

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

**СОФИОЛОГИЯ И НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ:
БОГОСЛОВСКИЕ ИТОГИ ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ**

Сборник научных статей

Составители
К. М. Антонов, Н. А. Ваганова



Москва

Издательство ПСТГУ

2013

УДК 27-1+1(470)(091)

ББК 86.372+87.3(2)

С68

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *В. В. Сербиненко*

д-р филос. наук, проф. *В. Н. Катасонов*

С68 Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 294 с.

ISBN 978-5-7429-0816-6

Настоящий сборник статей составлен по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной Богословской конференции ПСТГУ. Авторы статей с различных точек зрения рассматривают два наиболее значимых направления в русской богословской мысли XX в. – софиологию (Вл. Соловьев, свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков) и неопатристический синтез (прот. Г. Флоровский, В.Н. Лосский и др.). Анализу подвергаются их истоки в русской религиозно-философской мысли XIX – нач. XX в., их становление, взаимные отношения, значение в истории мысли вообще, современное звучание. Авторы во многих вопросах понимания истории философской и богословской мысли расходятся между собой. Однако они согласны в том, что распространенное представление, в соответствии с которым именно «неопатристика» является единственно верным выражением православного предания, в то время как софиология может представлять исключительно исторический интерес как пример «неудачного» синтеза, нуждается в проверке, а возможно, и в пересмотре.

Представляется, что такая постановка проблемы способна наметить новые пути в изучении истории отечественной мысли и представляет и историко-философский, и богословский, и общественный интерес. Книга адресована как специалистам, занимающимся историей русской религиозной мысли, так и студентам и аспирантам, изучающим историю философии и богословия XX в., всем, кто интересуется богословской и религиозно-философской проблематикой.

УДК 27-1+1(470)(091)

ББК 86.372+87.3(2)

ISBN 978-5-7429-0816-6

© Антонов К. М., Ваганова Н. А.,
составление, 2013

© Оформление. Издательство
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета, 2013

Содержание

Предисловие.....	5
<i>Т. А. Полетаева</i> Личный мистический опыт В. Соловьева в контексте его софиологии и учения о внутреннем опыте	11
<i>Ю. Б. Тихеев</i> Историко-философский контекст учения В. С. Соловьева о Софии	24
<i>О. В. Марченко</i> О Владимире Эрне, софиологии и неопатристическом синтезе.....	33
<i>С. М. Половинкин</i> Антиномическое понимание Софии у священника Павла Флоренского.....	44
<i>И. А. Едошина</i> «Не восхищение непщева» свящ. П. А. Флоренского: к проблеме интерпретации библейского текста	57
<i>Н. А. Ваганова</i> Трансцендентальный идеал Канта и софиология Булгакова	73
<i>К. М. Антонов</i> Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского	95
<i>А. И. Резниченко</i> «Я не знаю, насколько тверды и самоотверженны миряне парижские...»: пятнадцать писем другу. Письма прот. Г. Флоровского к прот. С. Булгакову (1925–1943)	115
<i>В. Н. Белов</i> Прот. Георгий Флоровский и идея христианской философии	169

<i>О. Т. Ермишин</i>	
Евразийский период в религиозно-философской эволюции Г. В. Флоровского.....	189
<i>Й. ван Россум</i>	
Взаимодействие богословия и философии в православном богословии: свт. Григорий Палама и прот. Сергей Булгаков.....	199
<i>Артур Мровчинский-Ван Аллен и Себастьян Монтель Гомес</i>	
Аспекты русской традиции философско-теологического синтеза в постсекулярном контексте: о. Г. Флоровский, о. С. Булгаков, А. Бадью и «карлик теологии»	211
<i>А. М. Малер</i>	
Понятие «личности» в софиологии и неопатристике	225
<i>П. Б. Михайлов</i>	
Богословский метод в споре о Софии.....	251
Материалы дискуссии.....	263
Дискуссия после первого заседания.....	263
Дискуссия после второго заседания.....	272
Summary.....	289
Сведения об авторах	294

Предисловие

Движение научной мысли неизбежно связано с пересмотром устоявшихся, ставших само собой разумеющимися представлений и схем. Научно-богословская мысль, поскольку она стремится ко все более ясному пониманию смысла церковной веры и ищет адекватные пути к такому пониманию, не может быть исключением из этого правила. С этой точки зрения авторов настоящего сборника, которые во многих вопросах понимания истории философской и богословской мысли расходятся между собой, объединяет желание проверить итоги развития русской религиозной – философской и богословской – мысли XX в. Это развитие в наибольшей степени связано с двумя наиболее значимыми богословскими проектами: софиологией и неопатристическим синтезом. При этом очень существенным, как это и отмечено в названии сборника, представляется тот факт, что оба они имеют глубокие корни в русской философской мысли. Элементы того и другого могут быть отмечены уже в мысли XVIII в.: у Г. С. Сковороды и в русском мартинизме екатерининского времени. Уже здесь возникают предпосылки их противопоставления академическому богословию как чересчур сухому и рационалистичному. В первой половине XIX в. мысль о необходимости развития христианской философии на основании святоотеческого мышления наиболее ярко высказал И. В. Киреевский, одновременно в творчестве прот. Ф. Голубинского многие исследователи обнаруживают интуиции, близкие к последующей софиологии. Здесь рационализм академической традиции славянофилами истолковывается как ее зависимость от западных образцов. Наконец обе тенденции находят свое выражение у Вл. Соловьева, сделавшего Софию центральным символом своего философского, богословского и поэтического мышления, но вместе с тем не только поставившего задачу «оправдания веры отцов», но и попытавшегося, по выражению прот. Г. Флоровского, «привести богословское разумение к его первоисточникам: к опыту и учительству Церкви»¹. Каким

¹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 386.

бы спорным ни был соловьевский опыт, он, несомненно, стал определяющим для всего последующего развития русской мысли, включая и те ее направления, которые сознательно от него отталкивались и себя ему противопоставляли. Во многом в результате его влияния в начале XX в. не только отвлеченно теоретическое, но и жизненное стремление к углубленному освоению основ святоотеческого мышления (которое по-прежнему противопоставлялось современному академическому богословию как рационалистическому и вестернизированному) у таких мыслителей, как В. Ф. Эрн и о. П. Флоренский, вполне органично уживалось с идеей Софии. В последней видели, с одной стороны, основу для этого соединения теории и жизни, а с другой — ключ к решению завещанных прошлым или поставленных настоящим богословских и философских проблем: вопросов об отношении Бога и мира, веры и разума, религии и культуры. Обе концепции, которые нам представляются практически несовместимыми, предстают здесь в само собой разумеющемся смешении. Соловьев критикуется не за софиологию как таковую, а за общую «отвлеченность», сохранившуюся рационалистичность мышления, недостаточно прочную связь со святыми отцами. Разрыв и противопоставление двух концепций возникает позже — в эмиграции, когда рассмотренное выше преимущественно *философское* развитие мысли завершается попытками *богословского* синтеза. Очень важно, что оппозиция софиология/неопатристика возникает именно внутри богословия. Центральным моментом здесь может считаться окончательный переход прот. С. Булгакова от философского творчества к богословскому. Его попытка чисто богословского софиологического синтеза вызывает бурный протест последовавших за ним в этом движении от философии к богословию, но искавших в последнем собственный путь молодых мыслителей, сделавших своим знаменем очень характерный для первой половины XX в. лозунг «вперед к отцам!». Это противостояние, принявшее форму знаменитого «спора о Софии», стало определяющим событием истории русской богословской мысли XX в. Тем самым весьма актуальная для нашего времени проблема взаимного отношения философии и богословия оказывается как бы встроена в развитие русской мысли XIX—XX вв., безусловно представляющей собой поле их напряженного взаимодействия, имевшего важные следствия для обеих сторон.

