



С. С. ХОРУЖИЙ

Перепутья русской софиологии

Тема о Софии Премудрости Божией — нелегкая тема. И дело даже не в том, что она разветвлена и обширна, имеет древнюю, долгую историю... — нет, куда больше трудностей вносит то, что во всех своих многочисленных аспектах — богословских и философских, иконографических, исторических — она запутана в клубок вопросов, по которым, вместо единого мнения и бесспорного ответа — лишь спектр разноречивых позиций. Так было уже и до новейшего этапа, которым стали учения о Софии и «спор о Софии» в русской мысли нашего века; и этот последний этап, вместо разрешения старых проблем и противоречий, скорей добавил к ним новые.

Так почему и зачем русская мысль погрузилась во все это? Что принесло это нам — и вселенскому разуму? К сожалению, сам факт бурного увлечения темой, ярких сил, привлеченных к ней, и многих усилий, отданных ей, — факт этот еще отнюдь не служит залогом ценных и разумных плодов. Умственная история наша, увы, нисколько не дает оснований для «презумпции плодотворности» всех увлечений русского сознания — или хотя бы самых крупных и стойких из них. Скорей уж напротив. И великое, и просто дельное, как правило, созидалось в русской культуре не столько «увлечениями» — течениями, движениями... — сколько помимо них. Течения же — будь то масонство или народничество, нигилизм или марксизм или, помельче взять, какие-нибудь «новые религиозные сознания» или «мистические анархизмы» — струились искренне, горячо, чаще всего были и не злокачественны в нравственном отношении — только много ли вышло толку? Много ли оставило по себе по-настоящему крупного и ценного, умонасыщающего и душепитательного?

Тут сразу скажут, что мы называем явления иного рода, ветрия беспочвенного сознания, интеллигентской моды, тогда

как тема Софии — о! ведь это из стержневого и глубинного, тема, идущая от самых корней русской духовности, неотрывная от истоков Православия... — Но тут-то уже и встречает нас первая из тех aberrаций и подмен, что так типичны для нашей темы.

Для действительных основ православного мирозерцания — и русского, если таковое имеется, — София Премудрость Божия — тема никак не стержневая, а только порой выдаваемая за таковую. На поверку, по своему характеру, типологии это как раз и есть довольно «интеллигентская» тема. Особенно на ее последнем, русском этапе — который мы и хотим обсудить — в ней отчетливо выступают родовые черты интеллигентского сознания, как они определяются в известных анализах Г. П. Федотова: мы тут найдем и «идейность», и «беспочвенность», найдем характерные примеры, когда пришедшее из странных и случайных источников, непроверенное и недодуманное, усиленно и сразу начинает выдвигаться на заглавную роль, объявляется решением извечных вопросов мысли и веры. И вовсе не так уж неоправданно видеть в перепутьях и завихрениях русской софиологии некоторый своеобразный аспект, некоторую грань — скажем опять с Федотовым — «трагедии интеллигенции». В классической своей статье с этим именем Федотов прослеживает пути интеллигентского сознания издалека, с долгою предысторией, с «прологами» в Киеве и в Москве. Конечно же, путь софиологии отнюдь не является буквальным и прямым сколком с этих путей; и все же глубокие параллели будут очевидны читателю без наших особых указаний. Чтобы понять существо этого пути, для нас тоже будет полезен последовательный подход, с зачином издалека. История нашей темы еще древней, и пролог к ней — не в Киеве, а в античной Александрии.

1

Александрия сегодня — в меру обшарпанный портовый город, еще хранящий некоторую левантийскую пряность и пестроту, но уж решительно ничем, кроме имени, неспособный напомнить нам о *феномене Александрии* в истории человеческой цивилизации. Эллинистическая Александрия была самым фантастическим местом на земле, вселенским скрещеньем всех сущих рас и культур, наречий, верований, обычаев, средоточием эзотерических культов, возвышенных учений и низменных пороков. Но — отошлем к беллетристам за сочными описаниями «быта и нравов»; нас занимает лишь Александрия духовная.

Важно, прежде всего, что град Александра никак не был для сталкивавшихся в нем идей и культур простым местом бытова-

ния. Место обладало своею магией, обладало мощною творческой переплавляющей силой. Греческий язык эллинистической эпохи создал редкостное богатство слов, терминов для обозначения *явлений контакта* (соприкосновения, взаимопроникновения, соединения, смешивания, слияния...) — и это менее всего удивляет нас, ибо именно эти-то явления и определяли происходившее в эллинистическом мире. Александрия дала свое имя особому типу культуры — культуре смешанной, слагающейся из элементов, разнородных во всех отношениях — этническом, религиозном, социальном, культурном; и кроме того — что также важно! — не доводящей, не нивелирующей свои слагаемые до жесткого монолитного единства, но оставляющей их природные различия не до конца согласованными или синтезированными, сохраняя, тем самым, долю разнородности и противоречивости. В культурах древности все диктует и все символизирует в себе культ: верховное божество Александрии, Серапис, слил в себе всех богов Греции, Египта и заодно Иудеи; он был Озирисом, Зевсом, Иао (Яхве), Плутоном и Аполлоном, Асклепием и египетским Солнцегомом... Сегодня мы выражаем эти черты стандартною формулой: *Александрийская культура — синкретическая культура*. Но формула эта, скорее pejоративного оттенка, не передает главного: уникальной порождающей силы александрийского синкретизма. Как неимоверный бродильный чан Мирового Духа, античная Александрия принимала в себя эллинское умозрение и иудейский монотеизм, науку хождения пред Богом Живым и египетскую религию мертвых, иранский митраизм и зороастризм, доживающие пережитки жестокой ассиро-вавилонской архаики... — и таинственно они перебраживали в ней в новые духовные миры: гносис — неоплатонизм — христианство, — которые потом на много веков определили собою жизнь европейской культуры, сложили ее умственный стиль и облик, задали ее вечные, сквозные темы. Разумеется, она не была, особенно для христианства и неоплатонизма, единственным их отечеством и истоком; и все же не будет преувеличением сказать, что все почти составляющие, все нити нашей умственной истории тянутся из Александрии или проходят через Александрию. Что ж до Софии, то для нее нет никакой нужды в оговорках. Отечество у нее единственно и бесспорно: *София Премудрость Божия — детище александрийского духа*.

Что общего у Афин и Иерусалима? — подразумевая заведомо отрицательный ответ, вопрошал сурово Тертуллиан (с надрывным пережимом изгонявший из христианства всякое размышление и здравый разум — покуда не дал петуха, сорвавшись в сектантство). Но, вопреки Тертуллиану, ответ на его вопрос положителен

и даже вполне очевиден. Что общего у Афин и Иерусалима? — Александрия. Ближайшим же образом — иудейская община Александрии, среда просвещенного эллинизированного еврейства. Мы не будем сейчас описывать ни эту среду, ни выработывавшийся ею синтез эллинской метафизики и иудейской религии, синкретическую рецепцию ветхозаветных устоев в свете понятий, идей, концептуальных структур греческой мысли, и в первую очередь, мысли платонической. Для нас важно сейчас лишь следующее: в последние столетия эры до Рождества Христова, в указанной среде сложился — частью будучи создан в ней же, а частью окончательно отредактирован, оформлен и сведен воедино — так называемый «корпус текстов Премудрости», или «хохмическая литература» (др.-евр. *hochmah*, мудрость). Его составляли позднебиблейские книги, частью уже не вошедшие в еврейский (масоретский) канон, а включенные лишь в греческую Септуагинту: Притчи Соломона, Книга Премудрости Соломона, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, Книга Екклесиаста; иногда к этому корпусу относят также Песнь Песней, Псалтирь и Книгу Иова. По традиции, большинство текстов корпуса были приписываемы — впрочем, достаточно условно — царю Соломону (X в. до н. э.), сыну Давида, строителю Храма и легендарному мудрецу. Этот-то корпус и дал жизнь всей теме Премудрости в христианском мире на все будущие времена. Впрочем, рядом с ним необходимо упомянуть и учение о Софии Филона Александрийского (I в. н. э.), также являющееся существенной и органической частью александрийской софиологии.

