

*А.П. Козырев*

## **СОФИОЛОГИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА: «ТЕОЛОГЕМА» ИЛИ «ФИЛОСОФЕМА»?**

Учение о Софии, Премудрости Божией, — наиболее интимный и в то же время наиболее спорный элемент религиозной философии священника Сергия Булгакова (1871–1944). Именно в этом учении как ни в чем другом сказался субъективный характер его религиозных переживаний и интеллектуальных замыслов. Никто другой не посвятил столько сил и времени разработке учения о Софии, как Булгаков, и именно вокруг его сочинений разгорелись в Церкви наиболее горячие споры. Камнем преткновения русской эмиграции оказывается софиологическое богословие отца Сергия Булгакова, прямое продолжение опыта его философского, социологического, экономического творчества, начатого в России. Восприятие булгаковской софиологии усугублялось еще и тем, что это весьма спорное, если не сказать более, с догматической точки зрения учение попало, как камень в жернова, в межюрисдикционные споры терзаемого расколами и расхождениями русского православия в эмиграции. И если правомерно говорить о софиологии как определенном направлении в русской мысли, то именно о. Сергий предстает в нем центральной фигурой.

Учение о Софии имеет богатую родословную: принцип Софии, женского начала в Божестве, которое в отличие от смыслового, активного, оформляющего начала Логоса является началом эстетическим, художественным, энтелехийным, завершающим, встречается не только в христианстве, но практически во всех религиозно-мистических учениях средиземноморских и ближневосточных культур.

Как бы ни относиться к софиологии, уже по перечню ее русских адептов — Г. Сковорода, архим. Ф. Голубинский, В.С. Соловьев, свящ. Павел Флоренский, свящ. Сергий Булгаков, философов и в той или иной степени богословов — можно видеть в ней скрещение двух типов дискурса — богословского и философского. Так чем же является София по преимуществу — философемой или теологемой? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, дадим сначала обзор того, как эволюционировало понимание Софии у Булгакова.

Первым опытом софиологии Булгакова можно считать его книгу «Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство» (1912). Хозяйство для Булгакова не только общественный и родовой процесс, но и процесс религиозный, в основе своей божественный (с чем категорически не согласится Бердяев, видящий в хозяйстве тяготящую необходимость, проявление падшего состояния человека), содержанием которого является восстановление утраченной связи между *natura naturans* и *natura naturata*, природой творящей и природой сотворенной. Написанная в значительной степени под влиянием кантианской методологии и языка, она ставит проблему трансцендентального субъекта хозяйства. Иными словами, задается вопрос: кто Хозяин и кто хозяйствует? Множество индивидуальных, независимых друг от друга человеческих сознаний и волей, действующих в истории, метафорически уподобляется зеркалу, разбитому на множество осколков, из которых каждый по-своему и самостоятельно отражает мир. Органическая связь между ними залегает глубже, чем родовое единство. «Историческое человечество, а в нем и каждая личность онтологически причастны Софии, и над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как хозяйство и культура. Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией, существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней»<sup>1</sup>. Хаокосмос, в который ввергнут мир, мыслится Булгаковым как последствие «нарушения изначального единства Софии, смещения бытия со своего метафизического центра, метафизической децентрализованности». Происхождение этой децентрализованности объясняется в духе шеллинговской натурфилософии.

В «Свете Невечернем» (1917) учение о Софии как посреднике и умопостигаемой материи миротворения лежит в центре стратегии раскрытия христианского учения о сотворении мира и явленности Бога миру (теофании). Творение мира Богом мыслится как «самораздвоение Абсолютного, жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него „другим“, творческая жертва любви». Стремясь избежать пантеизма, Булгаков отрицает свойственную платонизму вечность материи и отказывается понимать «ничто» как потенциальную первосубстанцию творения. Опираясь на различие греческих частиц, обозначающих отрицание ( $\alpha$ -,  $\sigma\upsilon\kappa$ ,  $\mu\eta$ ), Булгаков дает следующую формулировку: «Мир создан из ничего в смысле укуна, и потому первым, основным и существенным актом творения было облечение его меоном. Это превращение укуна в меон есть создание общей материи

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 158.

тварности, этой Великой Матери всего природного мира». Это допущение является основополагающим для первой версии булгаковской софиологии, потому что это «богоматерия» (такое понятие встречается у Соловьева и С.Н. Трубецкого), или материя в Боге (это понятие идет от Дунс Скота), или Мать мира, греческая Деметра, Мать-земля, которая вслед за Достоевским сравнивается Булгаковым с Богородицей и определяется впоследствии как тварная София, вбирая в себя черты платоновского «умопостигаемого космоса» (*κόσμος νοητός*), или мира идей.