Не касаясь дальнейших исторических перипетий, укажем, что итогом «спора о Софии» стало распространенное как в среде исследова-

телей, так и в широких кругах образованной публики представление, согласно которому именно «неопатристика» является единственно верным и продуктивным современным выражением православного предания, в то время как софиология, напротив, «еретична», бесплодна богословски и несостоятельна философски и может представлять исключительно исторический интерес в качестве «неудачного» синтеза, единственным позитивным достижением которого является вызов к жизни синтеза «удачного» — неопатристического. Однако, как и всякое устоявшееся представление, данное мнение нуждается в проверке, а возможно, и в пересмотре. Во всяком случае, нелишним кажется задаться вопросом: не связаны ли с исходом спора о Софии не только очевидные приобретения, но и незамеченные упущенные возможности? Представляется, что такая постановка проблемы, отнюдь не претендующая ни на пересмотр, ни на подтверждение известных церковных решений и указов, способна наметить новые пути в изучении истории отечественной мысли и представляет и историко-философский, и богословский, и общественный интерес. В частности, она может служить необходимым основанием следующего шага: усмотрения исторической ограниченности встроенной во все описанное выше развитие концепции «западного пленения православного богословия» и связанной с ним актуализации наследия академической и, шире, институционально церковной мысли XVIII—XX вв.

В заключение представляется уместным кратко охарактеризовать вклад каждого из участников. Отметим, что в сборнике публикуются статьи не только тех авторов, которые непосредственно выступили с докладом на секции, но и тех, кто, заявив о своем участии и подготовив соответствующий материал, по тем или иным причинам не смогли этого сделать.

Первые тексты сборника посвящены творчеству В. С. Соловьева. *Т. А. Полетаева* рассматривает истоки его концепции мистического опыта в связи с его личным опытом мистических переживаний, указывает на отсутствие у него точек пересечения с мистическим богословием отцов Церкви. Такие пересечения автор, однако, усматривает в позднем творчестве великого мыслителя.

Историко-философский контекст учения Соловьева о Софии восстанавливает *Ю. Б. Тихеев*, обращая особое внимание на влияние Я. Беме, опосредованное восприятием философии немецкого романтизма и «религиозной эротики» Фр. Баадера.

Следующий блок текстов посвящен развитию указанных идей в философии начала XX в. *О. В. Марченко* в своей статье говорит о разработке проблем софиологии и специфики оригинальной русской философии с ее персонализмом и онтологизмом, а также перспективах «неопатристического синтеза» в творчестве *В. Ф. Эрна*. Особое внимание автор уделяет теме влияния идей Эрна на генезис взглядов прот. *Г. Флоровского*.

Раскрытие сложности и многогранности концепта Софии в творчестве священника *П. Флоренского* позволяет *С. М. Половинкину* указать на односторонность оценочных подходов оппонентов мыслителя и обосновать парадоксальную непротиворечивость софийных антиномий у него.

В статье *И. А. Едошиной* предметом рассмотрения становится как богословское, так и общекультурное семантическое поле статьи Флоренского «Не восхищением непщева», его концепция мистического восхождения/нисхождения ставится в связь с соответствующими идеями Вяч. Иванова.

Центральными фигурами остальных текстов сборника становятся мыслители русской эмиграции, представлявшие там указанные течения: прот. *С. Булгаков*, прот. *Г. Флоровский*, *В. Н. Лосский*.

Интерпретации и присутствию идей Канта в русской философии и главным образом у Булгакова посвящена статья *Н. А. Вагановой*. В связи с этим автор указывает на трансцендентальный, а не метафизический смысл идеи Софии, которую предлагает рассматривать в трех аспектах как философему, теологему и мифологему.

В статье *К. М. Антонова* проводится сопоставление философии религии *С. Булгакова* с отсутствием таковой в работах представителей неопатристического синтеза. Показывается существенная зависимость идей *В. Н. Лосского* от философского контекста Серебряного века, в частности философско-религиозных идей *С. Булгакова*.

Весьма ценным вкладом является сопровождаемая вступительной статьей и комментарием публикация писем прот. *Г. Флоровского* прот. *С. Булгакову*, осуществленная *А. И. Резниченко*. Автор предлагает концептуальную интерпретацию переписки, согласно которой богословие Флоровского зависимо от булгаковской онтологической модели как от модели, от которой он отталкивается для построения собственной.

В. Н. Белов рассматривает проблему возможности христианской философии в трудах представителей различных направлений хри-

стианской мысли XX в.: католической (Фома Аквинат, неотомизм Э. Жильсона, Ж. Маритена), протестантской (Лютер, К. Барт, П. Тиллих, Р. Нибур) и православной (св. Григорий Палама, А. Ф. Лосев, прот. Г. Флоровский, С. С. Хоружий).

Эволюцию отношения прот. Г. Флоровского к евразийству и роль этой эволюции в становлении богословских идей мыслителя *О. Т. Ермишин* рассматривает не только на материале известных статей, но и с привлечением значительного массива архивных данных из переписки мыслителя с П. П. Сувчинским.

Й. ван Россум анализирует различные типы взаимоотношений философии и богословия в православной мысли на примере решения проблемы отношения Бога и мира у св. Григория Паламы в контексте византийских дискуссий о нетварности божественных энергий и у прот. С. Булгакова.

Артур Мровчинский-Ван Аллен и Себастьян Монтьель Гомес, напротив, помещают мысль Булгакова и Флоровского в современный контекст дискуссий о постсекулярном обществе, где они обретают актуальность как христианский ответ постсовременному мышлению (такому, как мышление А. Бадью), позволяющий вскрыть присущие этому мышлению и невычитаемые из него крипто-теологические основания.

В статье *А. М. Малера* анализируются основные концепции личности, предложенные как представителями софиологии и концепции всеединства (Вл. Соловьев, прот. С. Булгаков, священник П. Флоренский, Л. П. Карсавин), так и авторами концепции неопатристического синтеза (Вл. Лосский, прот. Г. Флоровский).

