



Ю. Н. ДАНЗАС

Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии

Ныне русская религиозная мысль проходит через полосу строгого кризиса. Мистическое направление, которое уже с большой силой заявило о себе в русской интеллектуальной среде перед революцией, теперь достигло полного развития у русских эмигрантских мыслителей, в частности у тех из них, что сгруппировались вокруг Православного богословского института в Париже. Здесь говорят о некоей «новой богословской школе» *. Несколько раз эти мыслители сами применяли для мистического направления, ими представленного, термин *неогнозис* или *православный гнозис*. На самом деле речь идет не о разрыве с Православной Церковью, но о расширении ее догматического учения, посредством приспособления к нему концепций, которые хотят представить как составную часть наследия, хотя и несправедливо оставленную официальной Церковью в пренебрежении. И именно во имя этого наследия о. Сергей Булгаков, стоящий во главе Богословского института в Париже, формулирует некое учение, называемое софиологическим и основанное на понятии Премудрости Божьей как ипостаси, идее (в платоновском смысле) творения, со-вечной Творцу. Учение это представлено им во многих солидных работах, одна из которых, «Свет невечерний», датируется временем, когда автор еще не был рукоположен в священники и еще не покинул Москву **. С того времени о. Булгаков развил свои идеи в серии работ, по большей части опубликованных в Париже, среди которых следует отметить следующие: «Купина неопалимая» ***,

* См. речь о. Сергия Булгакова по случаю 10-й годовщины этого института в журнале «Путь», № 47 (апрель—июнь 1935).

** Свет невечерний. М., 1917.

*** Paris: YMCA-Press, 1927.

«Друг жениха»*, «Лестница Иаковля»***, «Икона и иконопочитание»*** и особенно «Агнец Божий»****, первая часть большой работы «О Богочеловечестве», этот последний труд, по-видимому, должен обобщить софиологическую доктрину автора*****. Следует еще упомянуть работу «Ипостась и ипостасность»^{6*}, опубликованную в Праге, и серию статей в русском философском журнале «Путь», уже десять лет издающемся в Париже, некоторые из которых принципиально важны для тех, кто хочет понять эволюцию мысли автора. В опубликованной на французском языке работе «Православие»^{7*} содержится только легкий намек на софиологическую доктрину (с. 208), и французский читатель едва ли может догадаться о значимости этой доктрины для автора и о накале вызванной ею полемики.

В самом деле, уже с 1927 г., митрополит Антоний¹, глава русского епископата (в настоящее время находящегося в Карловцах) выступил против софиологических идей о. Булгакова и потребовал его осуждения преосв. Евлогием², в церковном подчинении которого находится автор. Этому последнему о. Булгаков представил оправдательный доклад, и дело не получило продолжения, т. к. осложнилось распрями, возникшими между юрисдикциями, раскалывающими Русскую Церковь. Но с осени 1935 г. полемика возобновилась в форме, значительно более серьезной. 7 сентября 1935 г. в Москве митрополит Сергей обнародовал официальное осуждение, обвиняющее о. Булгакова в попытке возрождения гностических ересей. Этот последний защищается от него в новом оправдательном докладе, представленном преосв. Евлогию. Булгаков заявляет, что позволил себе только *теологумены*³, открытые для последующей дискуссии, но в любом случае согласующиеся с традициями Восточной Церкви; он отвергает обвинение в гностицизме, указывая, что его учение свободно от дуализма, присущего древнему гнозису, и, следовательно, не может считаться происходящим от гностических систем, осужденных Церковью. Он

* Paris, 1928.

** Paris, 1929.

*** Paris: YMCA-Press, 1931.

**** Агнец Божий. Часть I. Paris: YMCA-Press, 1933.

***** Вторая часть появилась только что под названием «Утешитель». Paris: YMCA-Press, 1936.

^{6*} Прага, 1925.

^{7*} Paris: Alcan, 1932.

утверждает, что его «софиологическая» интерпретация догматов Творения и Искупления представляет собой лишь точное изложение концепций всегда в скрытом виде присутствовавших в учении Восточной Церкви и составляющих часть ее духовного наследия*. Тем не менее митрополит Московский в новом церковном постановлении от 27 декабря 1935 г. подтвердил уже вынесенное осуждение. А незадолго до этого, 30 октября 1935 г., Архиерейский Собор в Карловцах в свою очередь в весьма суровых выражениях осудил учение о. Булгакова. Кроме того, архиепископ Серафим (Соболев)⁴, живущий в настоящее время в Болгарии, недавно выпустил, при поддержке митрополита Антония, объемистый трактат «Новое учение о Софии-Премудрости Божьей»**, где система о. Булгакова подвергнута критике в резкой форме и осуждена в энергичных выражениях как аналог гностической системы Валентина. Автор распространяет это осуждение еще на двух русских мыслителей, о. Флоренского и Владимира Соловьева, которых можно рассматривать как предшественников о. Булгакова.

Из сказанного видно, что подавляющее большинство в Русской Церкви, представленной самыми авторитетными богословами, высказывается против софиологической доктрины***. Но у этого учения есть и горячие сторонники, готовые бороться за него: достаточно упомянуть о двух негодующих статьях: одна — г. Бердяева в журнале «Путь» (№ 49), другая — г. Ильина⁵ в газете «Возрождение» от 7 декабря 1935 — та и другая бурно протестуют против осуждения о. Булгакова. Мы — свидетели некоего идейного движения, которое, кажется, предвещает серьезные смуты внутри Русской Церкви. Тем не менее мы не будем останавливаться на этой полемике. Здесь мы хотим прояснить следующее: как могло возникнуть обвинение в гностицизме и какие из идей, высказанных о. Булгаковым (и разделяемые группой мыслителей, входящих в «Общество Святой Софии»), могут напоминать философские измышления, восходящие к истокам восточного христианства. И в первую очередь мы должны вкратце проследить путь, пройденный софиологическим учением с той поры, как термин София был введен в русскую религиозную философию Владимиром Соловьевым.

* Текст осуждения, подписанный митрополитом Сергием, и два оправдательных доклада о. Булгакова были опубликованы в сборнике, вышедшем в Париже (YMCA-Press, 1935).

** София, 1935. — 514 с.

*** См. приложение.



Имя это, вероятно, удивит французского читателя, знающего о Соловьеве главным образом в связи с его ролью провозвестника церковного единства. Скажем сразу, что это лишь один из аспектов весьма сложного мировоззрения великого русского мыслителя, и при этом такой, какой оказал наименьшее влияние на философскую школу, вышедшую из Вл. Соловьева. Из сочинений Соловьева знаменитая работа «Россия и Вселенская Церковь» произвела неизгладимое впечатление на русскую мысль, не из-за тезиса о примате Рима, который он столь энергично защищал, но из-за идей, содержащихся в последней части трактата*, о Богочеловечестве, об обожении человека и в особенности о Софии. Для Соловьева София есть «универсальная субстанция. *Всеединство*».

«Владея ею, Бог владеет всем в ней, он есть полнота или абсолютная всеобщность бытия, предшествующая всякому частичному существованию и его превосходящая. Эта универсальная субстанция, это абсолютное единство есть сущностная Премудрость Божия (Хохма, София). Она владеет скрытой мощью всего, сама же во владении Бога, и притом тройким образом. Она сама говорит это: Он обладает мной в своем вечном существе... в безусловном действии... чистом и совершенном вселении...»**

«...Бог есть все. Он хочет в своей любви, чтобы все было Богом. Он хочет, чтобы вне Его Самого была другая природа, которая постепенно становилась бы тем, что Он есть от века — абсолютным всем. Чтобы самой достигнуть Божественного всеединства, чтобы войти в свободное и взаимное отношение с Богом, эта природа должна быть отделенной от Бога и в то же время соединенной с Ним...»***

«...необходимо допустить как принцип творения в собственном смысле отличный (от Творца) субъект, душу мира. Как сотворенная Богом, она не имеет вечного существования в самой

* Эта последняя часть написанного по-французски трактата представляет собой систематическое изложение мыслей, содержащихся в сочинении «Чтения о Богочеловечестве» (Соловьев Вл. Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1911—1914. Т. 3. С. 1—168). Эти «Чтения» датируются 1877—1881 гг.