Известно, что в опубликованных философских сочинениях Соловьева концепт Софии не нашел широкого раскрытия. Соловьев, как правило, прибегал к метонимии, и само имя Софии произносилось как бы между делом или встречалось в поздних статьях и выступлениях, а также во французских сочинениях. Поэтому прецедент философствования о Софии Булгаков нашел в «Столпе и утверждении Истины» о Павла Флоренского. Те определения, которые он дает Софии в «Свете Невечернем», по сути, повторяют «Столп» Флоренского: Ангел-хранитель твари, начало путей Божиих, предмет Любви Божией, или любовь Любви, «Идея» Бога, мировая Душа, Вечная Женственность. Высшим проявлением софийности являются Церковь, Богоматерь, небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля. Более отчетливо подчеркнуто промежуточное бытие Софии между Богом и тварью — «одновременно разъединяющее и соединяющее, некое *ματαξύ* (греч., «промежуточное») в смысле Платона», что придает ей характер посредника. Стремясь избежать раздвоения Софии, Булгаков характеризует ее аристотелевским термином «энтелехия»: мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. Соответственно, мир представляет собой арену софийной теургии, через хозяйство и искусство: миру должен быть придан его софийный первообраз; этот процесс философ иногда называл не совсем удачным словом «ософиение». Детерминистское понимание этого процесса, обусловленного субстанциальным присутствием самого Божества в мире через Софию, было объектом критики Булгакова кн. Е.Н. Трубецким, а впоследствии автором брошюры «Спор о Софии» (Париж, 1936) В.Н. Лосским. Так, Е.Н. Трубецкой в книге «Смысл жизни» указывал, что если понимать Софию так, как понимал ее Булгаков, т.е. считать, что она относится к миру временному, как *natura naturans* к *natura naturata*, то «очевидно, что человеческая свобода, да и вообще свобода твари при этих условиях обращается в ничто. Если божественный замысел обо мне есть моя субстанция или сущность, *я не могу не быть явлением этой сущности*. Хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог: все мои действия — все равно добрые или злые — суть порождения

этой сущности и явления божественной Софии. Очевидно, что это учение делает св. Софию виновницею зла, ибо, если мое я — только ее частичное явление, мое самоопределение ко злу есть ее самоопределение». Другое дело — онтологический статус Софии. Его определение и сыграло роковую роль в «споре о Софии». Булгаков писал: «Как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог* и поэтому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству».

В эмиграции о. С. Булгаков отказывается от трактовки Софии в качестве «особого рода четвертой ипостаси» и как вообще ипостасного (т.е. имеющего особую личность) бытия. Изменение трактовки намечилось в статье «Ипостась и ипостасность» с подзаголовком «Scholia к Свету Невечернему» (1924), где он дает несколько иное изложение, нежели дано в «Свете Невечернем», не отличающееся по существу, но более точное: «София не имеет собственной ипостаси, но в то же время она не является лишь атрибутом или аллегорией Божества. Она обладает ипостасностью, «способностью *ипостазироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей... она сливается с триипостасностью как в триединстве, так в отдельности и с каждой из ипостасей»<sup>2</sup>. В то же время София в творении получает свое самобытие, становясь миром, как его божественная субстанция, как Бог в мире. София «есть субстанция мира, которая только и делает мир миром, не призрачным, но в себе обоснованным»<sup>3</sup>. В тварной Софии, т.е. в мире, взятом в его идеальной стороне, человеку дано быть мировой ипостасью, тварным Богом. Отец Сергий предлагает теперь рассматривать Софию как принцип ипостазирования, безыпостасную Любовь Любви Божией, способную ипостазироваться как в божественной триипостасности, так и в тварной многоипостасности.

Отождествление Божественной Премудрости Софии с сущностью в Боге, которое о. Сергий проводит в своих поздних работах, начиная с «Агнца Божьего» (1933), характерно для поздней версии софиологии

---

<sup>2</sup> Булгаков С., *прот.* Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных П.Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности (1890–1925). Прага, 1925. С. 362.

<sup>3</sup> Там же. С. 369.