В заключительной статье *П. Б. Михайлов* предпринимает попытку сопоставления богословия С. Булгакова, Г. Флоровского и Вл. Лосского с точки зрения используемого каждым из них богословского метода (интуитивизм у прот. Сергия Булгакова, апофатизм у В. Н. Лосского, христианский эллинизм у прот. Георгия Флоровского). Выявленные особенности богословской методологии, как полагает автор, объясняют особенности их богословского стиля, а также проливают свет на современную рецепцию их идей.

В заключении сборника помещаются наиболее интересные материалы дискуссий, имевших место после первого и второго заседаний секций. В них рассматриваются актуальные проблемы, связанные с современной рецепцией идей русских богословов, прежде всего прот.

С. Булгакова. Активное участие в ней приняли представители Свято-Сергиевского института в Париже – о. Николай Чернокрак и о. Николай Озолин, присутствие которых позволило участникам ощутить подлинную духовную атмосферу богословских дискуссий русского зарубежья.

Редакторы благодарят *Ксению Бережную* за перевод Summary и аннотаций статей на английский язык, *Дмитрия Горевского*, *Ксению Масальцеву*, *Юрия Симагина* и *Юлию Харитонову* – за помощь в подготовке текста к печати.

Личный мистический опыт В. Соловьева в контексте его софиологии и учения о внутреннем опыте

*Т. А. Поletaева
(БПДС, ПСТГУ)*

В статье предлагается рассмотрение личного опыта мистических переживаний В. С. Соловьева в контексте его раннего учения о внутреннем опыте и софиологии. Автор последовательно рассматривает указанные концепции философа, их истоки и прослеживает связь между ними и его личным мистицизмом. В заключение делается вывод о том, что все они имели один важный изъян – отсутствие точек соприкосновения с патристической традицией, с восточным мистическим богословием. По мнению автора, этот изъян в значительной степени компенсируется в поздних работах великого мыслителя, прежде всего – в его статьях по теоретической философии.

Учение о внутреннем опыте и мистической интуиции В. С. Соловьева можно воспроизвести по ряду ранних сочинений: «Кризис Западной философии» (1874), «София» (1876), «Философские начала цельного знания» (1877). Это учение было связано у философа с идеей веры как третьего рода познания и развито им в контексте критического переосмысления одной из главных проблем гносеологии Канта и западного рационализма – непознаваемости «вещи в себе». Определяющее влияние при этом на философа оказали идеи Б. Спинозы о трех родах познания (чувственном, рассудочном и интеллектуальной интуиции), а началом собственного учения о мистической интуиции стало переосмысление идеи *Intellectuelle Anschauung* Шеллинга.

Кратко суть этого учения состоит в том, что всем людям присуща способность, связанная с разной степенью развития у них мистической интуиции, которую В. С. Соловьев считает первичной основой цельного знания, формой истинной философии и альтернативой

религиозной веры. Будучи основанной на «божественном начале», мистическая интуиция является частью внутреннего опыта, конечная цель которого – познание Бога, т. е. «полное слияние человека с Богом, со Христом»¹. Одновременно с этим происходит получение цельного знания о мире, ибо мистическая интуиция позволяет созерцать сущность вещей, причем происходит это, как писал философ, под действием «идеальных, трансцендентных существ»². Исследования показывают, что на В. С. Соловьева в этом учении о внутреннем опыте оказали влияние идеи каббалы и западного мистицизма преимущественно протестантской традиции³.

Что касается учения В. С. Соловьева о Софии, то здесь необходимо сделать обзор трех вопросов: когда оно возникло, под чьим влиянием и что из себя представляет. Как известно, впервые философ познакомился с идеей Софии во время учебы в Московской Духовной академии благодаря общению в МДА с последователями Ф. А. Голубинского, принадлежащего к кругу русского масонства⁴. Интерес к этой теме соединился у молодого философа с присущей ему с детства предрасположенностью к «царству мистических грез»⁵. Все это было прелюдией тех исследований, которые В. С. Соловьев начал проводить в 1875 году в Лондоне, на протяжении полугода изучая каббалистические и гностические тексты. А. П. Козырев приводит предположение Д. Стремоухова, что в Британском музее Соловьев читал книгу Knorr von Rosenroth, Kab-

¹ Соловьев В. С. София / Пер. с фр. А. П. Козырева // Логос. 1993. № 4. С. 274–296. <http://anthropology.rinet.ru/old/4-93/sofia.htm> (дата обращения 25.11.2010)]

² Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 207. Комментарий о сущности этих «трансцендентальных существ» будет дан далее.

³ Подробнее см. *Полетаева Т. А.* Рецепция западной рационалистической и мистической традиции в религиозной философии В. С. Соловьева: автореф. ... канд. филос. наук. Белгород, 2009. С. 16.

⁴ См.: *Антоний (Мельников) митрополит.* Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. Сборник двадцать седьмой. Издание Московской Патриархии. М., 1986. С. 61–80. Как известно, текст статьи под авторством митр. Антония (Мельникова) «Из истории Новгородской иконографии» был подготовлен Н. К. Гаврюшиным, написавшим впоследствии книгу «По следам рыцарей Софии».

⁵ *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Ростов н/Д., 2001. Т. 2. С. 11.

bala denudata, Sulzbach (1677–1684)¹. Особым вопросом при изучении этой книги и гностических текстов был вопрос о Софии Премудрости Божией². Находясь под влиянием прочитанного, В. С. Соловьев ждал мистического откровения (об этом он сам пишет в поэме «Три свидания»), получив которое, неожиданно для всех отправился из Лондона в Египет, в Фиваидскую пустыню, где ему было явлено видение:

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня...

Так, В. С. Соловьевым в блеске поэтического вдохновения, как пишет Ю. Данзас, «термин София был введен в русскую религиозную философию»³. По мнению ряда исследователей (Г. И. Чулкова, Л. И. Василенко, А. П. Козырева), София была описана философом в духе древних гностических трактовок Софии. А. П. Козырев, подробно изучивший вопрос знакомства В. С. Соловьева с древним до-никийским гностицизмом, пишет, что основными источниками для

¹ См.: *Козырев А. П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 10–11. То же мнение высказывается в: *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии: Кн. 1–3. Пг., 1916–1921. Кн. 3. С. 64. Подробное исследование значения каббалы в философии Соловьева и его знаний о ней см.: *Бурмистров К. Ю.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. / Ред. М. А. Колеров. М., 1998. С. 7–104.