** La Russie et l'Église universelle. Paris: Stock, 1922. Chap. III. P. 223. Цитаты даны в переводе Г. Рачинского. (Здесь и далее примечания редакции журнала «Путь». — *Примеч. ред.*)

*** Там же. Гл. IV. С. 230.

себе, но от века существует в Боге в состоянии чистой мощи как сокрытая основа вечной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует как идеальное дополнение Отцу, являющему собой вечную актуальность Божества»*.

«...В главе VIII Притчей Соломоновых, уже цитированных нами, сущностная Премудрость, Хохма, говорит нам (стих 22): *Jahveh qanqni reshith darco — Яхве обладал мною как основанием* (в подлиннике женский род) *nyumi Своего*. Таким образом, вечная Премудрость и есть *reshith* — женское начало или верховный женственный принцип всякого существования, в то время как Яхве — Элохим, Троиственный Бог есть *rosh*, его действительное начало или активный главенствующий принцип. Однако, в соответствии с Книгой Бытия, Бог создал небо и землю в этой самой *reshith*, в своей сущностной Премудрости. Это обозначает, что эта Божественная Премудрость представляет не только сущностное и актуальное всеединство абсолютного существа или субстанцию Бога, но и содержит в себе объединяющую мощь разделенного и раздробленного мирового бытия. Будучи завершенным единством всего в Боге, она становится также и единством Бога и внебожественного существования. Она представляет, таким образом, истинный смысл и цель творения, — принцип, благодаря которому Бог создал небо и землю. Если она субстанционально и от века пребывает в Боге, то действительно осуществляется она в мире, воплощается в нем, приводя его ко все более и более совершенному единству»**.

У нас нет необходимости увеличивать количество цитат, поскольку книга эта достаточно хорошо известна и доступна французскому читателю. Несколько фрагментов, которые мы только что процитировали, достаточно, чтобы понять, почему Соловьев может рассматриваться как родоначальник софиологического учения в современной русской религиозной философии и почему архиепископ Серафим в своем богословском трактате, направленном против о. Булгакова, распространяет и на него обвинение, сформулированное против этого последнего***. Следует заметить, что Соловьев в своей книге, написан-

* Там же. Гл. IV. С. 235.

** Там же. Гл. IV. С. 241.

*** Булгаков в своей докладной записке иронически замечает, что софиологическая доктрина Вл. Соловьева, несмотря на некоторые сомнительные аспекты, была воспринята даже католической Церковью, поскольку Соловьев в своей книге «Россия и Вселенская Церковь» увязал с софиологией защиту первенства Рима. (Оправ-

ной по-французски, мог выражать свои мысли с меньшими недоговорками, чем в своих сочинениях, написанных по-русски и подпадавших под удар русской духовной цензуры, в то время весьма суровой. Поэтому в русских сочинениях Соловьева софиологические идеи выражены лишь в завуалированных понятиях, сознательно затемненных и сведенных порой к простым аллюзиям. Прежде устно, в личных беседах, а также в некоторых частных письмах он ясно говорил о *Софии*, выделяя в ней женственное начало творения, дополняющее Божественное мужественное начало*.

Это — поэтический идеал Вечной Женственности («das Ewige-Weibliche» Гете), но углубленный и слившийся с пантеистическими представлениями о пассивной материи, оплодотворяемой божественным духом и становящейся Матерью Жизни и Красоты. Соловьев во многом вдохновлялся Якобом Бёме и его мыслью об андрогинной природе человека, о первоначальной грехе, который был лишь разрывом между небесной *Софией* и земной Евой, и о мистическом смысле любви — стремлением возвратить первоначальный андрогинный образ человека. Г-н Бердяев отмечает**, что именно этой идеей вдохновлена широкоизвестная статья Соловьева «Смысл любви»***. Именно в ней содержится примечательное определение: «Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама Вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всей полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»****.

дательная записка в брошюре «О Софии Премудрости Божьей, Париж, 1935. С. 52.) Излишне говорить, что католическая Церковь никогда не принимала софиологии Соловьева, и им никогда не интересовались с этой точки зрения, поскольку автор «России и Вселенской Церкви», по крайней мере во время появления этой книги, не был католиком.

* См. в кн. «Россия и Вселенская Церковь», гл. VII, многочисленные намеки на эту идею, скрытую под неясной терминологией.

** См.: Путь. № 21. С. 39. Примеч.

*** Соловьев Вл. Собр. соч. Т. 6. С. 364—418.

**** Там же. С. 405.

Но хотя Соловьев весьма восхищался Бёме и английским мистиком Пордеджем, вышедшим из традиции Бёме*, и хотя ему доставляло удовольствие узнавать их мысли у Сен-Мартена и во всей мартинистской литературе, имевшей когда-то большой успех в России, он обладал эрудицией слишком серьезной и слишком глубокой, чтобы не обратиться к первоисточникам этого направления идей. От слабых отзвуков античных учений, им находимых у западных оккультистов и каббалистов, он обратился к неоплатонизму и античному гнозису. Он намеревался посвятить гностическим системам серьезную работу, но этот замысел не был осуществлен: первые работы на русском языке о гнозисе появились только в XX в., после смерти Соловьева. Но он заложил основы софиологического (по своему происхождению гностического) учения, положения которого, еще очень неясные, стали весьма действенным ферментом в развитии русской мысли.

Влияние этих идей проявилось различным образом. Следует признать, что у Соловьева понятие Софии слилось с унаследованным от Платона понятием космического Эроса, и именно эротический аспект этого учения сильно повлиял на некоторые направления русской литературы. Мы позволим себе процитировать здесь несколько фрагментов «Этюдов о Бёме» г. Бердяева**:

«С Вл. Соловьева начинается софиологическое течение в русской религиозной философии и богословии... Если сопоставить софианство Бёме и софианство Вл. Соловьева, то явное предпочтение должно быть отдано Бёме. Учение Бёме, как к нему ни относиться, отличается большой чистотой и отрешенностью. Если оно и не всегда отличается логической ясностью, то оно всегда отличается этической ясностью, в нем нет никакой муты... К сожалению, о Вл. Соловьеве, при всех его огромных заслугах в постановке проблемы, нельзя сказать, чтобы его учение о Софии было вполне очищенным и отрешенным. Он допустил большую муть в своих софианских настроениях, об этом свидетельствует его поэзия... У Вл. Соловьева был культ вечной женственности, т. е. культ космический. В Софии прельщали его черты женской прелести. София Вл. Соловьева вполне и исключительно космична, она не была созерцанием божественной Премудрости и не имеет, как у Бёме и Пордеджа, прямого отношения к Св. Троице... Трагическая

* «София» Пордеджа была опубликована в 1699 г.

** Путь. № 21. С. 52—56.

встреча Вл. Соловьева с Анной Шмидт, гениально одаренной мистичкой, свидетельствует о большом неблагополучии соловьевских софианских настроений и исканий.

Его оттолкнул и испугал непривлекательный, некрасивый образ А. Шмидт, самой замечательной женщины, какую ему пришлось в жизни встретить, потому что он искал софийной прелести и красоты, искал черты Афродиты земной... Культ Софии у Вл. Соловьева был вполне романтический, в нем не было религиозного реализма. Самое сознание Анной Шмидт себя Софией, Церковью и Невестой Вл. Соловьева определялось двойственностью соловьевских настроений и исканий... * Соловьев очень повлиял на русскую поэзию начала XX в., сообщив ей софианскую тему... Величайшему из наших поэтов начала века А. Блоку передалась вся замутненность соловьевских софианских настроений. Сам Вл. Соловьев верил во Христа и оставался верен христианству. Но русские поэты-софианцы большей частью верили в Софию, не веря в Христа... Русское богословское софианство, отличается от софианства поэтического. Наибольшие усилия достигнуть очищенного богословского учения о Софии, согласного с преданием, делает о. Булгаков в своих последних книгах. Он очень отходит от софианства Вл. Соловьева, и ему чуждо софианство Я. Бёме. О. <Сергий> Булгаков хочет быть теологом, а не теософом, в этом трудность его положения».