Вглядимся, какою же выступает здесь Премудрость — Хохма — София. Отчетливо и несомненно, мы различаем греческое ядро и основу. К ним следует отнести, прежде всего, то кардинальное положение, что полнота мудрости и истинная мудрость принадлежат не человеку, а богу: именно так, согласно Диогену Лаэртцию (1, 12), учил уже Пифагор, и именно это представление о мудрости, софии, стало преобладающим в эллинском мире, сочетаясь с также традиционным, находимым уже в Гомеровых гимнах, сближением «софии» с «технэ», художественно-ремесленным и строительно-проектирующим, демиургическим или, говоря современно, дизайнерским мастерством. Данное положение нет нужды особо отыскивать в «софийном корпусе»: оно проходит там всюду, сквозною нитью (см. хотя бы Иов 28).

Далее, в центре всего поля значений греческой «софии» (как и русской «мудрости») находятся, конечно, значения, выражающие обладание умом, мыслью, ведением. И этот «умный» аспект Софии — тоже на видном месте в софийных книгах, а особенно

в самой александрийской из них, девтероканонической Книге Премудрости Соломона. Вот, скажем: «Мудрость знает давно прошедшее и угадывает будущее, знает тонкости слов и разрешение загадок, предузнает знамения и чудеса и последствия лет и времен» (Прем 8: 8). Аспект «умный» органически дополняется «философским»: человеку подобает искать мудрости, стремиться к ней, питать к ней любовь — быть любомудром, философом. Этот классический греческий мотив, побуждение к философии, мы тоже находим без труда: «Любящих меня я люблю, и ищущие меня найдут меня» (Притч 8: 17), — говорит София. София должно искать паче всех земных сокровищ и благ: «Лучше знание, нежели отборное золото... мудрость лучше жемчуга» (Притч 8: 10–11); и «желание премудрости возводит на пир царствия» (Прем 6: 20). (Последний стих, греческий мотив, арранжированный с восточною exuberance, — отличный малый образчик александрийского стиля!) — И столь же органично для греческого сознания, к мотивам «умному» и «философскому» присоединяется третий, «педагогический»: «Начало ее (премудрости. — С. Х.) есть искреннейшее желание учения» (Прем 6: 17). При внешней малозначительности, этот последний мотив отразил в себе глубокую и специфическую особенность греческого сознания как *сознания культурного par excellence*, ориентированного на труд культивирования, возделывания человеческой природы. Тут греческое сознание выступает предтечей западного, европейского сознания — в отличие от Востока и *культового сознания*, которое предпочитает речи об учебе — вещания о наитии, интуиции, «цельном знании» или прямо — о посвящении, тайноведении. Недаром этот столь греческий тезис мы находим всего в одном месте софийного корпуса; а многократно в этом корпусе повторен тезис другой, утверждающий за премудростью совсем другое начало — о чем еще скажем ниже.

Наконец, греческой софии изначально и неотъемлемо присущи *этические и эстетические* аспекты — и мы опять-таки, в свой черед, обнаруживаем их богато представленными в софийных книгах. Премудрость — в тесной и обоюдной связи с нравственными началами: «Плоды ее суть добродетели» (Прем 8: 7) — но в то же время нравственные условия и предшествуют обретению мудрости, являясь для него необходимою предпосылкой: «В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху» (Прем 1: 4). Что же до эстетических мотивов, то с ними связаны самые, пожалуй, известные софийные тексты из Книги Притч (гл. 8): явно отражая пифагорейские и платонические влияния, они говорят об эстетике мироздания, о космосе как про-

изведении художества, и премудрость выступает здесь в качестве эстетического принципа: София как Красота.

Большинство из перечисленных аспектов Софии не чужды и ветхозаветной традиции. Иудейские начала сказываются в софийном корпусе, за малыми исключениями, не столько внесением каких-либо новых крупных тем, сколько некими сдвигами, переменой акцентов или окраски, появлением новых граней у элементов той же основы. Так, тезис о принадлежности полноты мудрости лишь одному Богу можно считать общим для двух традиций; однако его ярко, аффектированное утверждение в Книге Иова (гл. 28) несет резко выраженную экзистенциальную окраску — характерно ветхозаветную, иудейскую, но отнюдь не греческую. Далее, мотивы «умные», философские и педагогические остаются чисто греческим ареалом темы; но сфера этических мотивов является снова общей — и в ней иудейское влияние сказывается определенными идейными сдвигами. Премудрость связывается с исполнением Закона, с иудейским каноном благочестия и богопочитания; и главным этическим положением темы оказывается знаменитое: «Начало Премудрости — страх Господень», — повторяемое, с малыми вариациями, многократно и в разных книгах (Иов 28: 28; Пс 110: 9; Притч 1: 7; 9, 10; Сир 1: 15). Известный сдвиг можно отметить и в эстетическом аспекте: в иудейской космологии на первом месте — сотворение мира, отсутствующее у греков; и соответственно, в центре софийной эстетики оказывается творение как художественный акт.

Казалось бы, слагающих стихий всего две, эллинская и иудейская, — и, стало быть, мы уже сказали все главное об александрийской софиологии. Однако ж нет! Имеется еще одно, не менее важное: роль самой Александрии, плавильного тигля, бродильного чана, в котором все совершалось. Александрия выработала собственный стиль мышления и тип дискурса, которые налагали сильнейшую печать на все плоды александрийского духа. Не будем сейчас анализировать этот стиль и тип, но выделим существенное для нас: в числе ведущих и характерных принципов александрийского мышления и письма были символизм и аллегоризм (в Александрии родилась аллегорическая школа толкования священных текстов), стилистическая избыточность, риторичность. Для темы Софии эти свойства сыграли роль роковую. Поистине благодарный предмет размышлений для филологии и герменевтики: историческая судьба явления оказалась определяемо особенностями дискурса и стиля...

Перенасыщенность символами и аллегориями, иносказаниями и метафорами неизбежно запутывала тему, приводила

к размытости и неоднозначности выражения. Все понятия, идеи, начала могли сходиться и расходиться, слипаться или раздваиваться; приобретали тенденцию обрастать длинными цепочками отождествлений. Отождествления понятий делались по самым разным основаниям и принципам и чаще всего были, по своей сути, не подлинными отождествлениями, а только уподоблениями, сравнениями, сближениями. Итогом же было то, что каждое понятие, начиная с самой Софии, вместо ясного и единого смыслового содержания превращалось в клубок спутанных и переплетенных смыслов. Дополнительную размытость смысла вносило активное пользование приемами риторических и дидактических жанров. Так, в частности, во многих из этих жанров — к примеру, в притчах — обычным приемом стиля была персонификация отвлеченных понятий, наделение их «лицами» и речами. Из этого невинного обстоятельства выросли самые неразрешимые и многовековые контroversы в теме Софии.