² Параллельно изучению гностиков В. С. Соловьев, находясь в Лондоне, увлекся английским спиритизмом, считая его изучение нужным для подтверждения метафизики. В письме к Цертелеву В. С. писал: «Я все более и более убеждаюсь в важности и даже необходимости спиритических явлений для установления настоящей метафизики, но пока не намерен высказывать этого открыто, потому что делу это пользы не принесет, а мне доставит плохую репутацию; к тому же теперь я еще не имею никаких несомненных доказательств достоверности этих явлений, хотя вероятность в их пользу большая» (цит. по: *Козырев А. П.* Парадоксы незавершенного трактата. К публикации перевода французской рукописи Вл. Соловьева «София» // Логос. 1991. № 2. С. 152–170). Посещая сеансы лондонских медиумов и спиритов, В. С. Соловьев, с одной стороны, разочаровался в спиритизме, называя его чем-то весьма жалким, а с другой – не оставлял к нему интереса и даже спустя годы признавал за ним известную долю научной истины (статья 1883 г. «Еще о наших светских ересях»).

³ *Данзас Ю.* Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии // Символ. 1998. № 39. С. 124.

философа могли быть труды св. Иринея Лионского («Против ересей» или «Обличения и опровержения лжеименного знания»), «Философумены» Ипполита, сочинения Климента Александрийского и «Панарион» св. Епифания (IV в.)¹.

Чем же отличается гностическое понимание Софии от христианского? Отцы Церкви на основании Священного Писания утверждали, что София — это один из ветхозаветных прообразов Христа, или ветхозаветных интуиций — *наименований* Христа (Прем 7. 25–27, 30; 9. 4; Притч 8. 30), как и Логос (Пс 32. 6, Пс 106. 20).

Но у нехристианских гностиков первых веков — в частности офитов и валентиниан — София превратилась в представительницу космической духовной иерархии. Так, согласно Иринею Лионскому, валентиниане понимали Софию как последний (младший) эон из эонов, образующих божественную полноту (плерому). У Софии рождается страсть постигнуть величие Отца, что заставляет ее выпасть за пределы плеромы («Страсть же состояла в желании исследовать Отца; ибо Премудрость, как говорят, пожелала постигнуть его величие»), а далее служит причиной происхождения мира².

Анализируя этот валентинианский образ Софии на предмет привлекательности его для В. С. Соловьева, А. Ф. Лосев высказывает сомнение — понимание валентиниан Софии чересчур человечно: мудрость Божия наделена у них человеческими страстями и человеческой судьбой. Вряд ли такой образ Софии, что существовал у гностиков, мог пленить В. С. Соловьева, считает А. Ф. Лосев. По его мнению, философ применял термин София, пытаясь выразить свое интимно-сердечное отношение к высшему миру, т. е. София понималась им как «интимно-человечески переживаемое существо, полное целомудрия и романтического величия»³.

Ю. Данзас усматривала в образе Софии В. С. Соловьева черты андрогинности и связывала их с влиянием на философа учения Я. Беме, об изначальной андрогинной природе человека. В представлении Я. Беме первородный грех есть разрыв между «небесной *Софией*» и «земной Евой», а любовь мистически возвращает «первоначальный

¹ См.: *Козырев*. Соловьев и гностики. С. 41–52.

² *Иринея Лионский*. Против ересей // Иринея Лионский. Творения. М., 1996. С. 23–30.

³ *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 218–219.

андрогинный образ человека»¹. По словам Ю. Данзас, В. С. Соловьев в личных беседах и некоторых частных письмах, говоря о *Софии*, ясно выделял в ней «женственное начало» творения, дополняющее «Божественное мужественное начало». Однако учение об андрогинной природе человека В. С. Соловьев мог найти и в каббале. В книге «Зохар» говорится о Небесном Адаме, «который, исходя из верховной и первоначальной тьмы, создает <...> Адама земного», при этом суть человека – это андрогинность: «Всякая форма, в которой не находят принцип мужской и принцип женский, не есть форма высшая и полная <...> Имя человека может быть дано лишь мужчине и женщине, соединенным как одно существо»². Но вполне возможно влияние и ранних гностиков. Так, например, сщмч. Ириней Лионский писал, что офитами Премудрость понималась как *муже-женское* существо, правда, имя ее было не София, а Пруникос, но атрибуты ее образа схожи с таковыми у образа валентинианской Софии: она является началом творения и движения, космогоническим принципом³.

В трактовке Софии В. С. Соловьевым можно проследить влияние античного гностицизма – платонической традиции. Так, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1881) философ говорит о Софии то как о запредельной нетварной *личности*, то как о божественно-разумной *сущности* (природе) всех трех Ипостасей Св. Троицы. София называется здесь «телом Божиим, материей Божества, проникнутой началом божественного единства»⁴. В этом же сочинении Христос называется одновременно и Логосом, и Софией. А. Ф. Лосев называет это «слияние природы и личности» в образе Софии у В. С. Соловьева «*отблесками*» античного гностицизма⁵ и утверждает, что в целом все же В. С. Соловьев преодолел гностицизм и что он больше придавал значения *библейскому* толкованию Софии. По мнению А. Ф. Лосева,

¹ См.: Данзас. Указ. соч. С. 126.

² Цит. по: Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 84. Подробно о знакомстве Соловьева с иудейской мистикой см.: Бурмистров К. Ю. Соловьев и Каббала: К постановке проблемы. С. 7–104.

³ Ириней Лионский. Указ. соч. С. 101–102.

⁴ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 109.

⁵ Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: Pro et contra. Антология: В 2 т. СПб. Т. 2. С. 858–860.

доказательством этого является то, что в своей статье «Плотин» для энциклопедического словаря, раскрывая сущность неоплатонизма, он ничего не написал о неоплатоническом учении о Софии, которое отличается от библейского понимания Софии тем, что София трактуется в нем прежде всего как царство идей, а не как всесовершеннейшая личность¹. Однако заметим здесь, что названная статья была написана В. С. Соловьевым в поздний период творчества. Это доказывает только то, что преодоление философом гностицизма произошло гораздо позднее, а не в то время, когда он развивал свое учение о внутреннем опыте и о Софии.

Ю. Данзас считала, что София для В. С. Соловьева – 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»². Л. И. Василенко, комментируя софийную поэзию В. С. Соловьева, также находил в ней элементы пантеистического характера, подчеркивающие склонность философа под знаком софийности сближать космическое со сверхкосмическим³, как, например, это видно в отрывке из поэмы «Три свидания»:

Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества...

Н. К. Гаврюшин обнаруживает в трактовке Софии у В. С. Соловьева следы западного учения о Софии, в котором утрачена связь Софии с Христом и происходит сближение этого образа с образом Богоматери. Согласно этому исследователю, такой трансформации образа Софии соответствовало развитие учения о «душе мира», характерное для

¹ Трактовка Софии Платоном видна в диалоге «Филеб» (см.: *Платон. Филеб* 30b-d // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1994. Т. 3. Философское наследие. Т. 117). У Плотина София – это «Мудрость, не приобретаемая в результате рассуждений». Эта мудрость «творит все сущие вещи... и Она сама есть все сущие вещи, и они возникли вместе с Ней, ибо Она – единое, Сущность и Мудрость» (см.: *Плотин. Пятая эннеада*. СПб., 2005. С. 218–219).