Эта длинная цитата обобщает разработку данной проблемы русской мыслью после Соловьева. «Мутное направление мысли», о котором говорит Бердяев, повлияло не только на русскую поэзию, но и на некоторые философские течения. Мы ограничимся здесь упоминанием г. Карсавина, который в небольшой книжке, опубликованной под латинским названием «Noctes Petropolitanae» **⁶ настаивает на идее женственного

* Г-н Бердяев цитирует в примечаниях писания г-жи Шмидт, называя их «одной из самых замечательных мистических книг на русском языке, но близкой к безумию». Мы, со своей стороны, более склонны видеть в ней скорее безумие, чем что-либо другое. Несчастная дамочка дала волю своим смутно-гностическим фантазиям, в которых Соловьев предстает как Параклит или Небесный Человек, жених Церкви или *Софии*, воплотившейся в г-же Шмидт. Соловьеву с трудом удалось избавиться от слишком экзальтированной поклонницы, с которой он познакомился сначала по переписке; после первой встречи с ней он говорил со смехом, что для того, чтобы играть роль Небесной Супруги, бедная женщина не обладает соответствующей внешностью.

** Петроград, 1921.

космического начала — нерасторжимого дополнения мужественному божественному Началу; согласно Карсавину, этот женственный принцип должен быть введен в догматическое определение Божественной Троицы и дополнить его.

Мыслители другого направления, идущего от Соловьева, вернулись к представлению о Софии, его очистили и приблизили к христианскому платонизму и к церковным традициям. Князь Сергей Трубецкой, после Соловьева наиболее проникнутый эллинизмом русский мыслитель, задумал большой труд о *Софии*, оставшийся, однако, на стадии замысла. Первое произведение большого масштаба, излагающее софиологическое учение — это труд о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины»*. Именно с публикации этой книги и следует начинать историю современной софиологии, той самой, которую мы сегодня видим осужденной в лице о. Булгакова.

Архиепископ Серафим распространяет на этих двух мыслителей общий приговор, поскольку оба они стараются согласовать свои софиологические идеи с догматическим учением Церкви, ссылаясь в поддержку своей доктрины на патриотические и литургические свидетельства.

Следует, однако, отметить ощутимое различие между о. Булгаковым и его учителем о. <Павлом> Флоренским. Этот последний, исключив из своего учения то, что мы назвали «мутной примесью» соловьевских идей, т. е. эротический нюанс его концепции Божественной Женственности, не отбросил элемента каббалистического и оккультного, причудливо смешанного в его книге с цитатами из христианских источников. И если г. Бердяев говорит нам, что о. Булгаков хочет быть более теологом, чем теософом, то можно утверждать, что о. Флоренский был более теософом, нежели теологом. Его тяжеловесная книга, композиционно причудливая (она написана в форме писем к другу), прерываемая лирическими излияниями, переполнена цитатами из старой и новой мистической литературы, часто более чем сомнительного качества, вплоть до ссылок на Папюса⁷ и Сара Пеладана!⁸ Представлены у него и русские мартинисты, например, Сперанский, из которого о. <П.> Флоренский приводит следующую цитату: «В отношении к Отцу она (София) есть дочь Его: ибо составляет часть Его Сына. В отношении к Сыну по закону Отчей любви она есть сестра Его. В отношении же к закону в воспроизведении она есть Его неве-

* М.: Путь, 1914.

ста... Сын передал устройство закона бытия жене. Себе же оставил закон любви» *.

О. <Павел> Флоренский нашел, что, хотя в этой формуле и имеется, возможно, пантеистический оттенок, «основная идея отрывка не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего». Сам он опирается главным образом на толкования Писания св. Афанасием, но охотно добавляет к ним все апокрифы Старого и Нового Заветов, в частности «Пастыря» Ерма. И в софиологических формулах, которые он пытался вывести сам, мы видим его колебания между пантеизмом и неким модализмом, делающим из Софии дополнение к Божественной Троице. В другом случае — это «монада», то есть некая реальная «единица». Также «София есть Великий Корень целокупной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого источника Жизни». София также есть «Ангел-Хранитель, идеальная личность мира... Она — образуемое содержание Бога-Разума, психическое содержание Его... Пронизанная Троичной Любовью, София *религиозно*, — не рассудочно, — почти сливается со Словом и Духом и Отцом как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим...» Автор основывается на «Пастыре» Ерма, говоря о Софии как о «предшествующем миру зоне». В другом месте он дерзновенно именует ее «Четвертым лицом Троицы», поскольку она «участвует в жизни Троицного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не единосущным Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не есть Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному». У Софии — множество аспектов, она есть прежде всего: «Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом». Она — также: «очищенное во Христе естество твари или — Церковь в ее небесном аспекте». Она — также: «Церковь в ее земном аспекте», т. е. совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирической стороною в Тело Христово. Она «есть Дух, поскольку Он обожил тварь». Но «Дух Святой являет себя в твари как Девство... В этом смысле София есть *Девство*... есть Мариам...»

* Там же. С. 332.

«Только София, одна лишь София есть существенная Красота во всей Твари» *.

Эти разнообразные определения не лишены, на наш взгляд, некоторых противоречий, и основную мысль автора трудно вычленить. Все держится на весьма разнообразных источниках, которыми он вдохновлялся, порой приближаясь более к Каббале, нежели к христианской догматике. Но он очень настаивал на аргументе, который считал решающим для почитания Софии, а именно, что культ ее всегда был известен в Восточной Церкви и что в России есть церкви, посвященные Премудрости Божьей, в подражание св. Софии Константинопольской. Автору было хорошо известно, что в Константинополе Премудрость Божия была отождествлена со Словом и что в России даже литургические свидетельства наглядно показывают это отождествление, но он подчеркивал, что в русской религиозной практике почитание Премудрости стало почитанием Божьей Матери, и усматривал в этом свидетельство глубокого значения, которое русская религиозная душа умела придать метафизической концепции, олицетворив ее в идеале обоженной Женственности.

«В то время как для одних исследователей София есть Слово Божие и даже Пресвятая Троица, другие видят в ней Богородицу, третьи — олицетворение Девства ее, четвертые — Церковь и пятые — совокупное человечество, *le grand Être*⁹ О. Конта. Нужно ли признать эти толкования непримиримыми? Разумеется, Слово Божие, Богородица, Девство, Церковь, Человечество, как рассудочные понятия, несовместимы друг с другом, но если мы обратимся к соответствующим идеям, этой несовместимости уже не будет» **.

Автор усматривал эту идею Всеединства в иконографии Премудрости, в иконах, что сохранились в некоторых русских церквях с XVI в.: это образ некой жены с огненными крыльями, в короне и восседающей на троне. Иногда на этих иконах можно увидеть Святую Деву, стоящую рядом с тронном, этим подчеркивается, что не ее символизирует Неземная Царица. Самая древняя икона такого рода находится в Новгороде; автор дает ее детальное описание и воспроизведение, также как и некоторых других икон. Мы далее вернемся к вопросу о происхождении и смысле этих икон. Здесь же достаточно указать, что о. Флоренский ясно сформулировал мысль, уже промелькнув-

* Все цитаты из X главы «Столпа...»

** Там же. С. 385.

шую у Соловьева и других предшественников современной софиологии: это концепция софиологической традиции, хранителем которой якобы был русский народ. В этом коренится представление о мессианской роли, возложенной на русскую религиозную мысль, именно она должна открыть миру софиологию, чтобы увенчать ею развитие и торжество христианского учения.