Булгакова. В ней он стремится наполнить жизнью аристотелевскую усию, или природу, отождествив ее с Премудростью и Славой Божьей. «Отрицание связи между усией, с одной стороны, и Премудростью-Славой — с другой, безусловно, *двоит* Божество. Оно оставляет *усию* пустой, абстрактной метафизической схемой в ее инаковости от конкретных образов жизни Божества в Премудрости и Славе. Необходимым постулатом единобожия является поэтому *отождествление* обоих принципов, догматического и библейского. В известном, подлежащем ближайшему определению смысле усия и есть Премудрость и Слава, „вечная сила и Божество“ (Р<им>. I, 20)», — пишет он в Summary софиологии 1936 г. Показательно, что в это время он свободно сопоставляет свою Софию с энергиями св. Григория Паламы: «В истории догматов аналогию мы находим в принятом Восточною Церковью учении св. Григория Паламы (XIV в.) о Божестве или Божественной Усии и ее энергиях (*ἐνέργειαι*). Здесь утверждается тождество трансцендентной усии и множественность открывающих ее энергий, однако при различии между ними. Подобное же тождество в различии мы имеем и в отношении усии, с одной стороны, и Премудрости или Славы — с другой».

Перечень проблем, которые софиология ставит перед философией и богословием, достаточно ясно сформулировал Константин Андроников, переводчик на французский язык практически всех богословских трудов Булгакова, друг и переводчик де Голля, одно время — ректор Saint-Serge. В своей статье «Софиологическая проблематика», опубликованной в «Messenger orthodoxe», он писал: «Никакое философское учение не может обойти проблему *первоначала*, или же *Абсолютного и относительного* в их соотношении. Мир, будь он иллюзорен или реален, *зависит* от чего-то его превосходящего. Религиозная философия постигает эту зависимость как деградацию божественного (гностицизм, буддизм, индуизм) или как возникновение (путем эманации или как-нибудь иначе: египетское, вавилонское, иранское, греческое, иудейское, исламское учения, европейский идеализм и т.д.).

Философия... вынуждена перед лицом онтологической бездны между Абсолютным и относительным констатировать свою несостоятельность, или апорию. Если же она пытается решить эту проблему, то она должна рано или поздно задать себе вопрос: является ли это *μεταξύ tertium* 'ом, т.е. третьим членом между Абсолютным и относительным, или же это есть лишь соединение, разновидность связки или, точнее, если воспользоваться понятием корпускулярной и квантовой физики, „энергия связи“? В этом случае какова же природа этой энергии и откуда она исходит? Есть ли это „проекция“ Абсолютного?.. Или же сама эта энергия происходит из области относительного?.. Или же эта

энергия сама есть некая сущность и *μεταί* имеет бытие? Тогда опять встает ряд подобных вопросов: какова же природа этой сущности? Относится ли она к Богу или к миру? Если она божественна, то как она соотносится с миром? Если она принадлежит к миру, то каково ее отношение к Богу? Не следует ли в обоих случаях рассматривать еще какого-то посредника между этой сущностью и Богом, с одной стороны, и миром — с другой? Таким образом, мы вступаем в бесконечную череду размышлений, ведущую к подобию „дурной бесконечности“, к пантеизму или атеизму, к панкосмизму или акосмизму. Это означает, что мы не решаем проблему, но устраняем ее, уничтожая один из двух ее членов. Однако для разума невозможно подойти к ней по-другому.

В теологии встают те же вопросы наряду с другими, не менее серьезными, причем как по отношению к гипотезе энергии связки, так и к гипотезе сущности. Каковы отношения в обеих гипотезах, каковы сходства и различия между этой энергией или этой сущностью и природой Бога? Но прежде всего, идет ли речь о самом существовании Бога или о его обнаружениях? О „свойствах“ или об „атрибутах“ Божества? Наконец, как соотносить *μεταξύ* с находящимися в Писании и традиционными „определениями“ и „характеристиками“ Бога, такими как Путь, Истина, Жизнь, Любовь, Слава, Премудрость, Провидение, Сила?»

Сложность поставленных вопросов показывает, что софиология представляет собой весьма трудоемкое, кропотливое и почти что обреченное на неуспех предприятие по решению этих вопросов сразу на двух фронтах — философском и богословском.