В Книге Притч и в меньшей мере в других книгах Корпуса, Мудрость произносит монологи и совершает действия: она, скажем, «построила себе дом и приготовила у себя трапезу», она созывает к себе городской люд (хотя стоит заметить, что в той же гл. 9 Притч так же персонифицируется и так же к себе созывает — Глупость!). И когда позднее к Писанию начали обращаться для построения богословских и философских теорий, для создания догматики — то многими и много раз стилистический прием воспринят был как догматический и онтологический тезис; а грамматический факт принадлежности греческой «софии» женскому роду существительных воспринят был как теологический факт. Последствия этих *qui pro quo* были далеко идущими. Если полностью и всерьез, на уровне богословском и философском, счесть Софию — Лицом, да еще и женского пола, — мысль ввергается в поистине бездонную пучину проблем, начиная с вопроса о тварности или нетварности этого новоявленного Лица.

Так специфическими чертами александрийского дискурса в софийном корпусе посеяны были семена будущих нескончаемых и неразрешимых конфликтов и разноречий, множественных и далеко расходящихся позиций. Главные, ключевые альтернативы заключаются в двух вопросах: является ли София — Хохма — Премудрость как предмет теологической мысли —

персонифицированной либо неперсонифицированной?
несотворенной либо сотворенной?

Как можно видеть из нашего изложения, прочтение Корпуса, выводящее из него концепцию персонифицированной Софии, не только не является необходимостью, но скорее может рассма-

триваться как своего рода «приумножение сущностей»; если же его не принять, второй вопрос попросту исчезает — и в итоге, для богословия нет нужды ни в какой особой «софиологии». Тем не менее, такое прочтение, почти неизбежно рождающее «софийную проблему» — или круг проблем — стало крайне распространенным. И дело тут не в простом пренебрежении герменевтикой, заботой о корректном истолковании текста. Даже когда этой заботой не пренебрегали, это помогало отнюдь не всегда; и даже сам Ориген, один из родоначальников библейской герменевтики, склонялся к указанному прочтению. Дело в том, что по свойствам александрийского письма с его кружащимся и ветвящимся смыслом, полностью исключить такие прочтения, доказать их недопустимость — нельзя в принципе.

Большие традиции, выраставшие на александрийской почве, обходились с заложенную в этой почве софийной проблемой весьма по-разному. В неоплатонизме, включая и собственно александрийскую его школу, София не заняла никакого места: без персонализации Премудрости софийная тематика не могла уйти далеко, персонализация же была чуждой неоплатонической мысли. Зато совершенно обратной была судьба ее в гностицизме. Во всей истории мысли, гносис — главное и необъятное поле софиологической спекуляции. Специфические черты позднеантичного синкретизма получили тут неограниченную свободу, и София оказалась захвачена в безудержное кружение возбужденной мысли, без конца отождествляющей-разделяющей все со всем, строящей иерархии начал и цепи эонов, сплетающей хоровод, в котором парами-«сизигиями» выступают олицетворенные категории: Глубина и Молчание, Ум и Истина, Смысл и Жизнь... далее со всеми останковками. Приключения Софии в этом авантюрном романе описывает с увлечением Владимир Соловьев, для которого такая стихия мысли была родной: «Последний из тридцати — женский эон, София — возгорается пламенным желанием непосредственно знать или созерцать Первоотца — Глубину... Но София, презревши как своего супруга желанного, так и всю иерархию двадцати семи эонов, необузданно устремляется в бездну несказанной сущности. Невозможность в нее проникнуть, при страстном желании этого, повергли Софию в состояние недоумения, печали, страха и изумления, и в таком состоянии она произвела...» — согласимся, что такую цитату безразлично, где оборвать. Как по общему стилю, так и по философской убедительности, она несколько напоминает нам либретто корейского балета: «Товарищ Нам Сук, горя желанием угощать обедом командующего КНРА товарища Ким Ир Сена и бойцов, поднимается на гору под градом пуль, неся на голове накаленный котел с кашей».

Новый Завет предельно далек от накаленного гностического котла, где с прочей кашей варится и София, — далек куда больше, чем от ортодоксальной религии Закона. Он не изгоняет Премудрость из своей речи, однако отводит ей крайне умеренное место, очерчивая лаконическую и достаточно ясную трактовку. Ключевые формулы этой трактовки — в первой главе Первого Послания к Коринфянам. Павел говорит: «Проповедуем Христа распятого... Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор 1: 23–24); «от Него (Бога. — С. Х.) и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор 1: 30). Премудрость здесь относится ко Христу и утверждается как одно из Его именовании, «сотериологических предикатов». Ставя этот предикат в один ряд с другими, текст никак не толкает гипостазировать его и принимать, что не только Христос есть Премудрость Божия, но и Премудрость Божия есть сам Христос (а не просто одно из свойств, принадлежащих Ему). С другой стороны, он не содержит и никакого запрета к этому. Но можно с полной определенностью сказать одно: Новый Завет никоим образом не дает ни поводов, ни достаточного материала к тому, чтобы строить какое-то особое «учение о премудрости» или, тем более, выдвигать его в центр христианского вероучения.

Становящаяся христианская мысль обнаруживала не столь полную независимость от инородных стихий, как христианское Откровение. Что только естественно. Уже у ранних церковных писателей, начиная с Иустина Философа (II в.), можно встретить ту же персонализированную премудрость, что и в ветхозаветном софийном корпусе — однако с важной разницей: следуя Новому Завету, Премудрость со всею определенностью отождествляют со Христом, воплощенным Словом-Логосом. Подобная персонализация практически не сопровождалась какими-либо тенденциями к софийному богомыслию, разворачиванию особой софийной тематики. Но она влекла естественно за собой начало посвящений храмов Премудрости, влекла отведение Премудрости известного места в жизни Церкви. Так складывалась история Софии Премудрости в Византии — своего рода «пролог в Константинополе» к нашей русской теме. Но этот второй пролог не в пример скромнее пролога в Александрии. В нем есть, пожалуй, всего одно крупное и важное для нас событие: посвящение Софии главного храма империи ромеев, знаменитой Агия-София в Константинополе. Посвящение это восходит еще к Константину Великому: Юстинианов храм возведен был на месте сгоревшего и одноименного Константинова храма. Отождествление Софии со Христом-Логосом незыблемо предполагалось в этом посвящении; в византийском сказании

о построении Св. Софии говорится: «Святая София, что значит Слово Божие», и о. Георгий Флоровский пишет: «В Византии всегда и неизменно считали Константинопольскую Софию храмом Слова». Одно из многих свидетельств этого — обычная формула названия: храм *Премудрости Слова Божия**). Эта простая формула сразу и твердо восстанавливает новозаветное понимание, делая Премудрость атрибутом Христа и вполне исключая взгляд на нее как на некую самостоятельную фигуру.