Эта концепция «софианского мессианизма» ныне отстаивается о. Булгаковым. Она пронизывает все его религиозно-философское творчество, контуры которого нам теперь нетрудно обозначить, поскольку мы познакомились с зарождением и развитием софиологических идей у его предшественников.

* * *

Подобно тому как о. <П.> Флоренский пытался освободить софийный идеал от эротического уклона, присущего Соловьеву, о. Булгаков пытается в свою очередь очистить учение, отвергая слишком подозрительные каббалистические элементы. Он хочет его основательно подкрепить текстами греческих отцов Церкви и указанием на предания Русской Церкви. Все его усилия направлены к доказательству того, что софиология неотделима от христианской догматики, что она — ее сущность. Его целью является не создание некоего эзотерического учения, учения, доступного лишь посвященным, но напротив, истолкование в свете софиологии христианских догматов и через это раскрытие их смысла. Он разработал концепцию *Софии* таким образом, чтобы сделать ее основой всего сотериологического учения: для него тайна Искупления осуществляется также в плане метафизическом, и все человечество участвует в нем, благодаря своему предсуществованию в Божественной Софии. Воплощение не было вызвано грехопадением человека; оно было всегда в Божественном плане Творения, и его цель — открытие человеку его собственной божественной природы, которая участвует в Божестве не только духовно, но и прославленной плотью. Вся природа, будучи лишь материальным осуществлением Софии, причастна славе Софии небесной. Человек есть центр творения именно потому, что он одновременно принадлежит и к высшей природе, и к материальному миру, поэтому он превосходит даже ангелов, так как чистые духи ограничены, ввиду отсутствия у них телесности, которая у человека восполняет отображение плеромы Софии.

Невозможно в нескольких словах обобщить учение о. Булгакова, даже ограничившись наиболее значительными аспектами. основополагающие положения, которые следует отметить в первую очередь, — это антропоцентризм, представляющий человека образом Божиим в смысле гораздо более конкретном, чем это допускает Церковь; во-вторых, настойчивое желание поместить между Творцом и творением род существа-посредника, наделенного божественными атрибутами, такова София, персонифицированная вплоть до утраты своего метафизического аспекта чистой идеи и, посредством нанизывания расплывчатых пантеистических концепций, отождествленная с материальным миром.

Можно было бы сказать, что это учение — род синтеза пантеизма и дуализма; при этом дуализм преодолевается через прославление телесного человека (отсюда настойчивое выдвижение понятия *обожения* человека через Воплощение), тогда как пантеизм снимается посредством концепции Софии ипостасной, со-вечной Божественному Абсолюту по ту сторону всякой материальной реализации. Однако о. Булгаков отрицает всякое обвинение в пантеизме или в дуализме. Он заявляет, что его учение по всем пунктам согласуется с догматическим учением Церкви и лишь его развивает в строго православном духе. И в своих книгах, и в своих статьях* он настаивает на необходимости продолжения дела Вселенских Соборов, которые не дали положительного решения проблем, поднятых христологическими определениями, и он уверен, что сможет продолжить эту работу, не порывая со святоотеческим преданием. Однако именно эти утверждения были отвергнуты как в осуждающем указе митрополита Сергия, так и в большом труде-опровержении, опубликованном архиепископом Серафимом. Для этого последнего «о. Булгаков сам себя отторгает от Православной Церкви и своими устами свидетельствует о том, что он больше не ее сын»**. Все учение о. Булгакова категорично осуждено им как гностическое и еретическое.

Аргументация архиепископа Серафима ослаблена тем обстоятельством, что он анализирует только три произведения о. Булгакова: «Свет невечерний», «Ипостась и ипостасность», «Купина неопалимая». Мы уже убедились, что список произведе-

* См. прежде всего статью: На путях догмы // Путь. № 37 (февраль, 1933).

** *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Новое учение о Софии. Заключение. С. 507.

дений о. Булгакова значительно более обширен, и к тому же первая из цитированных книг написана около двадцати лет тому назад, и автор сам заявляет, что недоволен ею*. Представляется гораздо более интересным проследить развитие идей о. Булгакова в новейших его сочинениях. К несчастью, они изобилуют противоречиями, и очень трудно обобщить в точных терминах мысль автора и определения, которые он дает Софии. Кажется, сам он остановился на определении, данном им в «Ипостаси и ипостасности» (§ 8—9):

«София как предмет любви Божией, как Слава Божия и Его Откровение необходимо есть живая умная сущность, ибо не призрачную отвлеченность и мертвость любит Бог, все же конкретное, достойное любви, живо, имеет силу жизни, получая ее от животворящего Духа Святого... Тем не менее, остается вопрос: насколько София есть любовь Св. Троицы как ее самооткровение, может ли она, будучи предметом любви, не любить ответной любовью? и может ли любовь быть не ипостасной?.. София не может иметь своей ипостаси, ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу. Но это отрицание ипостаси в Софии не означает еще отвержения в ней *ипостасности* и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, «свойству», а не живой сущности. Вводимое здесь понятие ипостасности одинаково отличается и от *ипостаси*, и от *безыпостасности*, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или же отвлеченному... Итак, в области духа, наряду с ипостасью и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это особое ипостасное состояние, не через свою, но через иную ипостась, ипостазирование через самоотдание. Это сила любви, однако пассивная, женственная, самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным, ипостасным ее центром. Это то, что мистики называли “вечная женственность”»**.

«София есть Божественная жизнь в ее предвечном содержании... Deus revelatus в отношении к Deus absconditus***. Она не отличается от единосущной природы Божества, она и есть сама эта природа, не только как акт, но и вечный божествен-

* Оправдательная записка. С. 22.

** Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве. Прага, 1925. С. 361—362.

*** Бог, явленный в отношении к Богу скрытому (*лат.*).

ный факт, не только сила, но и ее действие... Мир сотворен Софией или в Софии, ибо иного начала бытия нет и не может быть...» *

София есть также «тело Божие» **. «Софийность человека раскрывается через Боговоплощение, через соединение Софии тварной с Божественной. Бог-Слово, пришедший на землю, в предвечности своей не есть Бог, чуждый телесности, напротив. Он предвечно ее имеет в Божественной Софии, в мире Божественном. Это есть Слава, которая сокрывается в телесности тварной, человеческой. Эта телесность Божественная или Слава является в Преображении» ***.

В другом месте также: «Человек и есть тварная София, образ Софии Божественной» ****.

О. <С.> Булгаков, похоже, решил дать синтетическое изложение своего учения в работе «Агнец Божий». И сам обобщил свои идеи в «авторецзии», из которой мы приведем следующий пассаж:

«Св. Троица имеет природу или *усию*, которая есть не только неисчерпаемая глубина жизни, но и самооткровение Божеств, и в этом смысле *усия* есть и София. София есть всеединство, полнота идеальных образов Логоса, которым принадлежит и реальность, как Красота в Духе Святом. Она есть полнота жизни Божьей и в этом смысле есть Божественный мир. Как самооткровение Божества, она не есть ипостась, но принадлежит тройственной ипостаси, ипостазирруется, причем ипостасью, непосредственно обращенной к Софии, является Логос. Идеальное же Всё Логоса совершается, а постольку и ипостазирруется Духом Святым, и обе ипостаси открывают Отца. И таким образом в *усии*, как Софии, осуществляется единосущная и нераздельная жизнь Св. Троицы. Она есть *ens realissimus* ***** как божественный мир, обладающий вечностью Божьей. Она есть Слава Божия как Божественное блаженство в триипостасной любви Божией к собственному Своему Божеству. Вместе с тем она есть предвечное Человечество как Первообраз, по образу которого сотворен Человек, и Логос есть в этом смысле Небесный Человек и помимо своего воплощения. Божественная Премудрость, будучи вечным Первообразом тварного мира в Боге,

* Икона и иконопочитание. Париж, 1931. С. 51.