Можно отнести к софиологии как к определенной философеме, как к модели философского знания, которое стоит в русле классической традиции платонизма, аристотелизма, отнюдь не классической, но также включаемой нами в классическое наследие сегодня традиции раннехристианского гностицизма, который весьма повлиял на Владимира Соловьева и который являлся некой референтной точкой в споре о том, что есть София, что есть учение о Софии. Отталкивание и приближение к гностицизму, к гностическому пониманию Софии как некоего начала Божества, которое склоняется (*κατάνευσιν*), которое претерпевает падение из-за предмирной космической ошибки, в результате которой образуется неполнота (*κένωμα*), образуется тварный мир. Эта модель гностических систем неизбежно приходит на ум, когда мы говорим о софиологическом дискурсе. И если гностицизм возникает как религиозное течение, противоположное духу классического эллинизма (Плотин критиковал гностиков в трактате «Против тех, кто считает, что мир плох, а творец этого мира зол» (II, 9) как людей абсолютно нечувствительных к эллинской музе, абсолютно ничего не понимающих в учении Платона), то сегодня гностицизм в определенном

смысле также является элементом классического наследия. Софиология является важным элементом обращения русской философии к античной классической традиции, которая делает русскую философию не просто неким феноменом модерна, не просто неким поздним упражнением на философские темы, как иногда пытаются говорить противники русской философии. Русская философия укоренена в классической традиции, в эллинских корнях русской и европейской культуры. Софиология является в эпоху модерна, Соловьев в определенном смысле является предтечей той эпохи, выразителем одного из трех течений, которое отвечает на вопрос, как можно трактовать *проблему соотношения Бога и мира*, как соотносятся горнее и дольнее, эмпирия и эмпирия.

У В.В. Зеньковского есть статья «Проблема космоса в христианстве», изданная в самый разгар софиологических споров в 1937 г. в сборнике с характерным названием «Живое предание. Православие в современности». Статья написана явно в поддержку если не системы Булгакова, то его проблематики. В ней он замечает: «...христианская мысль *частью приняла* проблематику космоса, как ее ставила античная философия, *частью внесла сюда очень глубокие изменения*». В этой статье решение проблемы акосмизма, проблемы, характерной не только для гностицизма, где акосмизм принимает крайние формы, но и для различных версий мистицизма и даже пантеизма, ставится в зависимость от признания идеальной стороны в тварном мире, которая сама носит тварный характер, и «умного космоса» в трансцендентном Боге, причем они находятся в нераздельной и неслиянной связи. Софиология и мыслится здесь как наилучшее философское и одновременно богословское учение о космосе, позволяющее преодолеть опасность акосмизма: «Так как идеальная сторона космоса есть некое идеальное всеединство, обладающее *как целое* дарованным ему бытием, то ему должно приписать и подлинную, единую и целостную *жизнь*. И если идеи в Боге в своем единстве есть Божественная Премудрость (София), то мы должны признать, что идеальность в космосе носит на себе образ Божественной Софии и может быть справедливо названа Софией тварной. В построении „софиологии“, или учения о космосе, которое утверждало бы некое (дарованное космосу в акте творения) собственное его бытие, раскрывало бы единство и целостность, жизнь и развитие, закономерность и гармонию космоса из наличности в нем идеальной стороны, соединенной конкретно и неисследимо с реальной стороной, в уяснении того, что идеальная сторона космоса светится светом (отраженным) от идей в Боге, образ которых она в себе заключает, — и даны основы всех тех существующих построений, которые соответствуют христианскому восприятию космоса». Следует отметить при

этом, что Зеньковский, тогда еще мирянин, отнюдь не был безоговорочным сторонником булгаковской системы, осуществляя ее критический разбор в комиссии, созданной митр. Евлогием в 1936 г.

Есть три ключевых течения в русской философии — это *символизм*, это *софиология* и это *имяславие*. Это три разных варианта решить проблему соотносительности Бога и мира. И добавлю — это паламизм, но паламизм возникает в русском философско-богословском, я бы сказал, дискурсе несколько позднее. В 1907 г. появляется энциклика Пия X прстив модернистов «*Pascendi Dominici gregis*» («Необходимо пасти стадо Господне»), которая наносит сокрушительный удар по персонализму философов типа Лакруа, но в качестве реакции на нее возникают течения, которые пытаются утвердить католическую философию в рамках заданной ортодоксальной парадигмы. Возникает неотомизм, Жильсон и Маритен осуществляют последовательную разработку неотомистской парадигмы в религиозной философии. И русская философия, которая соприкасается самым непосредственным образом с Европой, в контексте соприкосновения с европейскими духовными школами и начинает разрабатывать тему паламизма как своеобразную реакцию на католический неотомизм. Интерес к Паламе провоцируют те же католики. Иезуит о. Мартин Жюжи в «*Dictionnaire de théologie catholique*» дает негативные оценки паламизму, критикует святителя Григория за то, что тот вносит двойственность в Божество, разделяя Его на сущность и энергию. Сюда же стоит отнести и русских богословов — Владимир Лосский, архиепископ Василий Кривошеин, протоиерей Георгий Флоровский, о. Иоанн Мейендорф с его монографией 1959 г. «Введение в изучение Святителя Григория Паламы». Последний текст становится знаковым, потому что активно обсуждается представителями католической мысли, такими как кардинал Шарль Журне, францисканец Андре де Аллэ и др. Паламизм оказывается вброшен в западное богословие, оказывается неким феноменом, на который нужно реагировать, в который нужно всмотреться как в некое свое, но «другое». Софиология тоже модифицируется: являясь по сути своей субстанциалистской доктриной, она соотносит себя с паламитским дискурсом. И видно потом, как Булгаков, разрабатывая тему Софии в «Философии хозяйства» и «Свете Невечернем» без паламитских коннотаций, уже в «Ипостаси и ипостасности», работе 1924 г., опубликованной в Сборнике в честь П.Б. Струве, сопоставляет энергию Паламы и Софию. *Энергия — это одно из возможных понятий для понимания Софии*. Примерно к этому же времени относится текст, обнаруженный мной в архиве Сергиевского богословского института в Париже. Булгаков пишет: «Вторая параллель. Церковь установила учение об энергии Божьей в паламитском смысле. Относится энергия