По естественной логике не столько богословского, сколько государственного, имперского сознания, константинопольская Св. София инспирировала появление храмов Св. Софии повсюду в орбите византийских влияний. Рассматривая этот процесс, Флоровский приходит к выводу, что в его основе лежали, по преимуществу, мотивы местного утверждения, национального или же церковного: центр растущего, возвышающегося царства, княжества, церковного региона заявляет о своем значении, посвящая свой главный, «великий» храм Св. Софии — и тем как бы уподобляя себя Царьграду. Справедливость этого вывода о. Георгия подтверждается еще тем, что подобному же распространению, «тиражированию», подвергался и другой символ Константинополя, Золотые Ворота. Как писал в известном своем «Путешествии» не менее известный «бельведерский митрофан» А. Н. Муравьев, «предкам нашим казалось, что не могло быть другого собора, кроме Святой Софии; им казалось, что не могла стоять и столица без золотых ворот... удельные князья любили давать сие название главному входу в города свои»**. Софийные храмы Древней Руси, равно как и софийная тема в русской иконографии, в подробности изучены и освещены в литературе, и мы не будем сейчас останавливаться на этом. Подчеркнем только общий вывод: ни в распространении софийных храмов, ни в прочих формах присутствия Софии Премудрости в Древней Руси, за вычетом единичных эпизодов наносного характера, нет оснований видеть знаки какого-то особого почитания, культа Софии или, тем более, наклонность к софийным мудрствованиям в духе позднейшей русской софиологии.

* Ср. хотя бы у Иоанна Кантакузина: «Император ромеев... созвал собор в досточтимом божественном храме Премудрости Слова Божия». Письмо епископу Иоанну // Сочинения Иоанна Кантакузина. СПб., 1997. С. 297.

** *Муравьев А. Н.* Путешествие к святым местам в 1830 году. Ч. I. СПб., 1883. С. 50–51.

2

Ко времени появления русской софиологии тема Премудрости Божией решительно никак и нигде не присутствовала в русской жизни. Любой тщательный розыск не обнаружит ее малейших следов — будь то в русской Церкви (где наличие софийных храмов отнюдь не выливалось в наличие «темы Софии»), русской мысли или русской культуре. Последние отголоски этой темы можно найти у нас разве что в масонстве конца XVIII — начала XIX столетия. Западная мистика, начиная с позднего Средневековья, небольшой, но заметной пунктирной линией включала в себя мистику Софии. В ней были и крупные имена — Генрих Сузо, назвавший себя «служителем вечной Премудрости» (ок. 1295–1366), Парацельс (1493–1541), Яков Бёме (1575–1624), Эммануил Сведенборг (1688–1772). Обильная литература, читавшаяся и распространявшаяся в масонских кругах, вобрала в себя часть этого софийного русла; отдельные сочинения, принадлежавшие к нему, были переведены на русский. Но уже к середине XIX в. все это было прочно забыто.

Подобно богине мудрости Афине, русская софиология тоже появилась на свет из одной не вполне обыкновенной головы. Однако юный Владимир Соловьев очень сильно отличался от Зевса Вседержителя — и произведения их оказались тоже весьма разного свойства. Начало софийной деятельности Соловьева поражает своею причудливой эксцентричностью (хотя, впрочем, и дальнейший ход этой деятельности тоже отнюдь не лишен последней). Это — общеизвестные страницы, прочно вошедшие в нашу умственную историю, рассказанные им самим в блестящих стихах.

Увлечшись темой Софии еще в юности, после окончания Московского Университета Соловьев всецело отдается ей, погружаясь в усердное изучение всей доступной литературы. Отправившись для сей цели в Лондон летом 1875 г., он пережил там мистическое видение — встречу с самою Софией, услышал от нее повеление направиться в Египет — и повиновался. В Египте, в пустынной окрестности Каира, его посещает еще одно видение — «третье свидание» (первое было дано ему еще в детские годы). В этот же период он работает над своим первым софиологическим сочинением, которое вбирает в себя все плоды столь разной и столь кипучей жизни его духа — литературных размышлений, теолого-философских размышлений и last but not least, прямого мистического опыта. Это сочинение пишется им по-французски (в видах издания за границей) в Лондоне и Каире, затем в Италии, в Сорренто, куда он перебирается из Египта весной 1876 г. В письме к отцу он именует его «малым по объему, но великим по значению со-

чинением», и он дает ему подобающе громкое название: «София. Начала вселенского учения»; в помянутом письме название приводится в ином варианте, еще более эпохального звучания: «Начала вселенской религии».

Первенец русской софиологии не был ни завершен, ни опубликован автором; он увидел впервые свет в Лозанне в 1978 г. Без сомнения, самому Соловьеву очень скоро стали видны невозможные качества «великого сочинения»; настолько несообразного и незрелого текста не найти во всем его собрании сочинений. Неровная и разнохарактерная форма, элементарные, но очень решительные рассуждения, в два счета достигающие самых глобальных и фундаментальных выводов: желающие установить «основы всеобщего развития» и произвести «не только синтез всех религий, но и синтез религии, философии и науки». Всего-то навсего. Набрасываемые схемы богословских начал, философских позиций, космического и исторического процесса жонглируют идеями и понятиями гностицизма, отчасти — каббалы. И ко всему тому — экзальтация, диалоги Софии с Философом, который «смотрит в глубокую лазурь» ее очей и «слышит музыку» ее голоса, вторжения медиумического письма, когда вдруг резко, разом меняются и почерк, и слог — и уж это Она сама водит его рукою, давая своему рыцарю наставления, открывая тайны и клянясь в верности... Можно подумать: тут явно из ряда вон выходящая вещь, и сам автор никого не знакомил с нею — так надо ли говорить о ней, надо ли ставить сие лыко в строку русской софиологии? — Ответим: надо. При всех уникальных свойствах, соловьевская «София» — симптоматичный и даже, если хотите, типичный текст для того течения мысли, предтечею-провозвестницей которого она стала.

Ближайшим же образом, текст вполне показателен для зрелой и окончательной софиологии самого Соловьева. Это всегда у него осталось: установка религиозного новатора, который не следует в русле какой-либо традиции, но отвергает все старые русла, реформирует, обновляет или соединяет их. Поэтому та линия, тот контекст, которые он видит и выстраивает для своей мысли, оказываются в сфере вольного религиозного, но внецерковного умозрения, или «свободной теософии» (термин Шеллинга), не согласующей себя с догматами веры, но разве что «учитывающей» их, чтобы обращаться с ними по усмотрению. Именно этому жанру и принадлежит древний гносис, а в Новое время — западная софийная мистика, тогда как православная мысль диаметрально противоположна ему: она всегда видит себя живущей в традиции, и притом совершенно определенной — традиции, что сквозь века

тщательно хранит идентичность своих духовных установок и имеет в своей основе святоотеческое предание. Предание это — истинный стержень всего православного типа мысли — всегда было Соловьеву близко и интересно куда меньше, чем гностики. Понятно, что, обращаясь к Софии, «свободная теософия» уже не имеет особой ориентации на новозаветную, церковную и патриотическую трактовку Премудрости. Как правило, София имеет здесь ту или иную связь с Логосом, но связь эта не носит характера прямого и однозначного отождествления. На первом плане, Премудрость выступает самостоятельной фигурой, с отчетливым акцентом на женском роде ее, и связь, порой и более тесная, может у нее существовать также с Богородицей, Церковью, она может принимать лик ангела, и т. д. и т. п. Вспомним бесчисленные метаморфозы Софии у гностиков.

