле-Врубель. С. 346. В Мариинской постановке «Китежа» Забела исполняла партию райской птицы Сирин.

в русской религиозно-философской культуре софийное осмысление, слишком явно звучит как в музыкальном, так и словесном текстах оперы (хотя стилистически Бельский ориентировался на «полукнижный-полународный язык... которым выражаются духовные стихи перехожих слепцов»). Попробую эту связь хотя бы отчасти выявить.

Опера открывается музыкальной картиной «Похвала пустыне» — Матери-земле. Далее следует сцена с Февронией: она беседует с «лесом, пустыней прекрасной», воспевает ее «красу вековечную», благодарит за любовь и радость (философ мог бы сказать: воспевает «святость жизненной первоосновы»), исцеляет и ласкает птиц и зверей, питает их хлебом (говоря языком софиологии, «осуществляет свою софийную связь с миром»).

Появившийся княжич Всеволод сначала принимает Февронию за ангела: «То не с неба ль светлого к нам спустился на землю серафим невидимый, обернувшись девицей?» (ангел в образе девы — намек на иконографию Софии Премудрости). Феврония угощает княжича хлебом и медом. Мед в древнерусской книжной традиции — пища мудрости, что касается хлеба, то его евхаристическое значение как «хлеба небесного» будет раскрыто в конце первой картины четвертого действия, о чем ниже.

Основой тематизма, связанного с Февронией, является колыбельная[1], ее мир — «безмолвие, думы тихие, радостные». Мать-пустыня навевает ей «видения сонные», «днем умильные песни играючи», «ночью чудные сказки нашептывая»: «А какие сны бывают золотые, и не знаешь, где живешь взаправду». Далее следует знаменитое «Исповедание Февронии». На вопрос княжича «Ходишь ли молиться в церковь Божию?» она отвечает: «А и то ведь Бог то не везде ли? Ты вот мыслишь, здесь пустое место, ан же нет, великая здесь церковь. Оглянися умными очами:

День и ночь у нас служба воскресная...
День и ночь у нас пенье умильное,
Что на все голоса ликование, —
Птицы, звери дыхание всякое
Воспевают прекрасен Господень свет.
Тебе слава во век, небо светлое,
Богу Господу чуден высок престол!

[1] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 308. Этот прием Римский-Корсаков, в передаче Ястребцева, объяснял так: «...колыбельный характер ее проповеди радости и веселья далеко не случайный: Феврония хочет убедить княжича, а что может быть ласковее, проникновеннее и нежнее по музыке колыбельной песни?»

Та же слава тебе, земля-матушка,
Ты для Бога подножие крепкое!»[1]

Февронии, возлюбленной дочери Матери-пустыни, присуще, таким образом, нечто вроде «безгрешной потенциальной софийности». В мире Февронии нет зла и греха: «Всякого возлюбим, как он есть, горький грешник, праведник ли он. В каждой душеньке душа господня». Не потому ли не страшны деве хула и наветы Гришки Кутерьмы, не причиняют вреда татары, что ее охраняет «покров чистой женственности»? К такому персонажу вполне могли бы относиться слова мыслителя[2]: она «ясновидящая из рода Сивилл», «носительница Вечной Женственности», в которой «мировая душа еще безлика», она «принадлежит к дохристианской эпохе», «праведна и свята лишь естественной святостью Матери-Земли», но именно как «сама Женственность», она «врастает в Церковь», «представительница Души Мира», она есть «одна из ее человеческих ипостасей». Феврония — «ософиенная тварь», в ее Пустыне уже осуществилось «предварительно преображение мира». Княжич же, представитель мира лишь «потенциально софийного», дивится, отчего «простые речи» мудрой девицы «все о радости, весельи красном»? Следует знаменитый ответ: «Только та спасенная слеза, что от божьей радости родится»[3].

Для княжича Феврония — представительница небесного мира, носительница мудрости, способная дать радость его душе. Феврония предсказывает ему грядущее окончательное преображение мира, когда «красотою все разукрасится, словно дивный сад процветет земля, и распустятся крины райские... А с небес святых звон малиновый... из-за облаков несказанный свет». Вспомним, что и Китеж становится невидимым от врагов по молитве Февронии.

