

С.Н. БУЛГАКОВ: СОФИОЛОГИЯ БЕЗ СОФИИ. «КАТОЛИЧЕСКОЕ ИСКУШЕНИЕ» И ОТХОД ОТ СОФИОЛОГИИ В СОЧИНЕНИЯХ КРЫМСКОГО ПЕРИОДА

ВАГАНОВА Н.А.
(ПСТГУ)

Статья посвящена так называемому «крымскому периоду» (1918–1921) и непосредственно примыкающим к нему первым эмигрантским годам жизни и творчества С.Н. Булгакова. Пытаясь осмыслить историческую катастрофу, переживаемую Россией, и разочаровавшись в деятельности Собора 1917–1918 гг., Булгаков испытывает «католическое искушение», одновременно теряя интерес к теме Софии. Преодоление искушения оказывается, по крайней мере в самосознании мыслителя, тесно связанным с возвращением, в обновленном виде, софийной темы.

Главная тема религиозно-философского творчества С.Н. Булгакова — софиология. В «Свете Невечернем» (1917) философ писал: «Онтологическая непрерывность мира заключается именно в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы». Следуя этому тезису, Булгаков в своей онтологии фактически воздвиг систему софиологического монизма.

Между тем, сомнения в необходимости Софии в метафизике Булгакова не раз звучали в прошлом и звучат теперь. Говорили и о ненужности Софии самому Булгакову (Г. Флоровский), и о том, что у Булгакова его София является явным измышлением *ad hoc* (С. Хоружий), и о том, что Булгаков, пытаясь спасти Софию, от сочинения к сочинению «повышает ее в чине» (И. Роднянская). Звучали высказывания и о том, что Булгаков, мог бы вообще обходиться без имени Софии — подобно тому, как он ни разу не упомянул ее в некоторых своих сочинениях, посвященных метафизике имени и субъекта («Главы о Троичности»). Порой возникает впечатление, что вся проблема состоит в употреблении этого «рокового» имени, и что если бы была возможна «софиология без Софии», то многие вздохнули бы с большим облегчением. Но вопрос ведь стоит не так — возможна ли

«софиология без Софии», а — возможна ли софиология вообще и если возможна, то как?

Между тем в жизни Булгакова был период, причем очень важный и насыщенный и в творческом смысле, и плане личной судьбы, когда он действительно отошел от Софии и почти ничего о ней не писал. 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. Покинул Россию философ 30 декабря 1922 года. Этот житейски тяжелый и полный лишений период, эпизодом которого, в частности, были арест и тюремное заключение, в творческом смысле отнюдь не остался бесплодным. Помимо публицистики, в это время Булгаковым были в основном написаны две большие работы: «Философия имени» (1917–1918, опубликована в 1953-м Львом Зандером) и «Трагедия философии» (1921–1925, впервые опубликована в немецком переводе в 1927-м).

Отход от софиологической проблематики у Булгакова был напрямую связан с одним очень важным идейным обстоятельством. Едва став священником, о. Сергей Булгаков переживает сильнейшее «католическое искушение». В творчестве увлечение католицизмом откровеннее всего отразилось в философско-публицистических московских диалогах «На пиру богов» (1918) и продолжающих их крымских «У стен Херсониса» (1922). Трагедия революции, гибель старой православной России, страх за судьбу русской Церкви под обрушившимися на нее революционными ударами приводят Булгакова к мысли о папе римском как единственной гарантии сохранения вселенского церковного единства. Свою роль здесь, безусловно, сыграла разочарованность Булгакова в собственной общественно-церковной деятельности. В прощальном письме к о. Павлу Флоренскому из Крыма Булгаков писал: «Собор российский, патриаршество ... — все это очень быстро раскрылось в своем бессилии»¹. В Крыму Булгаков принимает решение помянуть папу римского на литургии — пока тайно. Отправляясь в изгнание — первоначально в Константинополь, — Булгаков пишет к Флоренскому: «впереди второй Рим, будет ли первый?» — имея в виду, конечно, вовсе не географию... Идейная эволюция Булгакова в первые послереволюционные и эмигрантские годы проходит на фоне конфессиональных метаний. Увлечение, однако, оказалось хоть и сильным, но кратковременным. Уже в Константинополе Булгаков начинает от него

¹ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 185.

отходить, а в дальнейшем полностью разочаровывается в своем «папизме». Пражский дневник свидетельствует о мучительном раскаянии Булгакова в собственном «предательстве». Отход от филокатоличества совпадает с новым вдохновением Софией и возвращением Булгакова к софиологии.