как сила Божия и действие Божие (*Теос*, по определению Константинопольского собора) лишь к одной из Ипостасей Пресвятой Троицы или же, как это прямо и говорится в творениях Святого Григория Паламы, энергия может быть нарочитым действием каждого из Лиц Пресвятой Троицы или же всей Троицы во единице? Не является ли различие между *усия* и *энергия* [как] непознаваемым и трансцендентным существом Божиим, с одной стороны, и Богом *ad extra*, открывающимся в творении, соответствующим учению о Премудрости Божией как откровении Божества, [— с другой], по существу тождественным, так что можно сказать в известном смысле София = энергия». И завершение этого текста — *Nota Bene*: «Я совершенно отрицаю, чтобы София, Премудрость Божья, являлась четвертой ипостасью и вообще имела бы личную ипостась. Она ипостасна во Христе, но и во Святом Духе, а далее она как основа тварного мира ипостазирована в тварных ипостасях и первее всего и непосредственно в Пречистой. Почему и в службе *личное* обращение, как к ипостаси, совершается или ко Христу, или к Божьей Матери. Это понимание Софии существенно отличается от соловьевского, в котором, действительно, Софии примысливается четвертая ипостась, именно женская, — явное приращение гностицизма. В прежнем моем изложении остаются следы от этого влияния, теперь я его преодолел». Это своего рода софиологическое *confessio fidei* на четырех страницах, относящееся примерно к 1923–1924 гг. Паламитский дискурс, становясь актуальным в богословии начиная примерно с начала 1920-х годов, проникает и в сознание о. Сергия Булгакова.

В автобиографическом тексте «Две встречи» Булгаков вспоминает о разделенных 25 годами двух встречах с Сикстинской мадонной в Дрездене. Как он плакал перед ней юношей, «марксистским щенком», как он сам себя называет в 1899 г., и молился ей, потерявший веру попovich, сын священника. И как двадцать пять лет спустя, в 1924 г., возвращаясь с конференции в Прагу и остановившись в Дрездене, он снова пошел взглянуть на Сикстинскую мадонну Рафаэля и испытал грубую мужскую похоть, уже будучи священником. То есть изменение духовного состояния, духовное взросление позволяют воспринимать то, чему раньше поклонялся, как некий эрзац, некий суррогат высокой реальности, которая теперь видится несколько по-другому. В софиологии с восприятием можно проследить процесс, похожий на тот, что происходит с восприятием Сикстинской мадонны.

Булгаков стремится *победить это неустребимое барокко* софиологии. Софиология — это барочное богословие, это богословие, восходящее к барокко XVIII в., где нет четкого терминологического определения, где определения, как барочные завитки на картине или на мебе-