В финале являющийся Февронии призрак убитого княжича Всеволода (здесь композитор единственный раз во всей опере использовал богослужебный напев — «Се жених грядет в полунощи») дает ей хлеб: «Кто вкусил от хлеба нашего, тот причастен вечной радости». После чего следует «Хождение в невидимый град», звучит китежский «успенский звон», поют райские птицы. Феврония не умирает, а именно преображается. Гибель китежан на сцене не показана — она рисуется чисто музыкальными средствами в симфонической картине «Сеча при Керженце», а явление

[1] *Римский-Корсаков Н.* Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии. Клавиаусцуг для пения с фортепиано. М., 1934. С. 34—37.

[2] Если бы они уже не были отнесены к одной из героинь Достоевского (см. : *Булгаков С.Н.* Русская трагедия // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 12—13).

[3] Очевидно, что идейными источниками для Бельского были не только «древние сказания», но и вполне современная для рубежа веков литература.

невидимого Града в финале оперы не предусматривает перерыва в действии[1].

Переход к последней картине происходит под звучание китежских колоколов в оркестре. Ремарка в партитуре предусматривает облачный занавес на сцене, птицы Сирин и Алконость поют: «Обещал Господь людям ищущим, обещал людям страждущим: “Будет детушки вам все новое, небо новое дам хрустальное, землю новую дам нетленную”». И далее: «Так сказал. Сбывается слово Божие, царство светлое нарождается, град невидимый созидается, несказанный свет сожигается». Далее следует последняя картина: «Облака рассеиваются. Град Китеж, чудесно преображенный», со всеми жителями — однако «в мирских одеждах». Сирин и Алконост поют: «Двери райские вам открылися. Время кончилось, вечный миг настал». Отсюда, из «светозарного царства» Феврония посылает письмо-весточку Гришке Кутерьме[2], оставшемуся в прежнем, непреображенном мире.

Думаю, сказанного вполне достаточно, чтобы сделать вывод. В образе девы Февронии Бельского — Римского-Корсакова действительно нашли музыкальное воплощение представления об «идеальном человечестве, душе мира, Софии», о которых так много говорили русские религиозные мыслители. Заметим, кстати, что в «Китеже» нет параллельного «земного» женского образа. Но единственный женский персонаж следующей, и последней, оперы Римского-Корсакова, «Золотой петушок», Шемаханская царица, — это, если воспользоваться словами С.Н. Булгакова, настоящая «“жена-блудница”, облаченная в сатанинскую красоту»[3], музыкальное олицетворение «лже- и анти-Софии», падшей Софии-Ахамоф.

Для более определенного ответа на вопрос, сознательным ли было стремление авторов к подобной образности, было ли это «совпадением» или «симптомом», необходимы дополнительные исследования. Роль Бельского в создании Китежа невозможно переоценить. Его оперные либретто отличались высокими художественными качествами, а «Ки-

[1] Философский комментарий к этой сцене мог бы быть здесь, например, следующим: «Онтологическая непрерывность мира заключается именно в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы» (*Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. М., 1994. С. 201).

[2] Этот эпизод Римский-Корсаков в письме к В.И. Суку (29 января 1908 г.) комментирует следующим образом: «Письмо Февронии есть кульминационный момент всего ее образа. Достигшая блаженства Феврония вспоминает и заботится о свое лютом враге и губителе Великого Китежа. Пусть слушатели вникают в это, а не относятся к последней картине оперы как к апофеозу» (цит. по : *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 336).

[3] *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. С. 233.

теж» был представлен на Пушкинскую премию Академии наук — наиболее престижную литературную награду своего времени — и не получил ее лишь потому, что не нашел жанрового соответствия в номинациях[1]. Бельский, по-видимому, был совсем не чужд актуальных тем и модных веяний своего времени. Об этом, в частности, говорит тематика, которой он настойчиво пытался увлечь Римского-Корсакова после «Китежа». Так, Бельский занимался разработкой либретто оперы-мистерии «Небо и Земля» (по Байрону). Однако работа над этим сюжетом «не клеилась» — вообще, Римского-Корсакова, по его словам, со времени окончания «Сказания о Китеже» преследовала мысль: «...не пора ли кончать свое композиторское поприще»[2].