В Пражском дневнике (11/24.V.1923), в связи с чтением воспоминаний А. Белого о Блоке, Булгаков пишет: «Все эти темы и настроения мистической эротики, в которых я жил напряженно ... эта мистика Прекрасной Дамы, которая привела прямехонько к большевизму. Да что же это такое, наконец? Аберрация, ошибка мистического суждения, или же еще нераскрывшиеся символы неверно ... воспринятых предвестий... 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 ...»²

Освобождение от «католического прельщения» шло мучительно, но довольно быстро. Осенью в Пражском дневнике Булгаков фиксирует процесс: «трезвею от своего католичества»³ (8/21.VIII.1923); 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 ...». И вот вскоре возвращаются и «неупраздненные» софийные вопросы (23.X./7.XI): «а все же звучат почему-то на душе блоковские стихи: Предчувствую тебя ... В моей душе вновь поднялась София. О Ней думаю, Ею опять вдохновляюсь ... , а еще так недавно казалось, что это выдумка, которой не соответствует опыт ... Но София стоит как солнце на небе церковном ... и спасает меня своими лучами и свободой ... от папизма»⁴. В другой записи та же мысль еще более заострена (29.X./12.XI): «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»⁵. И далее: «Вместе

² Булгаков С., *прот.* Из памяти сердца. Прага [1923–1924] / Публикация и комментарии Алексея Козырева и Натальи Голубковой при участии Модеста Колерова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 122.

³ Там же. С. 145.

⁴ Там же. С. 195.

⁵ Там же. С. 198

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” ...»

Обратимся теперь к работам «крымского периода», завершающим философский период в творчестве Булгакова. София в этих сочинениях — действительно, отнюдь не главная тема, о ней здесь говорится очень мало. Сочинения посвящены главным образом проблеме универсального высказывания «Я есть нечто», рассматриваемого в качестве модели онтологической основы мира. Однако именно в этих работах, в рамках философской онтологии языка, Булгаков готовит ту теоретическую почву, на которой будет построена обновленная и переосмысленная софиологическая концепция «Ипостаси и ипостасности» и последующих сочинений.

В «Философии имени» (1918) Булгаков занят разработкой метафизики высказывания, которую он рассматривает как отражение в языке ипостасного божественного союза Св. Троицы. Августиновскую «троичность образа бытия, отраженную в языке», он соединяет с софиологически окрашенной проблематикой имяславия⁶.

Для Булгакова грамматическая связка «есть» имеет значение объективного отражения в языке, как носителя мысли, космического устройства бытия: «связка выражает связь всего со всем»⁷. Связка осуществляет именование — некое изнесение, трансцендирование сущности субъекта именованного 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*⁸. Булгаков как бы между прочим, вскользь делает важное замечание, которое свидетельствует о том, что София от него никуда не ушла: он говорит,

⁶ Об участии Булгакова в обсуждении проблем имяславия см., например: *Лескин Дмитрий, 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 компетентной 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-полемиических статьях «Афонское дело» (Русская мысль. 1912. № 33) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» (Итоги жизни. 1914. № 12).

⁷ Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 107.

⁸ Там же. С. 91.

что Кант, со своей общей асофийностью, «вообще не заметил и не оценил связи, а в ней был ответ на его вопрос»⁹. Выходит, что без Софии-то обойтись можно, а вот без связи, как образа универсальной связи бытия (а это ведь и есть София), — никак невозможно.

Но собственно софиологических размышлений в «Философии имени» действительно немного, и в целом они какой-то существенной новизны в понимании Софии не обнаруживают. София «Философии имени» практически не отличается от Софии «Света Невечернего». Здесь по-прежнему, как и в «Свете Невечернем», царит «платоновская идиллия»: «есть сфера чистых идей, божественная София ... и она есть идеальная основа творения»¹⁰. В языке, в предикативности суждения, «осуществляется связь Платоновых двух миров».

В Крыму было в основном написано и другое важнейшее сочинение переходного (от философии к богословию) периода — «Трагедии философии». Возвращаясь к рукописи в 1925 г., 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“», немного ранее уже изданной в Праге (1925). Хотя, по сути, правильнее было бы рассматривать «Ипостась и ипостасность», написанную в основном позже «Трагедии философии», не столько как Scholia к «Свету Невечернему», сколько как богословский комментарий к метафизике субъекта «Трагедии философии». В то же время, учение об ипостаси в «Трагедии философии» может быть представлено как философское раскрытие и пояснение ипостасной проблематики «Света Невечернего».