** Там же. С. 88. Примечание.

*** Евхаристический догмат // Путь. № 21. 1930. С. 24—25.

**** Купина неопалимая. С. 64.

***** Наиреальнейшее сущее (*лат.*) (Примеч. ред.).

является существенным основанием и содержанием творения, будучи погружена в становление. Божественный мир и тварный соотносятся между собою как вечная и тварная София. Будучи тождественны по основанию, они различны по образу бытия. Первый есть предвечно сущий в Боге, второй, как возникший «из ничего», есть становящийся, однако и для него София есть и основание, и целепричина, энтелехия. Тварный мир имеет свое средоточие в человеке, сотворенном по образу Божественного Логоса. Человек имеет нетварный, от Бога исходный и Богом призванный к ипостасному бытию дух, и свою природу, которая есть мир как тварная София в своем душевно-телесном организме. София в Творце и творении есть тот мост, который соединяет Бога и человека, и в этом ее единстве и состоит Халкидонское *да*, основание Боговоплощения. Во Христе в качестве нетварного ипостасного духа присутствует сама Вторая ипостась, Логос, а Его обе природы суть София Божественная и София тварная, человечество небесное и земное — одно и то же начало в двух образах, божественной полноты и тварного становления»*.

Мы позволили себе привести столь длинную цитату, чтобы не исказить мысль автора сжатым изложением определения, которое он дает метафизическому аспекту *Софии*. Мы не станем рассматривать его разъяснения, касающиеся его сотериологического учения, ни его полемику с католическим учением о Марии, которому он противопоставляет некую смесь богословского учения о Марии с «софийными» идеями**. Мы собираемся здесь остановиться лишь на течении гностических идей, обнаруживших себя в учении о Софии.

Мы убедились уже, что те, кто опровергают и осуждают о. Булгакова, обвиняют его в реанимации гностических ересей. Архиепископ Серафим уточняет, что он видит у этого богослова явное возрождение особенностей гностической системы Валентина. О. Булгаков, допустивший следы гностических влияний у Соловьева, отказывается признать их у себя самого и настаивает на согласии своего учения с преданием Восточной Церкви.

Между тем о. <П.> Флоренский, представляя свои софиологические идеи, спрашивал сам себя: «Чем же эта *православная* идея предсуществования отличается от гностической?» И отвечал, что гностические идеи метафизического предсуществова-

* Путь. 1933. № 41. С. 102—103.

** См.: Купина неопалимая, *passim*.

ния творения не были свободны от категории Времени: гностики и осужденные Церковью последователи Оригена говорили о существовании, предшествующем материальному бытию, но погруженном, однако, во время, тогда как, согласно его взглядам, православная софиология понимает предсуществование Церкви, человечества и т. п. как полноту реальности, возвышающейся над всяким временным ограничением: Церковь и Образ Божий от Вечности обладают целокупной реальностью*. Далее, согласно о. <П.> Флоренскому, мистицизм еретического гнозиса приводил к имморализму, в то время как софийная духовность основывается на целомудрии. Этот последний аргумент весьма слаб прежде всего потому, что понятие Софии-андрогина может привести к странным выводам и особенно потому, что обвинение в имморализме, выдвинутое против гностических сект, не относится к ним всем, даже если оно и было засвидетельствовано у некоторых.

Со своей стороны о. <С.> Булгаков, отрицая всякое сходство своего учения с гностицизмом, выдвигает аргумент о дуализме, от которого он якобы свободен, между тем как именно в дуализме он усматривает фундамент гностических систем. Этот аргумент весьма серьезен. И это заставляет нас сделать предположение: может быть, в действительности древний гнозис был совокупностью дуалистических систем?

* * *

Общераспространенное мнение помещает гностические системы в ряд систем, основывающихся на дуалистической концепции происхождения мира. Однако, если присмотреться к ним внимательнее, есть основания усомниться в такой классификации. Гнозис был источником многих религиозных и философских направлений, ничего общего не имеющих с дуализмом; достаточно упомянуть в древности — Климента Александрийского и Оригена; в Средние века — многих последователей тайных учений, стремившихся, через свои многочисленные уклоны, к идеалу единого божественного Абсолюта. Имелось в гностицизме и дуалистическое начало, в большей или меньшей степени преобладавшее в различных системах, но в этих же самых системах содержалось и монистическое начало, часто бравшее верх над антиномиями.

В христианском мире чистый дуализм, т. е. идея кардинальной и изначальной оппозиции двух первоначал, существовал

* См.: Столп... С. 339—341.

только в манихействе, образовавшегося из элементов персидского маздеизма. До появления Мани, в третьем веке, персидский дуализм оказывал лишь косвенное воздействие на великое синкретическое брожение в эллинистическом мире. Мы можем говорить о дуализме в строгом смысле слова только в тех случаях, когда начало зла рассматривается как изначально самостоятельное по отношению к своей противоположности — началу добра. В гностических системах мы находим начало зла, возникающее в процессе медленной эволюции, происходящей из единой Первопричины. Все эти системы по своему существу монистичны и различаются между собой именно тем, как они понимают творческую эволюцию, приведшую к образованию низшего мира и конечное возвращение этого мира в лоно Божества. Древний гнозис в совокупности его многочисленных систем был попыткой человеческого разума связать идею трансцендентности Божества с реальностью материального мира. Те же вопрошания мы находим и у русских мыслителей, в данный момент нас занимающих. Гнозис, рожденный вне христианства, заимствовал у него сотериологическое учение, дабы на его основе утвердить спекуляции более близкие не к дуализму, а к пантеизму; и как раз в этом новообразованном пантеизме и родилась концепция *Софии* как связи между Непознаваемым и реальностью. И если мы видим возрождение этой концепции в наши дни, мы вправе усматривать в этом нечто иное, нежели случайное сходство, и еще менее терминологическое заимствование. За терминологическим сходством мы можем распознать сходство движения мысли. Здесь та же тенденция к синтезу монизма и пантеизма при наличии отодвинутых на второй план элементов дуализма.

Следовало бы сравнить эти древние системы с современными, собрав воедино те скудные и фрагментарные сведения, которые мы имеем о гностицизме, чтобы показать общность путей, приведших древний языческий синкретизм к гнозису, и христианский синкретизм современной русской философии — к аналогичным концепциям. Не имея возможности дать здесь столь широкую панораму, мы довольствуемся беглым наброском софиологической доктрины Валентина; вначале мы остановимся на двух системах, элементы которых прослеживаются в валентианстве, это — системы офитов и Василида*.

* Следующие страницы воспроизводят некоторые параграфы работы автора (псевдоним: Юрий Николаев) «В поисках за Божеством». СПб., 1913. Анализ предварялся полным обзором источников.

Именно у офитов мы находим первое упоминание о *Софии* как о творческом начале, произошедшем из Непознаваемого Божества. Согласно одной, сжато изложенной св. Иринеем *, системе, офиты этого толка различали Первый Свет (*Primum Lumen*), называемый также Первым человеком, потом его со-вечную мысль, называемую также Сыном Человеческим (*Filius Hominis*) или Вторым Человеком (*Secundus Homo*), и, наконец, третья сущность, именуемая Первой Женой, Матерью всего живущего (*Prima Foemina, Mater viventium*). Первый Человек и его Сын, восхищенные красотой Духа-Жены, озарили ее своим сиянием и произвели таким образом Свет, называемый Третьим Человеком или Христом, который, соединившись с Духом-Женой, создал Святую Церковь, хранительницу всех божественных потенций. Но в этом первом проявлении творческой мощи в лоне Невыразимого Божества оказывается некий переизбыток Божественного Света, который проливается, подобно жидкости из переполненного сосуда. Этот переизбыток и есть творческая Премудрость, *София*. Она участвует одним из своих аспектов в Высшем Божественном Свете, но также она имеет низшую природу в сотворенном ею космическом теле и которое есть Жена от Жены (*foemina a foemina*), пассивная материя, в чьих недрах развернется великая космогоническая драма, направляемая Сыном Софии, Иалдаваофом, отождествляемым с библейским Яхве.