² Данзас Ю. Указ. соч. С. 126.

³ См.: *Василенко Л. И.* Введение в русскую религиозную философию. М.: ПСТБИ, 2003. С. 80.

шартрской школы¹. Кроме того, упомянутый исследователь находит сходство между образом соловьевской Софии и образом чертежной Премудрости, описанным в «Божественной и истинной метафизике» (1787) Дж. Пордеджа, согласно которому София обладает «женской натурой» и является «чистою вечною Девуою, и вместе с тем Матерью всех вещей»². А. П. Козырев, подробно изучивший этот вопрос, уточняет, что Премудрость у Пордеджа раскрывалась в четырех смыслах, причем собственно Софией являлся Образ Бога в самом Боге и чертежная Премудрость, названная так потому, что в ней как бы предначертан идеально весь мир, т. к. в нем Бог «познает все твари совсем совершенно и a priori, или прежде нежели они еще суть, и видит все их разные намерения и обязанности... все их цели, все их средства и пути к достижению их»³.

По поводу влияний на разработку В. С. Соловьевым идеи о Софии интересное предположение имеется у Н. К. Бонецкой, которая пишет, что понимание философом Софии как неземной, нетварной реальности, т. е. того, что является «другим Бога», могло сложиться у него под впечатлением учения каббалы о цимцум: Божество (Эн-Соф) вольно совершает самоограничение — так называемый цимцум, в результате чего появляется «прапространство творения» — место для появления Софии, которая у Соловьева становится посредницей между Богом и миром⁴.

Таким образом, в софиологии В. С. Соловьева можно найти влияние и древнего гностицизма, и платонической традиции, и западного мистицизма, и каббалы (интересно эти влияния сопоставить с теми, что сказались на учении В. С. Соловьева о внутреннем опыте, — как говорилось ранее, это западный мистицизм протестантской традиции и каббала).

Не затрагивая вопрос о трансформациях образа Софии на протяжении всего творчества философа⁵, проанализируем теперь связь

¹ См.: *Антоний (Мельников), митр.* Указ. соч. С. 73.

² Там же. С. 75.

³ *Козырев.* Указ. соч. С. 191.

⁴ См.: *Бонецкая Н. К.* К истокам софиологии // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 75.

⁵ Сначала это была идея Софии как интимно-человечески переживаемого существа, поэтического идеала Вечной Женственности, затем, по словам С. С. Хоружего, София стала пониматься философом как идея всеединства, потом как теософская фантазия о душе мира, затем она стала «субстанцией Бо-

раннего учения В. С. Соловьева о Софии с его учением о внутреннем опыте и личным мистическим опытом.

Показательным в этом отношении является анализ картины мира, которая описана в сочинении «София» (по-видимому, А. Ф. Лосев имеет в виду именно ее, когда говорит о глобальном схемостроительстве с «каббалистически-гностической и теософско-окультистической настроенностью»¹). Согласно В. С. Соловьеву, мир в целом – это сложноорганизованное, многоплановое, иерархически структурированное целое, состоящее из трех миров, в которых проявляется Абсолютное первоначало (Единое). В первом мире существует «субстанциальное единство существ в Духе»². Во втором мире Ум действует так, благодаря чему появляется идеальная множественность в идеальном единстве. В третьем мире – мире душ и тел – появляется реальная, т. е. чувственная, множественность. Таким образом, третий мир есть реализация второго, второй есть образ первого, а все три образуют совершенный союз и т. д.

Интересно, что описанную картину мира В. С. Соловьев пытается здесь увязать и с идеей Софии, и с фактами Божественного Откровения: через душу Софии человек «может войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога», а Боговоплощение объясняется им как «реальный союз Ума и Божественного Духа с разделенной Софией...»³

Можно провести параллели между соловьевской картиной мира и конструкцией мистика Я. Беме, особенно очевидные в вопросе о связи мира с Богом. Так, у Беме между Богом и феноменальным миром находится мир божественных сил, или семь божественных духов. Седьмой дух является природой, или телом Бога, а также основой, корнем при-

жественной Троицы», воплощенной в трояком Богочеловеческом Существо, которое открывается человечеству через «обнаружение» – Христа, «дополнение» – Св. Деву и «распространение» – Церковь (см.: *Хоружий С. С.* Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Журнал Московской Патриархии, 2000. № 11. С. 79). Наконец В. С. Соловьев включил в Софию сам мировой процесс: «Мир в процессе своего преобразования становится персонафицированной плотью... с личным именем Софии» (см.: *Заикин С. П.* Раннее творчество Вл. Соловьева: коррективы к пониманию // *Никольский А. А.* Русский Ориген XIX в. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2000. С. 358).

¹ *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 227–233

² *Соловьев.* София // *Козырев.* Соловьев и гностики. С. 434.

³ Там же. С. 437.

роды; в седьмом духе «содержится семя всего Божества, он есть как бы мать, воспринимающая семя, и непрестанно вновь рождающая плод по всем качествам семени»¹. Седьмой дух содержит в себе небесные образы или прообразы, через них «образованы все твари в небе и на земле: даже само небо образовано в этом духе, и в нем состоит вся природность, какая есть во всем Боге»².

Надо сказать, что гностические попытки проникновения в тайну строения мира встречаются и в святоотеческом наследии. Так, например, согласно прп. Максиму Исповеднику в трактовке С. Л. Епифановича, сотворенный мир состоит из пяти «разделений», которые создают концентрические сферы, «представляющие собой ниспускающуюся лестницу пяти видов бытия: бытия мысленного, разумного, чувственного (животного), растительного и просто сущего». При этом по существу тварное бытие «распадается на два мира: мысленный (духовный) и чувственный (телесный). К первому относятся ангелы и души людей, ко второму – все вещественное бытие». «Оба мира – и чувственный, и мысленный – не только сходны по своему составу и сродны по одинаковому отношению к Логосу, но и находятся во внутренней гармонии между собой»³. Описанная картина строения мира у прп. Максима Исповедника не противоречит богословию Православной Церкви, которое есть богословие сотериологическое. Как говорит В. Н. Лосский, если и есть в восточной мысли элементы христианского гнозиса, как у святого Максима Исповедника, святого Григория Нисского или в «Физических и богословских главах» святого Григория Паламы, все же «эти философские теории всегда подчиняются центральной идее соединения с Богом <...> и нисколько не затрагивают более основных истин, Богооткровенных Церкви»⁴.

Сравнение схемы прп. Максима Исповедника с картиной мира, предлагаемой В. С. Соловьевым, позволяет сделать вывод об отсутствии какой-либо аналогии между ними. Тем более нет аналогов картины мира, описанной В. С. Соловьевым, в Священном Писании.

¹ *Беме Я.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1990. С. 140.

² Там же. С. 131.