Так, в «Трагедии философии» Булгаков не просто подтверждает связь своей софиологии с платонизмом, но именно здесь он, по нашему мнению, совершенно ясно обозначает источник того понимания Софии, которое будет заложено им в понятии «ипостасность» следующего сочинения. Булгаков считает, что поскольку в учении Платона об идеях отсутствует интерес к онтологическому статусу личности, — для него «характерна общая безыпостасность»¹¹. Именно благодаря этому обстоятельству, как *не имеющее законченного и самостоятельного характера*, оно «может войти и в христианское богословие в качестве учения о Софии и софийности мира» (уже развитое

⁹ Там же. С. 105.

¹⁰ Там же. С. 181.

¹¹ *Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 336.*

в «Свете Невечернем», к которому Булгаков отсылает читателя). Получается, что благодаря своей личностно-ипостасной недоразвитости, платоновский умопостигаемый мир идей «идеально» подходит для отождествления его с христиански понимаемой Софией — она есть не ипостась, а ипостасность, так сказать, не София, а софийность.

По этой логике, учение Платона избегает той самой общезначимой «трагедии философии», которой и посвящена книга, потому лишь, почему ребенок, в силу своей незрелости, «избегает» взрослых пороков. Ведь в своей оценке истории европейской философии как ересиологии Булгаков исключение делает почти только для одного Платона — по той причине, что его учение «не имеет воинствующего антиипостасного характера»¹²!

В целом, в «Трагедии философии» по сравнению со «Светом Невечерним» в понимании онтологического статуса Софии особых изменений не произошло. Она по-прежнему «грань», платоновское μετὰξὺ, тварно-нетварная, неопределенно-данная «посредница» между богом и миром. То есть содержательно, в отношении к Божеству София не изменилась, она по-прежнему, как и в предшествующих сочинениях, трактуется Булгаковым в парадигме платонизма, как мир умопостигаемых идей, предмет божественной Любви. Так что о выходе за «Свет Невечерний», о преодолении софийного эротизма в «Трагедии философии» говорить все же еще не приходится. Одно из устойчивых определений Софии в «Свете Невечернем» — платоновская Афродита Небесная, а у Платона, как известно, «нет Афродиты без Эрота»¹³. Казалось бы, в этом нет ничего странного — ведь в Пражском дневнике Булгаков говорит об окончательном преодолении эротической концепции Софии и выходе за «Свет Невечерний» в записях *конца 1923 г.* Однако дело в том, что все, связанное с Софией, приписано Булгаковым к «Трагедии философии» (это два заключительных абзаца) уже *после* окончания «Ипостаси и ипостасности» — сочинения 1925 г., в котором он как раз и излагает существенно новую по сравнению со «Светом Невечерним», очищенную концепцию софиологии.

Отличия, действительную новизну в «Трагедии философии» мы видим в отношении Софии к миру. Прежде, в «Свете Невечернем», София была

— *живое существо, имеющее лицо, ипостась.*

И даже

— *особая, иного порядка, четвертая ипостась.*

¹² Там же. С. 356.

¹³ Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1970. Т. 2. С. 89.

Но в то же время

— *начало новой, тварной многоипостасности.*

Теперь же, в «Трагедии философии», София *ипостасируется, не будучи ипостасной, в тварных ипостасях*, которые «выходят за пределы полноты ... Божественной абсолютности». Очевидно, что здесь София «Света Невечернего» пропущена сквозь «сито» идей «Ипостаси и ипостасности».

Вообще на более чем двухстах страницах «Трагедии философии» София, если не считать последнего, прибавленного позже абзаца, упоминается всего дважды, и оба раза эти упоминания носят характер психологически многозначительной «оговорки». Пример: вот Булгаков рассуждает о различных направлениях европейской философии Нового времени, рассматривая их с позиций ересиологии (чему и посвящена книга). О Софии ни слова. Роковой порок философских систем Нового времени, говорит он, — это отрыв ипостаси от сущности. И вдруг неожиданный пассаж: 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»¹⁴. Это — первое и внезапное появление «плеромы Софии» на сорок первой странице текста современного издания — будто она все это время имела в виду как нечто само собой разумеющееся, хотя до сих пор о ней не было сказано ни слова и ни слова не будет сказано еще на нескольких десятках страниц.

Как будто Булгаков, прежде чем перейти к области «чистого софиесловия» (это его термин), просто вынуждает себя посвятить несколько времени и сил философии, чтобы уж навсегда распрощаться с ней, закрыть за собой дверь.