ли, уходят в бесконечность. Не случайно мы находим вполне уже сложившиеся софиологические взгляды у Григория Сковороды, украинского мистика XVIII в., яркого представителя барокко в философии. Софиология вырастает из космоса ассоциаций, который, задавая нам общую тему «Бог и мир», открывает перед нами безграничные возможности для разного рода сопоставлений и интерпретаций. Поэтому у того же Владимира Соловьева мы находим разные определения Софии — то это Тело Христово, то это душа Христова; на протяжении одного только текста, «Чтений о Богочеловечестве», мы можем найти и Тело Христово, и душу Христову. То это душа мира, то это идеальная Божественная Премудрость, то это «антитип» Божественной Премудрости, гностическое понятие, которое он употребляет по-французски в «России и вселенской Церкви». И у Булгакова мы имеем дело с такой же тенденцией. Как верно отмечает Н.А. Ваганова, автор книги «Учения о Софии Премудрости и софиология прот. Сергия Булгакова» (М.: ПСТГУ, 2010), Булгаков постоянно повышает Софию в онтологическом чине, т.е. она получает все более и более высокий онтологический статус. Если вначале она ипостась, но находится онтологически ниже Пресвятой Троицы, является точкой пересечения двух касательных, которые от Бога спускаются в мир и от мира поднимаются к Богу, то потом София становится уже не ипостасью, но неким ипостасным принципом, возможностью ипостазирования. А в конце своего творчества уже в большой трилогии, в «Агнце Божьем» (работа 1933 г.), он определяет ее как некую живую сущность, живое духовное, хотя и безыпостасное существо, Божество Божье, живущее целостной, но вместе с тем недифференцированной жизнью. Ну и в конце концов, определяет ее как сущность Божества, как усию. Ту самую апофатическую усию, о которой богословие призывает нас молчать.

Первоначальное название третьей книги большой трилогии — «Бог и мир» (установлено по архивным тетрадям, содержащим рукопись данной книги) отсылает нас к возможности катафатического богословия. Для Булгакова София, софиология дают возможность катафатического богословия, которое свидетельствует о присутствии Божьем в мире. Булгаков попадает в эмиграцию, переезжает из Крыма в Константинополь, и первым делом с юристом Н.А. Цуриковым они идут в Айя-Софию. Показательно, что книга «София, Премудрость Божья», еще не опубликованная по-русски, начинается с впечатления от посещения Софии Константинопольской: «Кто посетил храм Софии в Константинополе и пережил ее откровения не эстетически только, но и духовно, тот навсегда останется обогащен новым видением и ведением о мире в Боге, о Божественной Софии. Этот небесный купол, склоняющийся к земле, ее объемлющий, в конечных формах выражает

единство неба и земли, бесконечность, *peras u apeiron*, всеединство вселенной, ее неподвижную вечность в образе тварного мира, чудо *гармонии*, согласие образа и первообраза. Эта легкость, ясность, красота, дивная гармония, при которой совершенно исчезает тяжесть купола и стен, — это море света, льющегося сверху и владеющего всем этим пространством, пленяет, покоряет, убеждает: я в мире, и мир во мне. Это Платон, окрещенный в христианство, его горняя область, куда души возносятся к созерцанию идей. Но языческая София Платона смотрится и постигает себя в Софии Божественной, и поистине храм Святой Софии есть художественное ее доказательство и оказательство, здесь не Бог и не человек, но сама Божественность, божественный покров над миром. Это есть последнее молчаливое откровение греческого гения о Софии, Премудрости Божьей, завещанное векам. Это чудо архитектуры, возникшее в теологический век по воле императора-богослова, осталось вне видимой связи с богословием Юстинианова века, который возжег этот факел векам грядущим. Купол Святой Софии увенчивает и как бы обобщает богословское творчество эпохи вселенских соборов. Храм Софии, Премудрости Божией, как мировой благовест вселенской церкви в граде нового Рима, — что он означает?» Нельзя не обратить внимание на большое количество знаковых и философски нагруженных понятий. То есть катафатика невозможна без философии, Булгаков отдает себе отчет, что *София нужна* не для того, чтобы ввести новых богов, но для того, чтобы решить философскую проблему соотношения макрокосма и микрокосма и богословскую проблему соотношения Бога и мира. Это в такой же степени теологема, как и философема. Если богословски мы не можем, не имеем права покушаться на проникновение в «святая святых», то философски нам никто не запрещает рассуждать о сущности Абсолютного. Поэтому философия дает нам возможность в каком-то смысле совершить реванш и продвинуться, проникнуть туда, куда богословие нас не пускает. И вообще, философия как дисциплина более свободна, потому что она предлагает массу эвристических, интерпретационных моделей. В этом смысле следует вспомнить работу Л.М. Лопатина «Неотложные задачи современной мысли». Это университетская актовая речь на Татьянин день 1917 г., последняя университетская актовая речь в Московском университете, и Лопатин, который дружил с Владимиром Соловьевым с шестилетнего возраста, совершенно поразительно заключает традицию такой речью... Он всегда считал себя научным философом, в философском смысле агностиком, т.е. человеком, который не должен решать вопросы веры, потому что вера за пределами философии, вера вне философии. Лопатин был противником религиозной философии, он занимался научной философией. Он считал,