³ *Епифанович С. Л.* Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 68, 71.

⁴ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 80.

В связи с этим необходимо рассмотреть еще один аспект появления схемы В. С. Соловьева о структурах реальности. Речь идет об особых откровениях философа, не сопоставимых с Божественными. О том, что они у В. С. Соловьева были, свидетельствовал его племянник С. М. Соловьев, писавший о медиумических состояниях философа. В этом отношении показателен текст в «Лондонском альбоме», иллюстрирующий такой опыт общения философа с «Софией»: «Одобрю линию Сведенборга о ничтожестве человеческого ума самого по себе. Ты должен управляться безусловно влиянием свыше. Мы будем сообщать тебе посредством письма все, что ты должен делать относительно твоего дальнейшего просвещения светом духовным»¹. Записи В. С. Соловьева, сделанные в подобном состоянии, исследовали Г. И. Чулков и А. П. Козырев², изучавший архивы В. С. Соловьева, также пишет о феномене автоматического (медиумического) письма в «Софии». Как видно, личный мистический опыт В. С. Соловьева по получению особого «откровения» сопоставим с опытом западных мистиков-протестантов, в частности Сведенборга и Беме.

Личный мистический опыт В. С. Соловьева был связан также и с софийными видениями философа, которые, как на это обращает внимание Л. И. Василенко, после первого откровения, описанного им в стихотворении «Три свидания», были видениями «демонически-эротического характера»³, несмотря на то что Софию сам В. С. Соловьев противопоставлял демоническому миру.

Наконец очевидна связь личного мистического опыта В. С. Соловьева и с частью его описанного выше учения о внутреннем опыте, касающейся созерцания «сущих идей» вещей под действием «идеальных, трансцендентных существ»⁴. *Если мы обратимся к святым отцам, то найдем у них* понятие, подобное соловьевским «сущим» идеям, с той разницей, что эти идеи есть «образцы», «предопределения», которые являются «волениями» Божьими. Так, прп. Максим Исповедник пишет, что «логосы сущих обычно именуется <...> благами произво-

¹ Соловьев С. М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 98.

² См.: Чулков Г. И. Автоматические записи Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 123–131; Козырев. Парадоксы...

³ Василенко. Указ. соч. С. 80.

⁴ Соловьев. Философские начала... С. 207.

лениями Божьими; и они, хотя и невидимы, мысленно созерцаются [нами через рассматривание] творений»¹. Как объясняет святоотеческое учение о логосах В. Н. Лосский, логосы – это творческие идеи вещей, их «слова», которые содержатся как виды в роде – в Логосе, Боге-Слове².

В. С. Соловьев, говоря о постижении сущих идей под действием трансцендентных, или идеальных, существ, на наш взгляд, был близок к учению средневекового западного философа, увлекавшегося, как и В. С. Соловьев, синтезом, – Иоанна Скота Эриугены (IX в.), который соединил в своей богословской системе восточные и западные элементы, совершив при этом, по словам В. Н. Лосского, «переложение учений греческих отцов на основе августиновской мысли»³. Эриугена тоже представлял себе божественные идеи существами, тварными первоначалами, посредством которых Бог творит вселенную. Как далее комментирует этот момент В. Н. Лосский, Эриугена не чувствовал разницы между сущностью и энергиями.

Поэтому когда В. С. Соловьев говорил, что в мистической интуиции нам дается познание сущих идей посредством «трансцендентных существ», то этим самым он предлагал получать представление о сущности вещей вовсе не из области божественного мира (хотя он это и утверждал!), а из области мира «тонкой твари». Между тем идентификация разумно-свободных духовных существ в православной традиции осуществляется благодаря строгому церковному опыту, разграничивающему эти существа на демонические и благодатные. Но В. С. Соловьева это разграничение, видимо, не волновало. Поэтому гностические поиски, которыми увлекался ранний Соловьев, привели философа лишь к тому, что Н. О. Лосский называл опасными «фальсификациями общения с высшим миром»⁴. Только в поздние годы

¹ *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию Кн. II. Ч. 1. Вопросы I–LV // Творения прп. Максима Исповедника. М., 1993. С. 21.

² См.: *Лосский*. Указ. соч. С. 75–76. В. Н. Лосский опирается в данном случае на фундаментальную работу А. И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены» (1898). В магистерской диссертации Соловьев ссылается на Эриугену в связи с вопросом о соотношении разума и авторитета в средневековой мысли.

³ Там же. С. 74.

⁴ *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1999. С. 281.

философ стал соотносить мистические переживания, связанные с его учением о внутреннем опыте, с духовным опытом Церкви, и вносить существенные оговорки, что в этих переживаниях необходима «чистота нравственного сознания»¹.

В. С. Соловьев развивал свое учение о внутреннем опыте (или мистической интуиции), пытаясь применить его для построения системы метафизики. Он пытался увязать свое учение о мистической интуиции и софиологию с церковным учением о Боговоплощении, о Логосе и Боге-Троице. И хотя, как пишет Н. А. Бердяев, «Вл. Соловьев прежде всего верил в Христа, а потом уже в Софию»², его синтетическая софиология, личный мистический опыт, а также учение о внутреннем опыте имели очень важный изъян – отсутствие связи с патристической традицией, с восточным мистическим богословием. Можно предполагать, что интерес к нему В. С. Соловьева именно в контексте учения о внутреннем опыте появился в поздний период творчества, что привело философа к новому – феноменологическому – переосмыслению своего раннего учения. Состоялось это в «Теоретической философии», где уже нет следов гностицизма и мистицизма, а есть изложенное феноменологическим языком учение о философском достижении цельного знания. Но это уже предмет отдельного разговора.

Ключевые слова: Вл. С. Соловьев, прп. Максим Исповедник, внутренний опыт, мистический опыт, мистическая интуиция, София, софиология.

¹ Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., б. г. Т. 9. С. 394–395.

² Бердяев Н. А. Мутные лики // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 448.

Soloviev's personal mystical experience in the context of his sophiology and teaching of inner experience

T. Poletaeva

In this article you are offered to consider the personal experience of Soloviev's mystical feelings in the context of his early teaching about inner experience and sophiology. The author examines successively the mentioned conceptions of this philosopher, their origins and traces the connection between them and his personal mysticism and draws the conclusion that they had a very important defect – the lack of common ground with patristic tradition, with the eastern mystical theology. In the author's opinion this lack is mostly compensated in the late works of the great thinker and first of all in his articles on theoretical philosophy.

Keywords: Vl. S. Solovyev, Maximus the Confessor, inner experience, mystical experience, mystical intuition, Sophia (the Wisdom of God), sophiology.