В «Ипостаси и ипостасности» Булгаков осваивает новое логическое и языковое пространство. Впервые он 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 от той софиологической парадигмы, предложенной Соловьевым и Флоренским, в рамках которой, при всех отличиях, Булгаков находился прежде. Как же предложенную в сочинениях крымского периода 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

¹⁴ Булгаков С.Н. Трагедия философии. С. 352–353.

и внутритроичной связи Божественных Ипостасей. Теперь задача у Булгакова намного более сложная.

Развертывание системы этих отношений Булгаков начинает с постулирования трансцендентности Бога в Его существе — ὁυσία — и Его откровения в мире в божественном действии — ἐνεργεία.

Суждение *Я есть Нечто* в Боге осуществляется как абсолютное высказывание: *Аз есмь Сущий* (Исх. 3, 14). В рождении Сына, Сущего Слова, «Отец сказует в Нем Себя»¹⁵. Но «в этом же рождении раскрывается и *содержание* Божественного слова, Премудрость Отца в Сыне»¹⁶. Содержанием же Премудрости-Софии является «божественный мир, все, полнота», самооткровение Божества¹⁷. Или, если воспользоваться паламитским различием сущности и энергии, София Премудрость Божия есть «откровение трансцендентального существа Божия».

Итак, понимаемую прежде платонически («умная сущность», «совершенный организм божественных идей»¹⁸) Софию Булгаков стремится мыслить теперь паламитски. Он хочет «перевести» ее на энергийную основу, представив как «раскрывающийся мир божественных энергий». 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 Божия¹⁹. Как таковая она строго различается от природы Божества, Булгаков на этом настаивает.

Однако как, уже не Булгаков, а мы должны при этом отличить Софию и от усии, и от ипостасей, оставив ее одновременно «единой для всех ипостасей основой», «предвечной основой бытия»²⁰ и при этом еще и «живой умной сущностью»?²¹ Логика Булгакова такова: София не может иметь собственной ипостаси, поскольку в Троице не может быть еще одной ипостаси. Но отрицание ипостаси ведет к низведению Софии до свойства, атрибута или аллегии Божества — что для него недопустимо. Для преодоления этого противоречия Булгаков и вводит понятие ипостасности — оно одинаково отлично как от ипостаси, так и от безыпостасности. Ипостасность есть способность

¹⁵ Булгаков С.Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 23.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 24.

¹⁸ Там же. С. 26.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 27.

ипостасироваться — к ипостасному состоянию не через свою, а через иную ипостась. Ипостасность есть ипостасирующееся около этой ипостаси несамостоятельное начало как ее содержание.

Однако здесь у Булгакова скрывается целая гроздь противоречий, и мы попробуем их вскрыть. Во-первых, единственный определенный способ бытия природы есть ипостась: сущность немыслима как внеличностное существование. *Ипостасируется* — т.е. существует ипостасно, — стало быть, природа, а не какое-то иное «несамостоятельное начало», «ипостасирующееся около этой ипостаси». Булгаков пытается уйти от этого противоречия следующим образом. Он говорит, что ипостасность ипостасируется не как ипостась, но ипостасно — по образу ипостаси, через другую ипостась.

Но ведь ипостась неотделима именно от своей природы, природа существует в *своей* — или в своих — ипостасях. Как можно мыслить реальное бытие через чужую ипостась? ²² Единственное исключение — ипостась Логоса, имеющая собственную божественную природу и *воипостасирующая* человеческую природу Христа. Но и здесь определяется к бытию через другую ипостась — ипостась Логоса, именно *природа* — тварная человеческая природа, но не неведомая нетварная ипостасность.

Далее, если София действительно есть «единая для всех ипостасей основа или существо» — или ипостасность, то она уже никак не может быть *энергией*. Казалось бы, Софию-ипостасность, которую необходимо отличать как от усии, так и от ипостасей, действительно остается мыслить только энергией — действием, 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 ей, София как «предмет Любви» иерархически не может быть прежде Любящих.

Самостоятельно понятая собственная ипостасность Бога, отличная как от усии, так и от ипостасей, в любом случае есть нечто постороннее — «четвертое». Если это и не пресловутая «четвертая ипостась», то все равно нечто четвертое помимо усии, ипостасей и энергии.

²² Заметим: «ипостасность есть способность ипостасироваться» — т.е. способ обрести реальное, живое бытие не через свою, а через другую ипостась. Кто же и как может обрести живое бытие таким способом? Пожалуй, пушкинская Татьяна, — а также шекспировский Гамлет, гётевский Фауст, сервантесовский Дон Кихот и т.д.. Все они — не бывшие в реальности (но кто скажет, что для нас не живые?) сущности, которые «ипостасируются к бытию» не через свои, которых нет, а через другие ипостаси — Пушкина, Шекспира, Сервантеса... Ничего другого в голову не приходит.