Система Василида **, имеющая ясные черты пантеизма (вероятно, в этом сказывается буддийское влияние), помещает Софию среди восьми первых Божественных эманаций, в Высшей Огдоаде, которую составляют: Отец (Πατήρ), Ум (Νοῦς), Слово (Λόγος), Разум (Φρόνησις), Сила (Δύναμις), Премудрость (Σοφία), Правосудие (Δικαιοσύνη) и Мир (Ἐιρήνη) ***. Мы здесь находимся в сфере чистой абстракции, и София более не появляется

* Основные источники по офитам следующие: *S. Irénée*. Adv. haer. I, XXX; *Clément d'Alexandrie*. Stromate VII, 17; *Théodoret*. Haer. fab. comp. 1, XIV; *Origène*. C. Cels. VI, 24 sq.; *Épiphané*. Haer. XXXVII; *Philastre*. Haer. 1; Praedestinatus. C. XVII; ps. Tertullien. C. VI; etc.

** Основные источники по Василиду: *Ireneus*. Adv. haer. I, XXIV, XXVIII; II, XIII, XVI, XXXI, XXXV, etc.; *Hippolit*. Philosophumena VII, 14—27; X, 14; *Justin*. Dial. c. Tryph. XXXV; *Clement*. Alex. Strom. I, 21; II, 3—8, 20; III, I; IV, 12—26; V, I, II; VI, 6; Excer. ex Theod. XVI; *Épiphané*. Haer. XXIV (XXXII); *Buste*. Hist. Eccl. iv 7; *Theodore*. Haer. fab. comp. I, 4; Acta Archel. LXVII—LXVIII; *Origen*. Hom. in Luc. I et XXIX. In Matth. XXXVIII; и т. д.

*** Эти два последних божественных имени отсутствуют у св. Иринея, но есть в Строматах Климента Александрийского.

при дальнейшем разворачивании космологии Василида, не она представляет в ней творческое начало. Это начало восходит у Василида к Первопричине, к тайне непостижимой безличной Божественной Сущности, настолько удаленной от творения и от всякого самопроявления, что она не существует для мира, это — Бог-не-сущий, (οὐκ ὂν Θεός), содержащий, однако, завязь бытия и все семена мироздания (τοῦ κόσμου παντοτερία). Вот от этой непостижимой тайны и начинается творческая эволюция, в которой Высшая Огдоада — это первая эманация или, точнее, первая реализация божественной идеи, идеи Отцовства, вторая реализация, которой есть царство Сына (υἰότης), (filietas в латинском тексте св. Иринея), представляющее собой духовную область, расположенную между Божественной Сущностью и низшим миром, и третье Сыновство (filietas), в котором начинается эволюция тварной материи. Христос появляется в нем как проявление или воплощение в человеке Иисусе Ума (Νοῦς) Высшей Огдоады, и через него все психические элементы низшего мира освободятся от материи, чтобы возвратиться в Божественную Сущность, в невозмутимость высших сфер, неподвластных страданию. Вне этих сфер все есть страдание, окончательное спасение — в этой бесстрастности, в «великом неведении» (ἡ μεγάλη ἀγνοία). Нетрудно понять, почему в этой системе, столь глубоко пессимистической, София не могла быть неким творческим началом, со-вечным Богу: поскольку само творение только извращение Божественного Начала, поскольку зло и страдание внутренне присущи материи и могут быть побеждены лишь освобождением от всякого желания и от всякого знания, возвращением в бесстрастность и неподвижность безличной Божественной Сущности, то Премудрость Божия может быть рассматриваема только как абстрактный атрибут Божества, свободный от всякого соприкосновения с низшим миром.

Нам нужно было задержаться на этих подробностях, чтобы лучше понять смысл софиологического учения, каким оно представлено у Валентина*. Оно для него — основа его реши-

* Источники по Валентину суть многочисленны. См., например: *Iren.* Adv. haeres. passim; *Philosophumena* VI, 3, 21—55; VII, 31; X, 13; *Clem. Al.* Strom. VII, 17; II, 3, 8, 20; III, 1, 7; IV, 9, 13; VI, 6; *Excerpta ex scr. Theod.*, passim; *Tertull.* Adv. Valent. passim. De praescr., etc.; *Euseb.* Hist. Eccl., IV; *Praep. ev.* VI, 9 sq; *Just. Mart.* Dial. c. Tryph., XXXV; *Epiph.* Haer. XXXI—XXXVI, LVI; *Théod.* Haer. fab. comp. I, VII—IX, XII, XXII—XXIII; *Dial. Adam.* De recta in Deum fide, passim; и т. д.

тельно оптимистической системы, абсолютно противоположной пессимизму Василида, хотя структура системы Валентина близка Василидовой Огдоаде и к ее дальнейшим развертываниям.

У Валентина эта Высшая Огдоада разделяется на две Тетрады, каждая из которых образована двумя Сизигиями: непостижимая Бездна (βυθός) порождает сначала Неизреченное (Σιγή) и Молчание (Ἄρητον), из которых проистекают Отец (Πατήρ) и Истина (Ἀλήθεια); из этой первой Тетрады проистекает вторая: Слово (Λόγος) и Жизнь (Ζωή), Человек (Ἄνθρωπος) и Церковь (Ἐκκλησία). От Логоса и Жизни происходят десять эонов, а от Человека и Церкви — двенадцать: так в совокупности образуется мистическое число 30, составляющее Божественную Плерому (Πλήρωμα). Эти эоны не ипостасны, они суть чистые абстракции, выражающие мыслимые аспекты Непостижимого Божества. Их последовательная эманация осуществляется посредством Сизигий, и в каждой такой метафизической двойце мы находим как мужское начало, обозначаемое прилагательным (Ἀγήρατος, Ἀκίνητος и т. п. *), так и начало женское, определяемое существительным (Ἦδονή, Σύγκρασις, Μαχαρία, Πίστις, Ἑλλίς, Ἀγάλη и т. д.) **. Очевидно, что эти женские имена обозначают пассивные потенции, в то время как мужские выражают активность божественных атрибутов. Пять Сизигий, происходящих от Логоса и Жизни, символизируют атрибуты Божественной Трансцендентности, в то время как шесть Сизигий, образующих додекаду, исходящую от Человека и Церкви, являют собой творческое начало, или, точнее, аспект Божественного Абсолюта, дополненный посредством творения; последнюю Сизигию этой додекады образуют Желанный (Θελητός) и Премудрость (Σοφία), следовательно, София здесь последняя составляющая в Плероме, в собственном смысле граница Божественной Сущности. Поэтому именно она и становится связью между Божеством и творением, и именно через нее должно начаться произрастание тварного мира.

София, с восхищением созерцающая тайну неизъяснимого Первоначала, желает уподобиться ему в развертывании творческой мощи. Бог, будучи исполнен любви, породил эоны из недр своей Божественности, дабы иметь объект любви, «ибо нет любви, если нет любимого» (ἀγάλη γάρ, φησίν, ἣν ὄλος, ἡ δέ

* Нестареющий, неподвижный (греч.).

** Радость, Слияние, Блаженство, Вера, Надежда, Любовь (греч.).

ἀγάλη οὐκ ἔστιν ἀγάλη, ἐάν μὴ ἦ τὸ ἀγαλόμενον) *. Также и София хочет продолжить последующую эволюцию духовных сил, но поскольку исходящая из нее сила является лишь пассивным началом (так как начало активное, символизируемое мужским именем, осталось в Плероме), то она способна произвести лишь некую пассивную субстанцию, становящуюся завязью космической материи.