Тогда Бельский предложил другой сюжет — оперу «Кончина мира», источниками которой служили бы «отреченные книги» и «духовные стихи» калик перехожих. Но композитор к подобной тематике не испытывал никакого интереса. В письме к Бельскому от 25 февраля 1908 года он говорит: «За “Кончину мира” не возьмусь — не по силам и не по разуму»[3]. Уговоры, видимо, продолжались, потому что и через месяц (23 марта 1908) Римский-Корсаков подтверждает свое нежелание писать музыку на такую тему, заявляя: «Сюжет “Кончина мира” решительно для меня не подходит. Скажу более, он меня давит и тяготит наподобие какого-то кошмара». На этот раз отказ аргументирован более подробно: «Вас влечет литературная и философская сторона и какой-то чуть ли не декадентский строй его. А я ищу другого <...> Отрицание, великая гордыня и т.п. меня

[1] Владимир Иванович Бельский — «великий знаток и любитель русской старины и древней русской литературы — былин, песен», как его характеризует Римский-Корсаков (*Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 259). С ним композитор знакомится в год начала работы над «Ночью перед Рождеством», а в создании «Садко» он впервые принял участие как либреттист. Сведения о Бельском не слишком обширны. Известно, что он родился в 1866 г. (в один год Вяч. Ивановым), закончил два факультета университета — юридический и естественный, служил чиновником различных ведомств. С 1921 г. был в эмиграции в Сербии. Во время Второй мировой войны в его дом в Белграде попала бомба, архив Бельского погиб. Умер он в 1946 г. в Германии, похоронен в Гейдельберге. Биографической очерк о нем см. : *Римский-Корсаков Н.А.* Переписка с В.В. Ястребцевым и В.И. Бельским. СПб., 2004. С. 223—230. Вопрос о генезисе китежского либретто требует, в частности, выяснения связей Бельского с символистскими и религиозно-философскими кругами. Пока их обнаружить не удалось. Опубликованные источники (в том числе переписка с Римским-Корсаковым) позволяют сделать на эту тему лишь самые отдаленные предположения.

[2] *Римский-Корсаков Н.А.* Летопись моей музыкальной жизни. С. 303.

[3] Цит. по : Хронограф жизни Н.А. Римского-Корсакова. // Римский-Корсаков Н.А. Летопись моей музыкальной жизни. Приложение. С. 342.

не тешат. <...> Мне надо отдохнуть и развлечься, а не миры разрушать и против Бога восставать. Да наше искусство и не в состоянии это сделать. Литература может: ей нипочем врать, не зная меры. Отказываюсь и отказываюсь»[1].

Зато о своих мистериально-апокалиптических проектах в это время заявляет А.Н. Скрябин. Бердяев позже писал, что он «в исступленно-творческом порыве искал не нового искусства, не новой культуры, а новой земли и нового неба»[2]. Подобный катастрофически-революционный дух Римскому-Корсакову был абсолютно чужд. Ястребцев сообщает (записано 27 мая 1907 г.): «...мы беседовали о Скрябине и задуманных им двух предвечериях и семи вечерах какой-то особой музыкально-хореографической и проч. мистерии». Далее следует исчерпывающая характеристика — чем были в глазах Римского-Корсакова подобные замыслы: «Уж не сходит ли он с ума на почве религиозно-эротического помешательства? Вся его проповедь о физическом и духовном слиянии с божеством что-то маловразумительна, как непонятна и его идея создания храма искусства именно в Индии и непременно на берегах священного Ганга! Как все это близко к сумасшедшему дому, не правда ли?»[3]

Для Римского-Корсакова все эти новые веяния означали не преображение мира с помощью искусства, а только лишь давно ожидаемое им «начало конца музыки»[4]. В последние месяцы жизни композитора Ястребцев постоянно записывает замечания вроде следующего (4 ноября 1908 г.): «не туда идет искусство и не то становится нужным»[5].

* * *

Тема Вагнера вновь стала весьма популярной в связи с началом Первой мировой войны. Но теперь всплеск антигерманских настроений в русской философской публицистике, апофеозом которой явилась известная работа В. Эрна «От Канта к Круппу», приводил уже к иным оценкам. Не избежали перемены и взгляды и С.Н. Дурылина. Он, в частности, довольно существенно скорректировал свое отношение к мифу, лежащему в основе вагнеровского творчества. Так, если в мусагетском очерке он писал — «о любви и смерти мифомыслит Вагнер Тристаном и Изольдой», то уже в статье 1916 года «Лик России» тон был совсем иной: «...все содер-

[1] Хронограф жизни Н.А. Римского-Корсакова // Римский-Корсаков Н.А. Летопись моей музыкальной жизни. Приложение. С. 342.