Историко-философский контекст учения В. С. Соловьева о Софии

*Ю. Б. Тихеев
(МФТИ)*

В статье обсуждается вопрос о контексте и источниках софиологии В. С. Соловьева. Кроме сформировавших традицию софиологических учений, таких как античный гностицизм или мистика Я. Беме, в сфере внимания Соловьева находились и некоторые более приближенные по времени или современные ему источники. В числе последних стоит упомянуть философию ранней немецкой романтики и так называемую религиозную эротику Ф. Баадера. Именно их и следует рассматривать в качестве наиболее очевидных источников мысли Соловьева о Софии.

Раскрытие историко-философского содержания темы Софии в сочинениях Соловьева является задачей одновременно и простой, и сложной. С одной стороны, сложился стереотип восприятия мысли Соловьева сквозь призму оказанных на него так называемых гностических влияний. С другой стороны, при более внимательном взгляде все эти влияния оказываются размытыми как в историческом, так и в концептуальном плане. Забегая вперед, следует сказать: почти все, что русский философ знал о Софии, было приобретено им из вторых рук или опиралось на его собственный внутренний дар визионера, опыт духовидца, внутренние поэтические инспирации и пр. За последние два столетия вопрос об источниках учения о Софии хорошо изучен. Можно говорить по крайней мере о двух исторических локусах, в которых учение о Софии манифестировало себя в наибольшей степени и оказало влияние на последующую мысль. Это гнозис первых веков христианской эпохи и учение Якоба Беме, немецкого мистика и теолога, жившего на рубеже XVI и XVII вв. Однако, когда речь заходит о софиологии Соловьева, простое их перечисление не дает ожидаемого результата. Тексты Соловьева ничего не говорят о его непосредственном знакомстве с документами античного гнозиса или с какими-либо сочинениями Беме.

Многое свидетельствует в пользу того, что горизонт восприятия Соловьевым круга идей, так или иначе связанных с учением о Софии, замыкался событиями европейской культурной жизни самого конца XVIII и первой половины XIX в. Немецкая романтика возродила к жизни теологию Беме, впервые введя ее в широкий культурный обиход. Немецкая историческая и религиозная мысль XIX в. проявила небывалый интерес к античному гнозису, который обрел в Германии вторую родину. О немецком посредстве говорит и тот факт, что у Соловьева тема Софии в последнее десятилетие жизни выступала в тесном переплетении с другими темами, среди которых стоит в первую очередь указать на тему андрогина. Эта тема, впервые заявленная в эротическом учении Платона, на определенном этапе была ассоциирована немецкой мыслью с учением о Софии, и в этом измененном виде обнаруживается у Соловьева.

Тема Софии обретает начало в неопубликованном при жизни Соловьева сочинении с тем же названием. Кажется, что уже сам выбор этого названия был определен неким «гностическим» контекстом мысли молодого философа. Однако в тексте «Софии» нет ни прямых, ни косвенных отсылок к ожидаемым в таком случае «первоисточникам». В нем обнаруживается вполне стандартный для мысли Соловьева этого времени перечень философских текстов, среди которых преобладают работы представителей немецкого идеализма. Возникает резонный вопрос, откуда в таком случае Соловьев мог вообще узнать о Софии? Ответ следует искать, например, в раннем увлечении Соловьева немецкой романтикой. Об этом увлечении свидетельствует ряд фактов, которые порой ускользают от взгляда исследователя. В ранней молодости Соловьев пережил увлечение философией Спинозы, споры о которой раздирали немецкое образованное общество в конце XVIII в., мифологией Крейцера и Шеллинга, представлявших собой поздний отклик на идеи романтики, поэзией Гете, который хотя и не принадлежал к кругу романтиков, но разделял с ними некоторые из характерных «натурфилософских» тем.

В учении романтиков в связи с этим следует обратить внимание на два важных момента. Во-первых, романтическая натурфилософия придала совершенно иное значение понятию «природа». Оно было сформировано интимным внутренним переживанием того, что романтики, следуя античным образцам, называли «душой мира»: *die Weltseele*. Женственная мировая душа в их представлении являла

собой всесоединяющий и всепроникающий центр, вокруг которого формируется цельный организм мироздания, а обращение к ней – поэтическое или философское – обещало проникновение в тайну божественного космоса. Во-вторых, романтика придала новое звучание теологии Беме, в частности его важнейшему элементу – учению о Софии. О некоторых деталях этого учения будет сказано дальше. Пока же важно отметить, что романтики восприняли его в связи с культом женщины – центральным для их философии любви. В любовных отношениях немецкие романтики видели нечто большее, чем обычный союз, заключаемый между мужчиной и женщиной. Брак представлялся им родом религиозного служения, в котором любящий выступает, по выражению Фридриха Шлегеля, «священником высшего эроса». Этим «священником» был мужчина, женщина выступала предметом служения, поскольку сквозь ее земные черты проступал образ небесной девы Софии.

Если теперь вновь обратиться к тексту соловьевской «Софии», нетрудно заметить, что представленная там любовь имеет космическую размерность. Цель мирового процесса виделась Соловьеву в «полном соединении двух миров», божественного и природного, а средством этого соединения выступает любовь Бога к миру. Причем «любовь» не воспринималась молодым философом метафорически, как отвлеченный связующий принцип. Божественная любовь была прямо ассоциирована им с любовью земной и грешной. Соловьев писал: «Бог любит <...> природу <...> как человек любит женщину, в которую влюблен <...> Таким образом, всеобщая любовь Бога тождественна <...> любви половой»¹.

Человек был также включен в общую картину космической любви. Любовь человеческая, утверждение полового характера которой естественно содействует божественной любви «снизу». Правда, любовь равных друг другу мужчины и женщины может произвести лишь ограниченное единство – семью. Но, кроме любви равных, существуют восходящая любовь к высшему существу и нисходящая – к низшему. Единственным субъектом сразу двух этих видов любви выступает «совершенный мужчина», или, как еще называл его Соловьев, «избранник» или «священник» человечества. Предмет его восходящей

¹ Соловьев В. С. София // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 68 (69).

любви – София, однако он выбирает себе множество любовниц и среди обычных женщин, и в эту же связь должны быть включены их мужья, которые, как резонно предположить, также состоят с ними в любовной связи¹. Таким образом, все сообщество оказывается скрепленным любовными связями. Разумеется, речь у Соловьева не идет о разнузданном гедонизме или сниженном варианте свального греха. Сказанное в «Софии» напоминает устройство церкви: со стоящими во главе «священниками» разных уровней иерархии и массой прихожан-«верующих» – церкви, единственным культом которой является все пронизывающая и все соединяющая половая любовь.

Из сказанного видно, что тема Софии у Соловьева в своих исходных посылах, во-первых, эротическая, во-вторых, сотериологическая. Именно в этом их сочетании обнаруживается типологическое родство Соловьева с гностической мыслью. В некоторых гностических мифах возвращение падшей Софии в божественную обитель происходит через любовную связь с избранником-мужчиной. Возвращение Софии и спасение мира представляет собой процесс, инициируемый любовным актом. Половые связи с женщинами в таком случае приобретают «космическую» размерность, и известно, что в этом качестве они практиковались в общинах гностиков. Следует добавить, что характер ранней софиологии у Соловьева предполагал некую «личную» составляющую. При чтении «Софии» трудно избавиться от впечатления, что ее молодой автор ощущал себя тем избранником, которому в двойной любви к богине и к земным женщинам удастся соединить мир божественный и мир земной.