Она молит о помощи Плерому, чтобы освободиться от этой низшей субстанции, и получает ее в виде двух новых эонов, вышедших с этой целью из Плеромы: Христа и Святого Духа, возвращающих ее в Плерому, вне ее остается космический эмбрион, в котором тотчас же начинается эволюция низшего мира. Отблеск Софии остается в низшем мире: это София внешняя или низшая, из которой проистекают семь космических сил, образующих вместе с ней низшую Огдоаду, т. е. материальный мир. Это — «семь столпов» Дома Премудрости; во главе их — Демиург, отождествляемый с Богом Библии; он-то и создал человека по образу и подобию Человека небесного и, сотворив его, он испытывает, как и шесть других космических сил, болезненное восхищение перед своим созданием, ибо человек получает от высших сил некую божественную искру, общими усилиями всех эонов Плерома произвела новый эон — Иисуса, предназначенного быть мистическим супругом низшей Софии, и отблеск именно этого эона проявляется в мире в человеке-Иисусе, дабы положить конец власти космических сил. Через него весь низший мир познает, как освободить от материи духовное начало, которое тотчас же соединится с Божественной Сущностью. Это будут мистические брачные пиры низшей Софии со своим Женихом, эоном Иисусом, и Демиург низшего мира будет при этом «другом Жениха, радующимся радостью», согласно евангельскому тексту **. В валентианском гимне, который сохранился в «Философумене» Ипполита, поется о счастье всех вызванных к жизни и озаренных этой надеждой: Дух излучается в мир, материя льнет к душе, душа возносится к небесам, эмбрион в материнском чреве — это образ мистического Плода (Плеромы), происходящего из Божественной Бездны; мир зреет для последней жатвы, которая будет пиром блаженства.

* *Философумены*. VI. 29. («Философумены» — соч. св. Ипполита, один из основных источников сведений о гностицизме. — *Примеч. ред.*)

** *Ин.* 3, 29.

Мы не останавливаемся здесь на изложении вариантов этой системы у различных ересиологов, достаточно наметить их контуры, чтобы почувствовать явную аналогию с некоторыми из идей, которые мы отметили у современных русских мыслителей. Христианский догмат Троичности не сохранил следов метафизической мифологии, выражавшей себя в категориях восьмериц (огдоады) и четвериц (тетрады), но в нем остается нечто от идеи пассивного женского начала, дополняющего творческую Божественную Сущность. Валентианская софиологическая концепция была не более дуалистична, чем концепции Соловьева и о. <П.> Флоренского: она произошла от монистического устремления, которое вполне очевидно, несмотря на его искажения. Повторяем: речь идет об особом пантеизме, стремящемся сохранить идею единой и трансцендентной Божественной Сущности; дуализм проявляется лишь в оппозиции материи и духовного или же душевного начала в низших космических сферах; более того, у Валентина сама материя озарена духовным началом. Поэтому система Валентина значительно ближе к христианству, нежели другие гностические системы, а если мы еще более приблизим ее к христианству, то сможем вывести из нее настоящее оправдание материи, весьма близкое к тому обожению человека и космического начала, которое лежит в основе философских спекуляций русских религиозных мыслителей. О последних можно было бы сказать, как и о Валентине, что они суть платоники, которые менее дуалисты, нежели сам Платон.

Еще раз напомним о том, что сами валентиниане считали себя христианами. Валентин был членом Римской Церкви, когда вошел в конфликт с ней (*semel et iterum ejectus**, — говорит о нем Тертуллиан**). Он даже добивался епископской кафедры. Его ученики чувствовали себя оскорбленными, будучи третируемы как еретики; св. Иринея совершенно ясно свидетельствует об этом:

Hi (qui a Valentine sunt) enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos communes et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones... qui et jam quaeruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstinemus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant, et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos: et cum dejecerint aliquos a fide per quaestiones, quae fiunt ab eis, et non contradicentes auditores

* Раз и еще раз изгнанный (лат.).

** De Praescr. XXX.

suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium. (Adv. haeres. III. XV. 2).

[Ибо они (последователи Валентина) к множеству находящихся возле них членов Церкви, которых сами они называют людьми общины (communes) и воцерковленными, обращают свои речи и жалуются на нас за то, что, хотя они придерживаются сходного с нами образа мыслей, мы без причины устраняемся от общения с ними, и, хотя они утверждают то же, что мы, мы называем их еретиками; и когда они отвратят некоторых от веры посредством вопросов, которые ими ставятся, и сделают своих слушателей беспрекословными, то излагают им отдельно неизреченную тайну своей Плеромы*.]

Итак, совсем не в оппозиции к христианству валентиниане развивали свое эзотерическое учение, а как дополнение к знанию, данному толпе, и в этом мы также усматриваем черты сходства с идеей современной русской «софиологической» философии, предназначенной стать дополнением к официальному учению Церкви. Как видим, аналогия с валентианством отнюдь не поверхностная, корни ее очень глубоки и лежат в сходстве умственных устремлений.

* * *

Мы не будем продолжать изучение этих совпадений и вернемся к вопросу о путях, которыми гностические влияния проникли в русскую религиозную философию. Как мы уже убедились, и речи не может быть о прямых заимствованиях, за исключением, пожалуй, Соловьева, но опять-таки и здесь его идеи скорее восходят к Бёме и Пордеджу. Именно через западный оккультизм появились и укрепились в России смутные реминисценции гностицизма, предания, хранимые в течение веков тайными учениями. На Востоке мистические движения, питавшие мысль великих византийских мистиков, связаны скорее с неоплатонизмом и всегда сохраняли пережитки античной теургии, придававшие мистическим созерцаниям более конкретный характер, в то время как на Западе эти движения питали философские спекуляции. И именно встреча этих двух течений в современной русской философской мысли приводит к слиянию западной и восточной традиций, слиянию благоприятствующему появлению идей, весьма близких к гностическому синкретизму.

* Adv. haeres. III. XV. 2. (Перевод с лат. С. Завьялова.)

Остается последний вопрос: возможно ли говорить о софиологической традиции Русской Церкви, явленной в русской иконописи и в освящении нескольких старинных храмов в честь Софии Премудрости Божьей? — Этот аргумент самый веский из всех тех, на которые ссылается софианская школа.

Относительно храмов, именованных в честь Софии Премудрости Божьей, вопрос не представляет трудностей. Прототип этих храмов — Святая София в Константинополе, воздвигнутая при Юстиниане в честь воплощенного Бога-Слова и престольный праздник которой совершается на Рождество Христово. Под византийским влиянием подобные храмы воздвигаются и на Руси сразу же после ее Крещения: Св. София Новгородская становится их русским прототипом. В народном сознании философская абстракция вскоре была вытеснена конкретным образом; Премудрость Божия, атрибут творящего Логоса, вскоре растворилась в почитании Богоматери, и представление о ней сохранилось только благодаря этому почитанию. И если порой кажется, что в религиозных воззрениях народа имеются следы космологических идей, относящихся к расплывчатому понятию Вселенской Матери, то в них следует усматривать не всплеск философской мысли, а пережитки очень древних теллурических культов дохристианской Руси, органично слившиеся с культом Матери Божьей. Не нужно забывать, что, если в греко-римском мире первоначальное христианство столкнулось с язычеством высокоразвитым, одухотворенным, пронизанным философским символизмом, то византийское христианство застало на Руси язычество примитивное, еще продолжающее поклоняться природным стихиям. Это была вовсе не та среда, где могли удержаться абстрактные понятия, это была среда благоприятная для их конкретизации и вульгаризации.