[2] *Бердяев Николай.* Очарование отраженных культур // Бердяев Николай. Философия творчества, культуры и искусства : В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 396.

[3] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 423.

[4] Там же. С. 311.

[5] Там же. С. 442.

жание “Песни о Нибелунгах” вращается около своекорыстной борьбы за золото»[1].

О значении и смысле творения Римского-Корсакова С.Н. Дурылин также высказался совсем по-другому. Если прежде Дурылин полагал, что «Китеж был воспринят Римским-Корсаковым... не религиозно, а только художнически-правдиво», то теперь он говорит: «...“сиянье веры” просветляет русское искусство ...будит отзвуки в музыкальных вдохновениях Римского-Корсакова и Мусоргского». И вообще, «в музыке, некогда составлявшей истинную гордость немецкого народа, гегемония давно перешла к другим странам», в которых подлинными творцами являются Григ, Чайковский, Римский-Корсаков, Мусоргский, Дебюсси[2].

В подобных высказываниях постепенно складывались новые мифы. И уже в 1934 году Бердяев пишет: «Гитлер вдохновлялся Р. Вагнером. Все дело Р. Вагнера было выражением воинствующего и агрессивного германского мессианизма. Вагнер был настоящий расист и антисемит, один из создателей расистско-антисемитской идеологии»[3]. В том же духе Бердяев говорит о связи Вагнера и символистов: в русском коммунизме и немецком национал-социализме «осуществляется идея коллективной, всенародной культуры, о которой мечтали некоторые творцы культуры в конце XIX и в начале XX века — Р. Вагнер, у нас В. Иванов и символисты»[4].

В последний раз к воспоминаниям об оперном творчестве Римского-Корсакова С.Н. Дурылин обратился через сорок лет после публикации своего очерка о Вагнере и путях русского искусства. Выше я уже цитировала этот мемуарный текст. Приведу его заключительную часть: «Любовь Москвы к великому русскому композитору ярко проявилась в трудный сезон 1915/16 г. Шла тяжелая война. Серьезные театры пустовали <...> Но когда Большой театр объявил абонемент на оперы Римского-Корсакова, он был расхватан за 2–3 дня. Было дано семь спектаклей, в число которых вошли в последовательном хронологическом порядке оперы: “Майская ночь”, “Снегурочка”, “Ночь перед Рождеством”, “Садко”, “Царская невеста”, “Сказка о царе Салтане”, “Сказание о невидимом граде Китеже” <...> Этот цикл показал щедрое богатство творчества композитора, не-

[1] *Дурылин С.Н.* Русь прикровенная. С. 265.

[2] Там же. С. 253.

[3] *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 350.

[4] Ср. с высказыванием Вяч. Иванова о Скрябине: «Если переживаемая революция есть воистину великая русская революция... будущий историк узнает в Скрябине одного из ее духовных виновников, а в ней самой, быть может, первые такты его ненаписанной Мистерии» (*Иванов Вяч.* Скрябин и дух революции // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 387). Написано 24 октября 1917 г.!

разрывно связанного с искусством его родного народа. Десятки лет отделяют меня от той поры, которой посвящены эти воспоминания. Но, как живые, встают передо мной замечательные образы творений Римского-Корсакова»[1]. С.Н. Дурылин, правда, «забыл» здесь написать, что корсаковский абонемент в Большом театре был объявлен по той причине, что из репертуара в связи с войной исчезли вагнеровские постановки. Вот и были они, чтобы не пустовали театры, заменены операми Римского-Корсакова.

Сценическая судьба «Китежа» счастливой, как известно, не является. К художественным обстоятельствам в советское время прибавлялись идеологические, и как ни старались советские музыковеды выявить народность и прогрессивность «Сказания», как ни доказывали, что это «произведение реалистическое, произведение высокого идейного замысла — хотя, конечно же, и несвободное от идейных противоречий; это патриотическая опера, основное содержание которой — повествование о борьбе русского народа против захватчиков», как ни призывали не преувеличивать ее мистичность, «гораздо больше свойственную либретто Бельского, чем музыке Римского-Корсакова», и отразившуюся «лишь в религиозной фантастике последних двух картин оперы»[2], — но сделать из «Китежа» второго «Ивана Сусанина», с помощью Сергея Городецкого приспособленного к сталинскому «большому» оперному стилю, не удалось. Да и не было таких попыток.