Сказанное не объясняет, однако, одного: огромного влияния и значения Соловьева и соловьевской софиологии в истории русской мысли. Что и естественно, ибо такая роль еще никак не вытекает ни из юношеской «Софии», ни из тяги к «свободной теософии» и религиозному реформаторству. Ее обеспечивает нечто совсем иное: открытие нового религиозно-философского направления, по которому следом за Соловьевым пошли многие. Сомнительная софийная мистика соединялась у Соловьева с несомненным философским даром и мощным системосозидательным импульсом. И это соединение творческих потенций приводит к тому, что Соловьев открывает для софиологии новый путь, новое русло, в котором она становится уже не привычным конгломератом визионерства, гностических фантазий и рационалистических схем (и с тем — вполне маргинальным феноменом для истории мысли), но достаточно основательным философским направлением: *метафизикой всеединства*.

Связь Софии и всеединства — счастливая находка, открытие Соловьева, ставшее ключом к появлению единственного оригинального направления в русской философии. Всеединство давно было известно и признано в качестве принципа или символа, весьма плодотворного для метафизических построений. Это — идеальное и всеохватное единство множества, в котором сверхрациональным образом осуществляется тождественность всякой части — целому; оно недостижимо в эмпирическом, «падшем» мире, где непреодолимы разъединенность и конечность, и ближайшим родственным ему понятием может служить платоновский мир идей. Учение о всеединстве развивалось древнегреческими философами, а в христианскую эпоху получило порядочное распространение в широкой, влиятельной традиции христианского платонизма; его,

в частности, весьма продвинул и углубил крупнейший мыслитель Возрождения кардинал Николай Кузанский (1401–1464). В Новое время оно почти исчезло из философии, однако присутствует у Шеллинга, чья философия, особенно поздняя, явно повлияла на Соловьева: мы найдем в ней не только всеединство, но и многие понятия и мифологемы («природа в Боге», «мировая душа» и др.)» какими Соловьев описывает Софию, впервые — если говорить об открытых текстах — вводя ее в собственную философию в Седьмом из «Чтений о Богочеловечестве» (1878). И все же связь, о которой мы говорим, у Шеллинга не акцентируется и не используется, не делается ключом и пружиной философского построения.

В контексте европейской философии конца XIX века, софиология, развиваемая как метафизика всеединства, — или же метафизика всеединства, строимая под знаком Софии, — едва ли могла восприниматься как крупная новация и привлекательный путь. Попытки построения религиозно-философских систем на базе более или менее умозрительного, обобщенно-универсализованного христианства входили издавна в европейский философский процесс и уж успели отойти на периферию. Ранняя метафизика Соловьева, изжив неприкрытый гностицизм «Софии», сильнее приблизилась зато к построениям немецкой философии — классического идеализма и отчасти романтизма. Стремление к всеохватному концептуальному синтезу, использующему принцип триады, не могло не ассоциироваться с Гегелем, внедрение в метафизику христианско-гностицистских мифологем — с поздним Шеллингом, и в целом, для европейского взгляда легко создавалось впечатление некоего запоздалого гибрида шеллингианства и гегельянства (впечатление, верное вовсе не до конца, ибо любые влияния никогда не уничтожали у Соловьева врожденной самостоятельности мысли в ее ядре). Но взгляд из России оказывался совсем иным — ибо ино была здесь философская и духовная ситуация.

Главной чертой философской ситуации было затянувшееся отсутствие русской философии. Независимо от всех прений славянофилов и западников, сама жизнь, сам ход русского самосознания с ясностью обнаруживали, что простой образованностью, усвоением европейской философии и присоединением к ее трудам не исчерпываются потребности русской культуры и русской мысли — ибо в эти потребности входит и что-то более самостоятельное, свое русло, свой философский путь. Этого долго не возникало — и философия Соловьева стала первым опытом, способным выполнить зачинательскую миссию. Она не только была первой философской системой, созданной в России, но и звала к продолжению своих тем. У нее были явные стимулирующие

свойства: написанные логично, ясно, задорно, соловьевские тексты с легкостью возбуждали и притяжение, и отталкивание, и желание конструктивно-критичного философского продумывания. Но в полной мере вся ее роль понятна только в связи с шедшей за ней эпохой. Нельзя представить себе более тесной связи, более полного, интимного историко-культурного совпадения, чем Владимир Соловьев — и Русский религиозно-философский ренессанс. Облик Соловьева — и призрак его Софии — чудятся и мелькают всюду и на всем протяжении этой уникальной поры в жизни русского духа. Своим всеединством он задал Серебряному веку серьезную (хотя все ж, увы, архаичную) тему и большую работу; своей Софией он не просто оказался созвучен слабостям и соблазнам этой эпохи, но доброй долей создал эти соблазны. Российский Серебряный век, как мир древней Александрии, — мир в преддверии и предчувствии катастрофы. Серебряный век — русская Александрия, и Соловьев с Софией — пророк ее. Прошу не понять как юмор.

* * *

Следующим опытом русской софиологии стала философия Флоренского — ранняя его философия, представленная в знаменитой книге «Столп и утверждение Истины». По непреложному закону развития, этот второй опыт — своего рода антитезис к софиологии Соловьева; едва ли в нем можно отыскать какие-либо соловьевские влияния, да и по всему складу личности и творчества два мыслителя были полной противоположностью друг другу. Типологически и структурно, перед нами — вполне однородные явления, системы софиологии, развиваемой как метафизика всеединства; однако и всеединство, и София, и связь между ними представлены у Флоренского по-своему, совсем не так, как у Соловьева.

Мысль Флоренского развивается совершенно в ином ключе и в иной стихии: если Соловьев стремится явить новое учение, стоящее выше всех традиций как ограниченных, искаженных выражений всеобщей истины и вселенской религии, то Флоренский утверждает своим главным принципом верность церковно-православной традиции и своей единственной целью — раскрытие ее учения. Соответственно, ему требуется представить и всеединство, и Софию, и софиологию как элементы ортодоксального православного вероучения. Задача заведомо неразрешима — и однако о. Павел с настойчивостью и последовательностью строит ее решение. Решение складывается из двух частей: Флоренский разрабатывает собственные оригинальные концепции всеединства и Софии, основанные целиком на представлениях платонизма

и христианского платонизма; и он доказывает, что платонизм собственно и есть ортодоксальное православное учение.