Далее. София, Слава Божия, говорит Булгаков, неотделима от Открывающегося²³. Тем не менее, Бог в творении «отделяет ее от Своих ипостасей»²⁴, чтобы в божественной ипостасности человек получил собственную мировую ипостась, стал «тварным богом». Человек, стало быть, получает от Бога ипостасность, становящуюся в мире его *софийной природой*, — как основу для своей ипостаси. Эта софийная природа, собственно говоря, и есть, по Булгакову, *природа* мира — тварная София.

Таким образом, Булгаков стремится четко различать Софию Божественную и Софию тварную. Для этого Софию «Света Невечернего», тварно-нетварную посредницу между Богом и миром, он повышает в статусе, помещая ее «внутри» Троицы как содержание Ее Жизни-Любви. София при этом вовсе не является тварной и не раздваивается на тварную и нетварную. «Тварность» есть лишь *аспект* Софии. Тварную Софию следует, согласно Булгакову, 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» софийность-ипостасность. Именно поэтому, считает Булгаков, Богоматерь и Церковь являются тварной Софией.

Воплотившийся Логос, говорит он далее, «разделяет с человеком эту *общую ипостасность*, имея *софийную природу* в обоих ее аспектах, небесном и тварном»²⁵ (курсив мой — Н.В.).

Итак, получается, что Христос разделяет с человеком *общую обоим* ипостасность... Получается, стало быть, что, по Булгакову, во Христе, помимо двух природ, соединенных в Его богочеловеческой Личности, существует еще и *общая с человеком* ипостасность. 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...

В заключение мне хотелось бы несколько слов сказать и в защиту булгаковской ипостасности. Полагаю, что истинная причина введения Булгаковым понятия «ипостасность» заключается в попытке *преодолеть* изоморфию Первосуждения (*Я есмь Сущий*) и отношений Бога и мира. Ипостасность вводится именно для того, чтобы избавиться от такой неприятности! Ипостасность-София *не* мыслится им подобно связке между подлежащим-субъектом — Богом-Троицей и

²³ Там же. С. 26.

²⁴ Там же. С. 31.

²⁵ Там же.

сказуемым-предикатом — миром. Ипостасность вообще не есть связка. Связка, если допустить такую аналогию, в Первосуждении занимает «место» Духа Св. в Троице. В «Трагедии философии» об этом говорится совершенно ясно. В *Scholia* же ипостасность появляется из концепции Первосуждения Бога — как внутритроичное *содержание* этого Слова. Абсолютное высказывание *Я есть Сушций* есть рождение Логоса-Сына и изведение Духа Св. в Любви. Этим актом Бог отнюдь *не* полагает тварный мир-бытие как свое не-Я с помощью связки-ипостасности. Этого нет ни в «Трагедии философии», ни в «Ипостаси и ипостасности». Поэтому универсальное высказывание *Я есть Нечто*, применяемое к Божеству, *не* мыслится Булгаковым в рамках неоплатонической иерархии. В *мире* же подлежащее и сказуемое, обладание и обладаемость, мыслится им как отношение Христа-Логоса и Тела Христова — Церкви²⁶.

Завершая «Ипостась и ипостасность» утверждением о Богоматери как творении, достигшем софийной высоты — «Она есть тварная София»²⁷, — Булгаков перекидывает мостик к «Купине Неопалимой» — сочинению, в котором его софиология попытается выговорить себя уже исключительно в рамках догматического богословия.

S.N. BULGAKOV: SOPHIOLOGY WITHOUT OF SOPHIA. “CATHOLIC TEMPTATION“ AND BREAKING WITH SOPHIOLOGY IN WORKS OF THE CRIMEAN PERIOD.

VAGANOVA N.A.

The Article is dedicated to so called “crimean period“ (1918–1921) and directly verging to it first emigre years of the life and creative activity of S.N. Bulgakov. Trying comprehend the history catastrophe, outlived Russia and disappointed in activity of the Council of 1917–1918, Bulgakov feels “catholic temptation“, simultaneously losing interest to theme of Sofia. Overcoming of temptation turns out to be, in consciousness of the thinker at least, closely connected with return, in updated type, of the sophiology theme.

²⁶ Там же. С. 30.

²⁷ Там же. С. 33.