Николай Андреевич Римский-Корсаков умер в своей усадьбе Любенск в начале лета 1908 года, в ночь на 8 июня старого стиля. Смерть пришла неожиданно и наступила от паралича сердца. Незадолго до этого над Любенском «пронеслась внезапная короткая, но сильная гроза»[3].

* * *

И все-таки удивительно, как порой переплетаются линии судеб. Как известно, мысль написать оперу на сюжет «Ивана Сусанина» Глинке подал В.А. Жуковский. Он же сочинил стихи для сцены в лесу, а позже — весь текст эпилога розеновского либретто оперы. Об этом можно было бы не вспоминать, если бы сын поэта художник П.В. Жуковский не был одним из русских друзей Вагнера и создателем декораций первой байройтской постановки «Парсифаля». Что касается Сергея Городецкого, то его сбор-

---

[1] *Дурылин С.Н.* Из театральных воспоминаний // Н.А. Римский-Корсаков. Исследования. Материалы. Письма. Т. 2. С. 322–323.

[2] См. : *Соловцов В.В.* Н.А. Римский-Корсаков. Очерк жизни и творчества. М., 1984. С. 303.

[3] Римский-Корсаков Н.А. Воспоминания В.В. Ястребцева. Т. 2. С. 530.

ник стихов «Алый Китеж» вышел в год премьеры оперы Римского-Корсакова. После революции основатель акмеизма от прошлого отрекся. Вот стихотворение 1922 года с выразительным названием «Ненависть»:

Что нам любить, что ненавидеть,
О если б знал я, если б знал,
Когда сжигал я силы, идя,
Куда слепая шла весна!
Когда искал я по болотам
Какой-то неземной красы,
Беснуясь: «Китеж, вот он, вот он!»
С толпой безруких и косых...

Подобно Андрею Белому и Валерию Брюсову, Городецкий «включился в строительство» и написал еще много стихов о «преображении» России.

И вот, под заревом невзгод,
Мечта и месть, огонь и злоба,
Сметая все, что жизнь гнетет,
Россию вынули из гроба
Слепых губерний темнота
Восстала радугами наций.
Пустынь иссохшие уста
Уже с каналами роднятся.
И одолеем мы везде
Былого дряхлое уродство.
Мы всем владеем, овладев
Орудиями производства.
Их сами сможем мы создать
Из нашей крови, коль нет денег!..

«Теургия» пошла, так сказать, полным ходом, сказка становилась былью.

В советское время китежская легенда приобрела неожиданно новый смысл. Ушедшим на дно истории Китежем оказалась, собственно, вся старая Россия. Процесс погружения во мглу времен был мучительным и долгим. Грандиозное строительство гидроэлектростанций, начатое по ленинскому плану ГОЭЛРО, в ходе которого уходили на дно рукотворных морей уже совершенно реальные города, было только одним из этапов этого процесса.

Символом той исчезнувшей навсегда — иной! — России для советской интеллигенции стала поднимающаяся из середины Волги колокольня взорванного перед затоплением калязинского Никольского собора. Судьбу Китежа на другой лад повторили Калязин, Весьегонск, Молога, воспетая Валентином Распутиным Матера и еще многие сотни русских сел и деревень.

Впрочем, подобно тому, как легендарный Китеж время от времени открывается чистым душам, так и эти реальные «Китежи» порой исчезали не до конца. Город Молога, затопленный Рыбинским водохранилищем не так уж глубоко, время от времени, в зависимости от регуляции стока в Волге, выступает из воды[1]. Показываются мостовые, фундаменты домов, кладбища с надгробиями... Говорят, потомки мологжан собираются в эти дни на берегу, чтобы взглянуть на свою утонувшую родину...

Кстати, отсюда не так уж далеко — по прямой полсотни километров — до памятного знака на реке Сить, где в 1238 году произошла битва русских войск с Батыем. В том давнем бою погиб за русскую землю единственный исторически реальный персонаж «Китежского летописца» — князь Георгий Владимирский.