Как известно, в патристике имеется несколько своего рода мостов, переходных звеньев, посредством которых в христианское умозрение входят, внедряются элементы платонизма. Один из главных таких мостов — концепция *замыслов Бога* о мире и о каждой из вещей, каждом из существ в мире. Ясно, что эта концепция — прямой слепок с платоновской идеи; но она допускает и довольно основательную христианизацию, находя у отцов Церкви активное применение и развитие. Отсюда, в частности, вырастает учение об образе и подобии Божиим в творении, на которое будет существенно опираться в своей софиологии Булгаков, друг и отчасти последователь о. Павла. У Флоренского же в «Столпе» замысел, мысль Бога о тварной вещи или же личности трактуется как Любовь Божия к ней. Этот конкретный замысел Божий есть «идеальный первообраз» тварной личности, или ее «любовь-идея-монада»; и это — порождающий концепт, «атом» для всех построений Флоренского. Он рассматривает полную совокупность, собрание всех «монад», отвечающих всем индивидуальностям всевременного и всепространственного мира, устанавливает свойства такого собрания и находит, что оно, будучи скрепляемо и животворимо любовью, есть совершенное единство — и не просто единство, но «организм» — и не просто организм, но и личность, ипостась. Последний вывод уже приближает вплотную к цели. О. Павел заключает, что собрание всех замыслов Божиих есть «идеальная личность мира» и есть «осуществленная Мудрость Божия, Хохма, София или Премудрость». Вместе с тем, как идеальное единство множества, эта София-Хохма есть и всеединство.

В построениях Флоренского задан вектор, определяющая тенденция всей русской софиологии после Соловьева: ее представители искренне пытались преодолеть ту оторванность от православной традиции, от церковного сознания и святоотеческой мысли, что явно присутствовала у Соловьева. В отличие от него, у них всех — очевидное стремление интегрировать свою мысль в Традицию, представить свои учения о Софии органичную часть и продолжением ее. Но эти благие намерения не могли быть до конца успешны по самому существу дела. Для всех постсоловьёвских опытов русской софиологии типично одно и то же: они направляют свои усилия, чтобы преодолеть расхождение софийной мысли с догматикой и вероучением Православия — но, устраняя одни расхождения, они немедленно впадают в другие.

Что же до Флоренского, то у него истоком всех расхождений служит его полная и безоговорочная приверженность платониз-

му. Она выходит далеко за пределы ограниченного и переосмысливающего принятия отдельных элементов платонизма у отцов Церкви, и она влечет его к выводу, заведомо не выдерживающему критики: будто в сфере философии христианство и платонизм попросту совпадают, суть одно. Но тут имеется и другая сторона. Хоть вывод и неприемлем, но философский дар о. Павла позволил все же ему достичь истинного корня всей запутанной софийной проблемы: этот корень лежит, действительно, в теме «Платонизм и христианство», или же «Платонизм и православие».

Решение этой темы сложилось в Православии далеко не сразу; решающее продвижение достигнуто было лишь в Византии, на закате существования Империи. Долго вынашиваемое, оно обладало зато особой зрелостью и весомостью, поскольку явилось не простым продуктом теоретического разума, отвлеченной теологической или философской мысли. Будучи выражено и обосновано в писаниях св. Григория Паламы (1296–1359), оно имело прямую связь с живым опытом Богообщения, добываемым и хранимым древнею школой молитвенной практики Православия — традицией исихазма, или священнобезмолвия. Разбирая, толкуя соборный опыт афонских подвижников-исихастов, к которым принадлежал и он сам, сверяя его со святоотеческим учением, св. Григорий обосновывает положение о том, что связь, соединение человека с Богом осуществляется в сфере энергий: человек всеми своими энергиями, духовными, душевными и телесными, стремится сообразоваться с присутствующею в мире Божественной энергией (благодатью), стремится содействовать, соработничать ей — «стяжать благодать», по старой православной формуле. Отсюда возникает известный «паламитский догмат», вероучительный тезис, принятый на Поместном Соборе 1351 г.: человек соединяется с Богом по энергии, но не по сущности.

Паламитский догмат, закрепляющий собою опыт православного подвига, означает кардинальное расхождение с позициями платонизма и всех восходящих к нему теорий. «Платон со всей своей злоучительной болтовней», — так отзывался об этих позициях Палама. По платоническому учению о Боге и бытии, мир и человек причастны Богу именно в своей сущности — хотя эта причастность осуществляется, как правило, через те или иные посредствующие инстанции. Выбор этих инстанций, характер их и устройство чрезвычайно разнятся в разных учениях и доктринах — от простого «мира в Боге» классической европейской метафизики до дегенеративно разбухших гностических номенклатур эонов, сизигий и Бог весть кого еще. Как ясно читателю, не чем иным как одною из подобных инстанций, посредствующих

между Богом и миром, и оказывается София — всегда, как только она выходит за рамки, отведенные ей Новым Заветом, — рамки прочной и однозначной отнесенности ко Христу. Православие же утверждает иной род связи между Богом и миром — связь энергичную, которая, в отличие от связи по сущности, незакрепляема и проблематична, требует непрестанного и непростого, «умного» усилия — однако зато является связью прямой, без какого бы то ни было посредства. Все посредствующие уровни и ступени, духи и существа платонической, неоплатонической, гностической или «свободно-теософической» картин бытия — отвергаются, исчезают. «Когда благодать явилась, необязательно всему совершаться через посредников», — говорит Палама. Эта простая формула — прямой ответ на вопрос об отношении Православия к софиологии. Исихастская традиция, истинный стержень православной духовности, имеет, как всем известно, свой капитальный свод текстов, многотомную книгу «Добролюбие», что играла — и надеемся, еще будет играть — огромную роль в духовной жизни православной России. Раскроем эту книгу, перелистаем всю ее, от первого до пятого тома, — и мы не найдем в ней никакой Софии-Премудрости. Ее там нет.

* * *

Расставив, таким образом, все точки над *i*, мы можем теперь лишь кратко коснуться оставшихся учений. Как мы уже говорили, софиологические настроения и построения составляют характернейшую черту культуры «русского ренессанса»; следы их — едва ли не во всех ее сферах, а в русском символизме они определенно господствуют. В философии их спектр довольно обширен. Недавно были впервые опубликованы сохранившиеся фрагменты самого раннего опыта — незавершенной студенческой работы С. Н. Трубецкого «О Святой Софии, Премудрости Божией» (1885–86). Это еще не «учение о Софии», но лишь осторожные подступы к нему — штудии, сбор материалов. Поздней ряд последователей нашла софиология Флоренского — под ее влиянием были Эрн, Дурылин, отчасти и Лосев. На каких-то своих этапах сближалась с софиологией философия Вяч. Иванова, Карсавина, даже Бердяева, не примкнувшего к метафизике всеединства (к нему София, как и многие другие идеи, пришла от Бёме — в «Смысле творчества», «Этюдах о Якове Бёме» она возникает в ряде избранных тем, в частности, об андрогине). Однако развернутых софиологических систем, помимо учений Флоренского и Соловьева, возможно указать всего две. На наш взгляд, они несут уже меньше творчески оригинального и принципиально

нового — хотя софийное учение о. Сергия Булгакова является и самым обширным, и самым обсуждавшимся из всех. Софиология князя Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920) — усердная, честная и довольно неуклюжая попытка соединить вместе три явно несоединимых элемента: влияние софиологии Соловьева (с которым князь был в близких дружеских отношениях с юных лет) — стремление базировать свою мысль на солидном основании, на строгой и современной европейской философии — и твердую, незыблемую приверженность Православию в его канонических, церковных формах. Поистине — лебедь, рак и щука.