что у философии должна быть своя аксиоматика. Но в этой работе Лопатин вдруг высказывается о всех религиозных моделях русской религиозной философии, он говорит о проблеме теодицеи, он говорит о проблеме бессмертия души, он говорит о соловьевской софиологии, он говорит об оригенизме. Причем говорит в модусе «а может быть так», «а может, как у Соловьева», «а может, как у Оригена», мы не знаем, но при этом мы должны сказать, что философия не может быть философией, если она не допускает каких-то определенных аксиом, и в данном случае такой аксиомой должно быть наличие некой духовной реальности, которая является источником мира, наличие каузальности, исходящей свободы, и так далее. В этом отношении Лопатин дает нам интересный образ философа, который, ступая на эту terra sancta, дает несколько моделей философского решения богословских проблем. Тема соотношения философии и богословия решается сегодня у нас в аспекте конкурирования двух самостоятельных дисциплин, имеющих свои методы, свои принципы, свои горизонты, свои границы. Но ведь есть и в богословии некое поле знания, которое является философским. Философский горизонт богословия — это работа с понятиями, это рефлексия над самими методами и подходами богословия. То есть это более зыбкая, более влажная, скажем так, более неопределенная почва, но почва, которая необходима в богословском знании, без которой богословие превращается в обличительную, полицейскую дисциплину, наподобие книги митрополита Серафима Соболева «Новое учение о Софии». Нужно обличать ереси, нужно любое высказывание проверять на «детекторе» правосмыслия, подводя любое высказывание еретика под цитату из свв. Отцов, совершенно игнорируя, что есть такое понятие, как *consensus patrum*, — вот с таких позиций написана книга митр. Серафима.

Собственно говоря, в 1930-е годы мы имеем дело с двумя совершенно разными подходами в богословии. Булгаков при всем его модернизме, скажем так, при всем стремлении найти некие черные дыры, незакрытые темы в богословии, дает нам образ дерзновенного жреца, который мыслит богословие как *живое предание*, именно вот этот бренд становится названием одного из сборников «парижской школы» богословия. С другой стороны, обличительное, формальное богословие. Прот. Александр Шмеман не случайно говорил, что Булгаков остается философом и в богословии. Он не уходит от философских вопрошаний в своем богословском дискурсе. Поэтому мы, наверное, все равно будем возвращаться к Булгакову, пытаясь на эти вопросы ответить. Дело другое, что мы можем сегодня поставить вопрос: а насколько актуален сам этот софиологический дискурс, насколько философия может продолжать существовать в этом типе мышления?

М. Хайдеггер, обсуждая победу Советов в войне с нацизмом, сказал, что русские победили потому, что у них есть учение о Божественной Софии. Но мы взяли то, что внутри европейского дискурса имеется, это не наше учение, оно заимствовано у гностиков, у Бёме, у Пордеджа, мы его позаимствовали. Но Хайдеггер говорит, что называется, «уста́ми младенца»: русские победили потому, что у них есть учение о Божественной Софии. Поэтому здесь мы сталкиваемся с определенной национальной парадигмой мысли, которая, хотим мы того или нет, остается для нас в духовных стихах, она остается для нас в храмах, она остается для нас в иконах.

То есть, вообще говоря, софиология как некая периферия ортодоксии, как попытка не аллегорически, но буквально интерпретировать тексты Книги Премудростей Соломона, Притч, встречается и в православии, и в католичестве. Так же как новоевропейский гнозис, это феномен интерконфессиональный. Те имена, к которым обращаются софиологи, — Бёме, Пордедж, Гихтель, Готфрид Арнольд — больше связаны с протестантской традицией, чем с католической, но это далеко не русская традиция. Софиология, конечно, импортируется, происходит это в пору активной проработки масонами традиции европейского гнозиса. Кстати, единственный перевод Пордеджа «Божественная и истинная метафизика» — трехтомный, был сделан новиковским кругом, издан в конце XVIII в. в Университетской типографии в числе изданий Новикова. На него ссылается Флоренский в «Столпе и утверждении Истины» как на один из таких авторитетных источников. Интересно, что направление мысли Булгакова о Софии, по крайней мере в «Свете Невечернем», очень напоминает Дж. Пордеджа. Он определял один из аспектов божественной Софии следующим образом: «Мы далеко от того удалены, чтобы поставлять четвертое лицо в Божестве, ибо мы показываем, что сия Премудрость ниже Святой три-Единицы и зависит от Нее как светлосветящийся отпечаток Имaginationи 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»<sup>4</sup> Не случайно в 1936 г. среди мистиков — предшественников софиологических доктрин русских философов — упоминается и «английский мистик XVIII в., врач Pordadge, написавший ряд замечательных трактатов о Софии». «Эта западная

---

<sup>4</sup> Пордедж Джон. Божественная и истинная метафизика, или Дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей, открытое чрез Д.І.Р. Москва, Тайная масонская типография, около 1787 (кн. 1, гл. V, § 117–118).