Что же касается иконографии Софии, то поставленная проблема гораздо более трудна. Мы уже упоминали о данном о. Флоренским описании новгородской иконы, вероятно, самой старой из икон такого рода и послужившей прообразом для других. Однако некоторые детали этой иконы сразу же озадачивают: так, изображенная на ней жена (или скорее крылатый Ангел), сидящая на троне, держит в руке кадуцей, вещь неизвестную русской иконографии. Еще более важное обстоятельство заключается в том, что полемика о сюжете этой иконы отмечена с XVI столетия. Архиепископ Серафим в своем опровержении софиологической доктрины посвятил целую главу этому иконографическому спору. Он доказывает, опираясь на

работы Г. Г. Никольского *, Флоровского ** и других ученых, что крылатый Ангел, восседающий в центре иконы, должен представлять, согласно древней церковной традиции, Христа в образе «Ангела Великого Совета» (см.: Исаия 9, 6). Тот факт, что над этим Ангелом виден в медальоне Христос в своем обычном облике, объясняется, согласно прот. Флоровскому, символизацией двух природ Христа, таково было объяснение этому, известное с XVII века ***. Более того, эта символизация Христа в образе Ангела сильно критиковалась с XVI века, в ней усматривали тогда подозрительное новшество. Вот свидетельство проф. Флоровского, цитируемое архиеп. Серафимом:

«Новгородская икона Св. Софии принадлежит к числу тех новых символических композиций, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI века. Икона становится слишком литературной, начинает изображать не столько лики, сколько идеал. Икона становится слишком часто своеобразной иллюстрацией к литературным текстам, иногда библейским, иногда житийным и апокрифическим. В этом новом литературном символизме очень сильны западные мотивы; прямое влияние западных (немецких и фламандских) гравюр, — говорит проф. Флоровский, — не подлежит спору. В XVII в. целые церкви расписывают по известной библии Пискатора... Из комбинаций текстов и возникали, по большей части, русские символические иконы XVI в. Сюда же, по его словам, относятся и иконы Премудрости» ****.

«Во всяком случае, — добавляет преосв. Серафим, — протесты против новых икон и, в частности, против софийной Новгородской, по тем мотивам, что в них видели наши предки *западные влияния*, были. И проф. Флоровский указывает нам, что против таких икон возражали: Максим Грек, Зиновий Отенский, инок Евфимий и... дьяк Висковатый, видевший в одной из них “латинское мудрование”» *****.

* *Никольский А.* Икона св. Софии Премудрости Божьей // Родная старина. Рига, 1928. 25/XII (№ 5—6).

** *Флоровский Г.* О почитании Софии Премудрости Божьей в Византии и на Руси // Труды V съезда рус. академ. организаций за границей. 1932. Ч. I. С. 494—495.

*** Указ. соч. С. 493.

**** *Архиеп. Серафим.* Новое учение о Софии, Премудрости Божьей. София, 1935. С. 130.

***** Там же. С. 139.

Преосв. Серафим цитирует также весьма курьезное «Сказание об образе Софии, Премудрости Божией», которое, по-видимому, было сочинено в Новгороде во времена споров о сюжете иконы и находится в рукописном сборнике XVI столетия (древнейший список в Патриаршей библиотеке в Москве). Проф. Флоровский предполагает, что в этой антологии «отпечатлелось западное влияние»*. Он ее возводит к «аскетико-эротическому движению в немецкой мистике XIV века». Упомянутое им в связи с этим имя Генриха Сузо¹⁰ не может не вызвать удивления. Поскольку если и возможно искать западные влияния, и немецкие в частности, в мотиве Ангела с огненными крыльями, то отыскивать их следует отнюдь не в католической мистике, а скорее в оккультных науках, которыми вдохновлялся также и Бёме. Все детали новгородской иконы, от кадуцея в руках Ангела до расположения центрального медальона, помещенного в концентрические круги и окруженного звездами, все это напоминает каббалистические знаки, весьма популярные в Европе в XVI—XVII вв. Следует помнить, что Новгород всегда подвергался сильным религиозным и мистическим воздействиям западного происхождения, о чем свидетельствовали появлявшиеся в то время секты (жидовствующих и др.). Здесь, однако, мы вынуждены лишь коснуться сюжета, который требует специального изучения.

Как бы то ни было, разгоревшаяся сегодня вокруг «софианской» иконографии полемика достаточно красноречиво свидетельствует о том риске, какой принимают на себя те, кто основывает на ней то или иное богословское учение. Также, хотя о. Флоренский и в своих сочинениях о. Булгаков утверждают софиологическое учение на литургических текстах, мы, тем не менее, не можем не усомниться в авторитетности этих текстов. За редкими исключениями, великие византийские поэты, которым восточная литургия обязана своим несравненным величием, не имели авторитетного голоса в сфере догматики. Правило *lex orandi lex credendi* (закон молитвы — закон веры) не может быть полностью приложимо ко всему этому поэтическому великолепию, в котором образное преизобилие представляется более значимым, нежели критическая оценка смысла этих образов с вероучительной точки зрения; и мы знаем, что поэтическое вдохновение широко почерпнуло из апокрифических сочинений, оставшихся вне канонических книг.

* *Архиеп. Серафим. Новое учение о Софии, Премудрости Божьей. София, 1935. С. 139.*

Что же касается патриотических текстов, привлекаемых в поддержку софиологического учения, то архиепископ Серафим подверг их тщательному критическому разбору, желая наглядно показать, что все эти тексты, в частности у св. Афанасия, наиболее часто цитируемого о. <П.> Флоренским и о. Булгаковым, говорят о Премудрости Божьей лишь тогда, когда отождествляют ее с Логосом. Мы не имеем возможности здесь проследить за этой контрверзой; достаточно указать, что преосв. Серафим придерживается здесь интерпретации, данной этим текстам учением Церкви, в то время как о. <П.> Флоренский и в особенности о. Булгаков выделяют в них признаки учения более широкого, чем официальное, и на протяжении веков хранимого великими мистиками Востока.

В этом месте мы снова касаемся основного положения учения о. Булгакова. Он постоянно пытается говорить о мессианском предназначении русского богословия, призванного, по его мнению, разработать те мистические концепции, хранителем которых был православный Восток. Однако, если дело идет о философском рассмотрении содержащихся в Божественном Абсолюте созидающих идей, здесь мы можем отметить почти непрерывную преемственность этой линии платонизма у мыслителей Запада. Наличие уклонов в пантеизм у Скота Эриугены или у Николая Кузанского достаточно для понимания того, почему по отношению к ним Церковь заняла недоверчивую позицию. Суть в том, что развитие богословской мысли на Западе требовало точных определений и каждое такое определение требовало исключения слишком расплывчатых концепций. На Востоке же, с конца эпохи Вселенских Соборов, отсутствие серьезной и авторитетной богословской школы делало возможным появление вольностей у одиночных мыслителей, допуская неточность выражений. Однако вопрос, поставленный здесь, не о большей или меньшей доле внутренней истины, которая может содержаться в подобном мистическом созерцании. Если мы обратимся к форме, в какой оно представлено у Булгакова, то придем к следующему вопросу: существует ли в действительности мистическое учение о Софии Премудрости Божьей — некой ипостаси, которое представляло бы собой священное сокровище Восточной Церкви? На этот вопрос авторитетные представители Русской Церкви дают на сегодняшний день ответ отрицательный и недвусмысленный. Будущее покажет, будут ли идеи, высказанные русскими богословами-новаторами, изучаться с тем, чтобы согласовать их с догматическим учением Церкви. Но для того чтобы такая работа была

плодотворной и не привела к новым прискорбным расколам, прежде всего необходимо, чтобы отважные новаторы, признали неотъемлемое право Церкви быть единственным судьей в этих вопросах, право, которое Тертуллиан сформулировал в полемике со старыми гностиками:

Oui estis? Quando et unde venistis? qui in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, jure silvam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meas transvertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoves?.. Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmos ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum (De praescr., XXXVII).

[Кто вы такие? Когда и откуда явились? Каким образом распоряжаетесь у меня*, не будучи моими? По какому праву, Маркион, рубишь ты мой лес? Как смеешь ты, Валентин, отводить мои источники? Какой властью ты, Апеллес, переставляешь мои пограничные столбы? Здесь мое владение, я владею им издавна, владела им до вас, имею документы (на это владение) от тех, кому оно принадлежало: я — наследница Апостолов**.]



* Т. е. у Церкви. — *Примеч. ред.*

** De praescr., XXXVII. Перевод Ю. Н. Данзас, приведенный в кн. «В поисках за Божеством».