Солидным и строгим основанием для философской мысли в начале нашего века представлялось неокантианство — направление, почти целиком ограничивающее горизонт философии гносеологическими и методологическими проблемами и в самой сути своей полярное софийным спекуляциям и визионерству — как веком назад сам Кант был резким противником Сведенборга, которого Соловьев числил в своих предшественниках. Соответственно, философия, пытающаяся сочетать софиологию и неокантианство, несет в себе заведомо нечто противоречивое — а можно и сказать, синкретическое, памятуя об *александрийском типе* культуры Серебряного века. Но неокантианства у Трубецкого было не слишком много — так, некоторый европейский позумент на русском кафтане... Трубецкой начинает, как бы на кантианский манер, с гносеологического анализа — но его анализ как-то относительно быстро и легко приводит к понятию *Абсолютного Сознания*. Это центральное понятие его метафизики, определяемое им как собрание всех «истин-смыслов», относящихся к Абсолютному (Богу) и ко всему сущему в мире, имеет весьма мало общего с неокантианскими концепциями сознания, но зато полностью возвращает нас на знакомую почву христианского платонизма с его «идеальными первообразами» и «миром в Боге». Трубецкой разворачивает и критику кантианской гносеологии, вскрывая за нею скрытые «онтологические предпосылки». Критика эта, близкая к русской «онтологической гносеологии» тех лет, к идеям его брата С. Н. Трубецкого, Франка, Лосского и других, занимает объемистую книгу с подзаголовком «Опыт преодоления Канта и кантианства» — и все же оставляет его философию довольно поверхностною смесью непреодоленных кантианских влияний с общими структурами софийного платонизма и общим духом православной церковности. Что же до собственно софиологии, то главная ее часть умиляет некою первородной и несокрушимой наивностью: пройдя искусы неокантианских методологий, пережив на глазах своих гниение и развал великой родины, его и мо-

ей, князь Евгений Николаевич в своей последней книге «Смысл Жизни» (1918) решает проблемы бытия, добра и зла, философии истории, разнося вещи мира по двум длинным спискам, в одном — все софийное, хорошее, а в другом — нехорошее, антисофийное: софийны — день, голубизна небес, любовь и «солнечный гимн жаворонка»; антисофийны — ночь, безобразие, хаос, «хохот филинов», «когти и зубы хищника»... Благодушная бухгалтерия русского барина, которую так славно заниматься голубым летним утром, под липами в усадьбе, за самоварчиком. В Москве же 1918 г. подобная дребедень есть откровенное банкротство мысли — сколь мы ни разделяли бы ее нравственный пафос.

Так мы близимся постепенно к окончанию нашей темы, к ее последнему эпизоду — финалу? кто знает! — в Париже. Эпизод этот связан с судьбою учения о Софии о. Сергия Булгакова. Первоначально о. Сергей обратился к идее Софии под влиянием Флоренского, однако в дальнейшем он оказался много более стойким и активным приверженцем этой идеи, нежели его Друг (как называет он о. Павла). После «Столпа и утверждения Истины» Флоренский оставил софиологию, чтобы разработать «конкретную метафизику», учение совершенно иного рода, хотя и пребывающее в том же широком русле платонизма. Булгаков же в этот период лишь намечал очертания своих софийных концепций. Впервые, еще бегло и предварительно, они представлены им в «Философии хозяйства» (1912); затем «Свет Невечерний» (1917) приступает уже вплотную к их систематическому развитию. Это — обстоятельный (и отлично написанный) софиологический трактат, с историческим очерком, с последовательным проведением софийной темы во всех разделах учения о Боге, мире и человеке. В главнейших пунктах, позиции автора — типичный, уже знакомый нам софийный платонизм: София — идеальный первообраз мира, «предвечное человечество в Боге», или еще — «всеорганизм идей»; в ней и через нее осуществляется причастность мира Богу, и она обладает личной, ипостасной природой.

Новое же, что вносит Булгаков, остается на уровне отдельных мотивов и акцентов, из коих наиболее важны и заметны два: так называемый «религиозный материализм» и историзм. Общий тезис о софийности твари, наличии у нее «корней в Боге», о. Сергей усиленно прилагает к религиозному оправданию материи и хозяйства, трудовой земной жизни, вслед за Достоевским развивая народную тему о «Матери — Сырой Земле» — как Богородице, стихии, отыскивающейся и сотворчествующей Богу, способной воплотить Богочеловека. Что же до историзма, то, в отличие и от Флоренского, и от большинства платонических учений, Булгакову присуще исто-

ричное и динамичное видение явлений, и бытие мира предстает у него как Богочеловеческий процесс, охватывающий не только историю, но и ее сверхисторическое завершение, эсхатологию, и осуществляющий воссоединение мира со своим Божественным замыслом-первообразом: «соединение Софии тварной с Софией Божественной», на языке учения Булгакова.

К отличиям софиологии о. Сергия принадлежит и пройденная ею своеобразная эволюция. «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний» — образцы основного философского жанра Русского ренессанса, так называемой «русской религиозной философии». Это — смешанный жанр, лежащий между богословием и философией и, как правило, злоупотребляющий этим промежуточным положением: тут автор нередко не считает себя обязанным следовать до конца требованиям ни философии, ни богословия; когда они кажутся ему стеснительны, он себя освобождает от них. Зато труды русских философов зачастую отличаются художественными достоинствами, доставляя отличные примеры философской эссеистики, лирической и исповедальной прозы — так что, в итоге, жанр следует считать не столько ущербным, сколько опять-таки — *синкретичным*: перед нами снова печать русского александрийства. Но жанр этот не удовлетворял о. Сергия: пережив возвращение к глубокой вере и Церкви, приняв священство в 1918 г., он приходит к тому мнению, что философия в принципе неспособна верно следовать христианскому учению и обречена быть еретической. Развив этот вывод в книге «Трагедия философии» (1920-21), он целиком переходит в своей работе в область богословия. Как показало будущее, в этом решении крылась драма или некая мефистофельская усмешка судьбы: оставив философию из отталкивания от ереси, став богословом, о. Сергий именно этим и навлек на себя целую кампанию обвинений в ереси: тексты Флоренского или Соловьева нередко отходили от ортодоксальных позиций куда дальше Булгакова — и однако, как бы не совсем принадлежа богословию, не вызывали активной догматической критики.

Кампания против булгаковского учения и есть тот последний эпизод, которым покуда завершается наша тема. «Финал в Париже» разыгрывался в середине тридцатых годов, вскоре по выходе в свет книги о. Сергия «Агнец Божий» (1933). Это — центральный текст софийного богословия Булгакова, как «Свет Невечерний» централен для его софийной метафизики. Неудивительно, что трактат по догматическому богословию, прямо вводивший Софию в жизнь и устройство Пресвятой Троицы (чего никогда не было в церковном учении), отождествлявший Софию с Сущностью

Бога, в некотором Ее особом аспекте (чего также не делалось никогда), — вызвал возражения различного рода. Уже в 1935 г. появился объемистый контртрактат «Новое учение о Софии Премудрости Божией» архиепископа Серафима (Соболева). Помимо обширной догматической критики, тут усиленно утверждалась близость софиологии Булгакова и отчасти Флоренского к учениям гностицизма и каббалы (хотя ценность анализа и выводов умаляется простоватостью автора, который явно недопонял многого в критикуемом — так, у Флоренского он усматривает «абсурд» в том, что тот «именует Софию одним существом... и одновременно идеальным человечеством, т. е. многими существами»). В том же году последовали осуждения булгаковского учения в указах Московской патриархии и зарубежного Карловацкого Синода. Московский указ был подготовлен на основе разбора софиологии Булгакова, проделанного В. Н. Лосским и выпущенного им затем отдельной брошюрой «Спор о Софии» (1936). Этот небольшой текст остается поныне самой глубокой критикой софиологии — критикой именно с тех позиций «православного энергетизма», что мы очень бегло очертили выше. Сам Булгаков представил обстоятельные ответы на оба указа, и специальная богословская комиссия Западноевропейского Экзархата, к которому принадлежал о. Сергей, рассмотрев материалы спора, вынесла сдержанное нейтральное решение. Стоит только заметить, что входивший в комиссию о. Георгий Флоровский — наряду с Вл. Лосским, другой крупнейший богослов следующего поколения — остался при особом мнении, твердо негативном к софиологии.