[1] Часть жителей — 294 человека по официальным данным — отказавшись от переселения, погибли во время затопления города

Оглавление

Предисловие 3

ГЛАВА I
Учения о Софии Премудрости и
софиология прот. Сергия Булгакова

Мудрость и миф 15
Лики Мудрости 15
Афина — олицетворенная мудрость 22
Мифологическая мудрость в сочинениях Булгакова:
София и Афродита 27

Античные учения о софии-мудрости 32
Мудрость у досократиков 32
Платон и Аристотель — «античные софиологи» 34
Мудрость у Плотина 38
Булгаков и софиологические учения античности 39

София Премудрость Божия в Ветхом Завете 48
Библейская софиология 48
Экскурсы Булгакова 52

Учения о Софии Премудрости в формах эллинистического
синтеза и гностических системах древности и их место
в софийной онтологии Булгакова 60
Логос и София у стоиков 60
Филон Александрийский: от логосов к Логосу, от софии
к Премудрости 62
София гностиков 64
Эллинистические учения о мудрости и софиология Булгакова.
Проблема гностицизма 70

Еврейская мистическая традиция и софиология 85

Учения о Софии Премудрости в раннем христианстве, патристике
и схоластике 90
Премудрость у апологетов 90

Библейская экзегеза Софии Премудрости в богословии Афанасия Александрийского 93
Св. Григорий Палама о «внешней мудрости» 96
Софиология в западной патристике и схоластике 97
Раннехристианская и святоотеческая мысль в генезисе учения Булгакова: от платонизма к паламизму 101

София Премудрость в культуре Византии и Древней Руси 114
Образы Софии в византийской и древнерусской иконографии и литературе 114
Русские философы об иконе Софии Премудрости 144
Иконография Софии Премудрости в сочинениях Булгакова 148

Софиология в европейской неортодоксальной мистике, поэзии, литературе и философии Возрождения и Нового времени 151
Дева-Премудрость в поэзии и мистической литературе 151
Романтики: встречи с Софией 165
Асофиен ли Кант? Софиология в европейской философии 178
Штудии Булгакова 226

София в русской политической культуре XVIII века 226
«Росская Минерва» и ее проективная деятельность 226
Итоги: «У стен Херсониса» 236

Софиология в русской философии 240
Премудрость и масоны 240
Любомудры, Чаадаев, славянофилы и Дама 243
Софиология и духовно-академическая традиция 253
Владимир Соловьев — о. Сергий Булгаков 259
О. Павел Флоренский — о. Сергий Булгаков 269

ГЛАВА II
Софийная онтология прот. Сергия Булгакова

Ранние тексты, «Философия хозяйства», «Свет Невечерний» 277
Софиология как эстетика 277
Экософия: «Мировая Душа» в мировом хозяйстве 287
«Шмидтология»: Маргарита ли Анна? 293
Теофания: София в свете божественного *Да* 300

Труды крымского периода и 1920-х годов: от онтологии высказывания к софийной теоантропии 307
Имяславие как ключ к софиесловию 310
«Четыре образа Софии» 323
Софиология иконописи 329

Большая трилогия 333
Абсолютный Субъект — Триипостасная Личность 335
Усия-София: Мир Бога 337
Софийность творения: мир в Боге 339
Боговоплощение: Бог в мире 343
Софийная Двоица в Св. Троице и в твари 353
София Божественная и тварная 361

Заключение 370
Пояснение 374
Список сокращений 376
Приложение I. Определения Софии / Премудрости в текстах Булгакова 377
Приложение II. С.Н. Дурылин и Н.А. Римский-Корсаков: музыкально-философский контрапункт 428

Научное издание

Ваганова Наталья Анатольевна

Софиология протоиерея Сергия Булгакова

Художник *Е.В. Комарова*
Корректор *К.В. Оскоцкая*
Верстка *М.С. Ананко*

Подписано в печать 28.02.2011. Формат 60 x 90/16
Объем 29 печ. л. Бумага офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., 23, корп. 5а
E-mail: verlag@pstbi.ru

За время своего существования Университет развернул подготовку по многим государственным направлениям и специальностям. В его стенах можно получить высшее богословское, гуманитарное, педагогическое образование. Свято-Тихоновский гуманитарный университет готовит специалистов в области православного богословия и истории Церкви, преподавателей Закона Божия, богословских и церковно-исторических дисциплин, миссионеров, катехизаторов, лекторов. Высокий уровень гуманитарного и педагогического образования (признанный государством) позволяет получать профессиональную квалификацию в области истории, русского языка и литературы, иностранных языков. Выпускник университета может стать учителем начальной школы, преподавателем православной гимназии или средней школы, специалистом по переводу святоотеческого наследия и произведений церковных писателей христианского Востока. Желающие послужить Церкви через приобретение творческой профессии могут стать специалистами в области христианского искусства, иконописцами, монументалистами, реставраторами, мастерами церковного шитья, регентами, певчими, преподавателями церковно-певческих школ.