софиология, — говорит далее о. Сергей, — примечательна прежде всего тем, что она уже во всей силе узрела ее проблематику и дала целый ряд ценных и пронзительных идей на эту тему. Однако, будучи связана с нецерковным мировоззрением ее авторов, она не могла быть целиком рецепированной в современную православную софиологию, которая, однако, не могла не отдать ей должного внимания»<sup>5</sup>.

Русская религиозная философия — романтический феномен, она возникает в конце XVIII в. в связи с философским пробуждением, вызванным масонской рефлексией. Масоны являются учителями романтиков и славянофилов. И Соловьев с его софиологией, конечно, включается в поле романтического движения русской мысли. До последних работ Франка и Карсавина мы имеем дело с этим романтическим порывом, который идет от масонства к, скажем так, 1950-м годам XX в., и потом он истощается, романтизм сегодня — это архаика, это несовременный стиль, весьма чуждый постмодерну. На этом романтическом порыве софиология приходит как модель из новоевропейского гнозиса и ассимилируется, усваивается в России. Тем более что на Руси есть литургический, храмовый невербальный материал для того, чтобы это воспринять... Заметим, что Соловьев, который в молодости никогда не обращался к иконам или храмовому зодчеству, в зрелости начинает быть более чутким к православной иконографии, пишет стихи об иконе Знамения, которая спасается в пожаре в Курске. Пишет о храме в Новгороде, куда приглашает на виртуальную экскурсию Огюста Конта, который сможет увидеть в иконе Святой Софии свое *Grand Etre* (фр., Великое Существо — собирательное человечество, Абсолют позитивной религии). Наряду с открытием европейской мистической традиции несколько с запозданием происходит и открытие философами русской духовной традиции. Можно даже четко сказать, когда оно происходит: это 80-е годы XIX в. Князь Сергей Трубецкой в юношеской работе «София, Премудрость Божья» (1886) говорит о том, что крестные ходы и учения о Страшном суде воспринимаются нашей интеллигенцией как дремучая народная вера, а, может быть, в этой народной вере-то и есть как раз правда. Может быть, люди, которые за сотни верст идут мощам поклониться, как раз и есть настоящие философы. Это происходит лет за 30 до того времени, когда Флоренский пишет «Иконостас», а Евгений Трубецкой «Умозрение в красках». Происходит открытие народной веры. Когда Вл. Соловьев говорит о ходе русского Просвещения в мартовской лекции 1881 г., призывая царя помиловать цареубийц, то он упоминает там косвенно хлыстов, и

<sup>5</sup> *Булгаков Сергей, прот. София, Премудрость Божия / Рукопись. Л. 3. Архив Свято-Сергиевского Богословского института в Париже.*

он говорит о софиологии как о народной вере русского христианского народа. Это тоже очень показательный момент, что вдруг откуда-то у Соловьева наряду с гностической темой, с усвоением европейского гнозиса, с чтением в Британском музее гностических фолиантов и *Kabbala Denudata* Кнорра де Розенротта вдруг появляется тема русской народной религиозной жизни, народной религиозности, которая определенным образом дополняется к его софиологическим, философским и мистическим штудиям.

Для богословской мысли о. С. Булгакова был свойствен не только грандиозный систематизм, временами напоминающий системы средневековой схоластики, но и прорывающийся сквозь броню систем лиризм, подчас обнаруживающий «человеческое, слишком человеческое», перекликающийся с романтическими исканиями культуры Серебряного века, «нового религиозного сознания». Его богословие оказывается любомудрием «горячего сердца», подчас склонного психологизировать сложные богословские вопросы, вносить в богословие «тяжелые думы», навеянные Достоевским, всем интеллигентским периодом творчества о. Сергия.

Поэтому, может быть, есть определенная правота за суждением митрополита Сергия Страгородского в его Указе: «Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением. Это тоже есть поэма, увлекающая и высотой, и своей внешней красотой формы, она оперирует терминами и понятиями, обычными в православной догматике. Но церковное ли содержание Булгаков вкладывает в эту новую форму?»<sup>6</sup>. Может быть, поэзия, литературно организованный, насыщенный метафорами текст, и есть тот *tertium*, который примиряет философию и богословие в творчестве отца Сергия? Но это уже сюжет для другого выступления.

---

<sup>6</sup> О Софии, Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935. С. 6–7.