Для нас в «споре о Софии» поучительно то, что на стороне софийных учений, кроме Булгакова, не нашлось практически никого из видных представителей православной мысли (за вычетом разве что Л. А. Зандера, его прямого ученика). И это — вопреки тому безусловному уважению, почитанию, любви, какие привлекал к себе о. Сергей своею личностью, своею огромной деятельностью в русской культуре. В юбилейной статье к столетию со дня рождения о. Сергия, о. Александр Шмеман (1921–1983), бывший его студентом, писал: «Смотря на него, следя за ним... я всем своим существом чувствовал: нет, этот человек не еретик, а, напротив, весь светится самым важным, самым подлинным, что заключено в Православии. А, вместе с тем, читая его, пытаюсь следить в толщенных его фолиантах за сложной диалектикой «Софии Божественной» и «Софии тварной»... я так же сильно чувствовал: — не то, не так, не о том». Для поколения о. Александра, следующего уже за поколением Флоровского и Вл. Лосского, русская софиология больше не была по-настоящему спорным

и актуальным предметом. Бросив вдумчивый взгляд на весь ее путь, мы поймем: *судьбу ее, в сущности, решила история.*

После Второй мировой войны в немецком богословии был задан острый вопрос, определивший почти весь его послевоенный путь: *Как возможно богословие после Освенцима?* Подобный вопрос должен был возникнуть в России намного раньше, и звучать он должен был так: *Как возможна софиология после Октября?* Православное богословие (в отличие от протестантского, что через Лютера и Августина стойко тяготеет к неоплатонической онтологии) в целом не ставило под вопрос дьявольщины двадцатого века. Православный подвиг, постигший на опыте *энергичную* природу связи Бога и человека, с IV века предупреждал: лишь трезвым и непрестанным усилием держится эта связь, она не значит благих гарантий, и «если захочешь погнубить, никто тебе не противится и не возбраняет» (преп. Макарий Египетский). Однако софиология утверждала «идеальные первообразы» и «корни в Боге» за всем на свете, независимо ни от какого трезвения и усилия, — и не диво, что ее постоянные спутники в России были — иллюзии и прекраснодушие, маниловщина, принятие желаемого за действительное. В начале роковой для России Первой мировой войны приверженцы софиологии активнее всех включились в ликующие восторги и предсказания скорых триумфов; они софиологически доказывали несокрушимость Святой Руси, несомненность русской победы и что Константинополь должен быть наш. Трезвые современники тогда же видели сомнительность и опасность этих восторгов, этих уверенных апелляций к «софийному лику» России. Иван Бунин назвал такие взгляды и настроения «великим дурманом» и свое отношение к ним описал так: «Раз, весной пятнадцатого года, я гулял в московском зоологическом саду и видел, как сторож, бросавший корм птице... давил каблуками головы уткам, бил сапогом лебедя. А придя домой, застал у себя Вячеслава Иванова и долго слушал его высокопарные речи о «Христовом лике России» и о том, что после победы над немцами предстоит этому лику «выявить» себя еще и в другом великом «задании»: идти и духовно просветить Индию, — да, не более не менее, как Индию, которая постарше нас в этом просвещении этак тысячи на три лет! Что ж я мог сказать ему о лебеде? У них есть в запасе «личины»: лебедя сапогом — это только «личина», а вот «лик»...» Другим трезвым критиком софийных миражей был Густав Шпет, представитель феноменологии — одной из самых трезвых и строгих философий. В мемуарах Федора Степуна рассказано, как уже при большевиках Шпет выступил с резкой речью против утопизма московских софийно-славянофильских кругов, где все по-прежнему полагали

и настаивали, что Москва — третий Рим. «Какой к черту третий Рим, когда в Кремле засели большевики?» — Нетрудно признать в этой реплике русского феноменолога вариацию нашего вопроса: Как возможна софиология после Октября?

Эта слабость к иллюзиям и миражам, к соблазнам сомнительного и двусмысленного умствования в который раз возвращает нас все к тому же. Русская софиология в сильнейшей степени наделена тем свойством, что называется по-английски *dated*: она — *датированное* явление, меченое своим временем. Она неотделима от эпохи Серебряного века с ее единственным в своем роде обличком русской Александрии. И, когда умерла эпоха, меченое ею явление мысли стало неотвратимо тем, что называется по-английски *out-dated*: явлением с *просроченной датой*. Зажившимся.

* * *

Нет спору, что сегодня, когда мысль в России снова стала свободной, нам следует заново прочесть и заново оценить наследие русской софиологии. Необходимы изучение материалов, публикация текстов, критический разбор и анализ, конкретно показывающий ее «датированность». Однако едва ли все это делается сейчас. Софиология приобретает некоторую известность, вызывает некоторый интерес, только эти процессы — иного и специфического рода. Известность появляется оттого, что русская религиозная философия вводится в преподавание, становится частью привычного идейного фонда, имеющего хождение в прессе и обществе. Но как происходит это и что означает? В университетах и вузах, те же испытанные каменные лбы, что прежде насильственно впрыскивали российскому юношеству атеизм, диамат и другие слабительные средства, ныне с готовностью начинают юные мозги Соловьевым и Булгаковым. В академических институтах, проблемных центрах ушлые мыслители, проваренные в чистках как соль, бодро примериваются, как бы употребить софийность и соборность на нужды обеспечения — идеологического для страны, материального для себя лично. Русская религиозная мысль в надежных руках.

Недавно я имел случай сам убедиться в этом, посетив конференцию памяти о. Сергия Булгакова в МГУ. В стенах старейшего университета, с которым связан весь путь русской софиологии — здесь учились Соловьев и Флоренский, профессорствовали Булгаков и Трубецкой, — происходило типичное юбилейное заседание брежневских времен. Зачитывался юбилейный доклад, соединявший в себе густой бред и тошнотворный сюсюк. Превозносился и возвеличивался «универсальный гений», «великий русский

феномен», который «плодотворно проявил» и «смог не только отразить, но и заложить». О. Сергей занимал вакантное место то ли Энгельса, то ли Чернышевского... И сами собой всплыли строки Пастернака: «После его смерти Маяковского стали вводить принудительно, как картофель при Екатерине. Это было его второй смертью, в которой он неповинен».

1996