Вечернее отделение Университета было сформировано на основе вечерних Богословско-катехизаторских курсов, успешно работавших в течение двух лет на общественных началах. Дневное отделение начало свою работу с сентября 1992 г., заочное (экстернат) — с октября 1993 г. На всех факультетах Университета есть подготовительные отделения.

Обучение на Богословском и Миссионерском факультетах построено по принципу соединения традиционного богословского образования с гуманитарным. Учебный план включает все основные богословские дисциплины. В то же время преподается всемирная и русская история, читается большой курс истории зарубежной и русской философии. Большое внимание уделяется древним и новым иностранным языкам, на изучение языков у студентов младших курсов уходит до 40% учебного времени. Иностранный язык изучают все студенты гуманитарных факультетов. Изучение церковно-славянского языка обязательно для всех студентов очного и заочного отделений. Всего в Университете на разных отделениях преподается 12 языков.

Лекционные и семинарские занятия проходят в МГУ в зданиях Университета на Новокузнецкой улице, на территории Николо-Кузнецкого храма, Троицкого храма на Пятницкой улице, на Озерной улице и на Поклонной горе. Некоторые занятия проходят в помещениях при храмах Воскресения в Кадашах и свт. Николая в Кленниках (не считая занятий в художественных мастерских и индивидуальных занятий на факультете Церковного пения). Университет имеет шесть иконописных мастерских, две мастерских мозаики и фрески, три мастерских церковного шитья, одну мастерскую по реставрации икон. Библиотечный фонд составляет 54 000 единиц.

Студенты Университета проходят практику по своей специальности.

Обучение на старших курсах предполагает участие в научной работе. Значительное место в научной жизни Университета занимает исследовательская работа по истории Русской Православной Церкви XX века. По результатам этих исследований опубликовано несколько книг, в том числе сборник документов «Акты Святейшего Патриарха Тихона», справочно-биографическое издание «За Христа пострадавшие», «Следственное дело Патриарха Тихона».

Ежегодно Университет принимает участие в нескольких десятках конференций, как всероссийских, так и международных. Широкую известность приобрела университетская Ежегодная Богословская конференция, в которой принимают участие преподаватели и сотрудники Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, а также других духовных учебных заведений Русской Православной Церкви и братских Православных Церквей, представители академических институтов, университетов, архивов, библиотек, специалисты по церковному искусству.

Актовый день Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по традиции проводится 18 ноября — в день избрания св. Патриарха Тихона на Патриарший престол. В этот день в университетском храме Живоначальной Троицы на Пятницкой улице совершается архиерейская служба, на Торжественном акте в стенах МГУ им. М. В. Ломоносова выступают гости ПСТГУ, вручаются дипломы выпускникам.

Широкие международные связи Университета позволяют лучшим студентам проходить стажировку в зарубежных учебных заведениях.

«Вестник ПСТГУ»

является корпоративным научным изданием, в котором публикуются результаты научных исследований профессорско-преподавательского состава и аспирантов Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, материалы научных конференций, организуемых университетом, рецензии.

Редакция принимает к рассмотрению статьи и рецензии российских и зарубежных исследователей.

«Вестнику» предшествовал издаваемый с 1997 г. «Богословский сборник«, в котором печатались статьи по богословию, библейской филологии, религиозной философии и церковной истории. В связи с расширением тематики научных исследований университета возникла необходимость в периодическом издании более широкого профиля.

В 2003 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II вышел первый номер «Вестника», куда входили разделы *филология*, *история* и *педагогика*. С 2005 г. «Вестник» издается в нескольких сериях: «Богословие. Философия» (I), «История. История Русской Православной Церкви» (II).

В 2006 г. отдельными сериями стали выходить «Филология» (III) и «Педагогика. Психология» (IV). С 2007 г. добавляется серия «Музыкальное искусство христианского мира» (V). Более подробная информация размещена на сайте ПСТГУ:

http://pstgu.ru/scientific/periodicals/bulletin/