Но в 1890-е гг. в философии Соловьева обнаруживаются изменения, предопределившие судьбу софиологической тематики в его поздних сочинениях. В работе «Смысл любви», открывающей последнее десятилетие творчества философа, появляется тема андрогина, и, таким образом, «гностическая» эротика переплетается с «платонической». В истории европейской мысли тема андрогина впервые появляется в платоновском «Пире», в знаменитом мифе о «целостных» людях. Из существовавших некогда трех видов первых людей только один представлял собой соединение мужчины и женщины; он-то и получил двусмысленное прозвище «андрогин». Как повествует миф, при рассечении андрогина обе его половинки испытывают влечение

¹ См.: Соловьев. София. С. 70 (71).

друг к другу, но оно представляет собой самый низкий тип влечения из всех возможных. Ведущие свое начало от андрогина мужчины названы Платоном блудодеями, женщины – распутными (Symp. 191 d6–e2). Впрочем, в эпоху Соловьева тема андрогина могла быть названа «платонической» только с существенными оговорками. Ее выпестовали немецкие романтики. Именно они придали андрогину высокое значение первого и подлинного человека¹. Их представления об андрогине, как уже было сказано, восходили непосредственно к Беме, который впервые связал тему Софии и тему андрогина. Романтики лишь опозитизировали и придали высокое звучание соединению мужского и женского начал, в котором они видели цель любви.

Посредником между Соловьевым и учением Беме выступил Франц фон Баадер – поздний представитель романтики и самый известный в XIX в. последователь Беме. Соловьев обратил внимание на философию Баадера, видимо, только в 1880-е гг. – в пору теократических исканий². Сразу после наполеоновских войн Баадер много времени и сил посвятил попыткам сближения церковью, политических устройств и культур запада и востока Европы³. В этих вопросах Соловьев выступал прямым продолжателем его дела. Баадер свел взгляды романтиков на любовь в своей так называемой религиозной эротике. Он полагал, что история человечества пролегает между двумя событиями: свершившимся грехопадением человека и его будущим восстановлением. Бог сотворил первочеловека, Адама, по своему образу, но в первородном грехе этот образ был утрачен и сохранился лишь в нетварной Софии. Следуя в своем учении за Беме, Баадер находил в Софии и мужское, и женское начала⁴, и потому Адам в его представлении мог быть только андрогинном, а утрата первозданной целостности – только разделением на два пола. Софийный образ, неявно присутствуя в падшем человеке, заставляет мужчину и женщину стремиться друг к другу. Но конечная цель их влечения состоит не в продолжении себя в потомстве и не в

¹ См.: *Giese F.* Der romantische Charakter. Bd. I. Die Entwicklung des Androgynenproblems in der Frühromantik. Langensalza: Wendt & Klauwell, 1919. S. 267–280.

² См. об этом: *Koyre A.* La philosophie de Jacob Boehme. Paris: Vrin, 1929. P. 213.

³ См.: *Betzanos R. J.* Franz von Baader's philosophy of love. Wien: Passagen, 1998. P. 66 sqq.

⁴ См., напр.: *Baader F., von.* Vorlesungen zu Erläuterungen zu Jakob Böhme // *Baader F., von.* Sämtliche Werke. Leipzig: Bethmann, 1855. Bd. XIII. S. 185.

создании земного союза, а в восстановлении утраченной целостности образа Бога¹.

Даже формула, которой в «Смысле любви» была определена цель любви, — «восстановление образа Божия» (в человеке) — выглядит калькой с баадеровского «*Restauration des Gottesbildes*». «Историческая» картина восстановления человека представлялась Соловьеву также в сходных чертах. Об этом свидетельствует, например, следующий фрагмент из «Жизненной драмы Платона», в котором история человека представлена в редакции Баадера: «Создал Предвечный Бог человека, по образу и подобию Своему создал его: мужа и жену, создал их. Значит, образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала»². И вместе с тем в текстах русского философа обнаруживаются значительные пробелы и в экспозиции обеих тем, и в комментарии к ним. У Баадера вся схема учения об андрогине представлена целиком, обсуждены и прокомментированы сотворение человека по образу Бога, его начальная андрогинность, грехопадение как причина разделения на два пола, откуда, наконец, становится понятным, почему именно «половая любовь» должна привести человека к восстановлению его исходного состояния. У Соловьева экспозиция темы андрогина представлена избирательно. Например, историю о грехопадении он обошел полным молчанием. Между тем только из нее становятся понятными ущербность современного состояния человека, его причины и путь восстановления. В «Смысле любви» разделение на два пола представлено скорее как результат действия закона природы, объединяющего человека с большей частью животного мира³. Но в таком случае остается непонятным, почему именно «половая любовь» призвана служить восстановлению образа Бога, ведь сам факт и «половой» характер его утраты оказываются неустановленными.

В «религиозной эротике» Баадера учение об андрогине является одновременно и софиологией. В своей поздней философии Соловьев

¹ См.: *Baader F., von. Sätze aus der erotischen Philosophie // Baader F., von. Op. cit. Bd. IV. S. 177–178.*

² *Соловьев. Жизненная драма Платона // Соловьев. Собр. соч. Брюссель, 1966. Т. IX. С. 234–235.*

³ См.: *Соловьев. Смысл любви // Там же. С. 32–33.*

словно забывает о своем прежнем увлечении Софией. Самое большее, что можно обнаружить в «Смысле любви», — отрывочные упоминания о Вечной Женственности¹. Складывается в известной степени парадоксальная ситуация: в начале пути, когда говорить о влиянии Беме или Баадера на Соловьева вряд ли возможно, София была центральным персонажем его философии любви, а спустя два десятилетия, когда это влияние неоспоримо, его мысль утрачивает связь с софиологией. Это свидетельствует, в частности, о том, что ни софиология, ни учение об андрогине не представляли итог размышлений Соловьева о предназначении любви. Да и сама работа «Смысл любви», очевидно, создавалась на умственном и душевном перепутье, в ситуации, когда старые темы уходили из мысли ее автора, а новые, которым в ближайшем будущем было суждено составить основу его нравственной философии, только заявляли о себе.

Некоторые важные изменения можно обнаружить уже в «Жизненной драме Платона». В этой работе заметны первые попытки очистить тему любви от эротической ее составляющей. Подлинная любовь «всегда имеет собственным предметом телесность», писал тогда Соловьев, но не ту, что дана в половом влечении, а прекрасную и бессмертную, добываемую подвигом богочеловеческим. Эта мысль предопределила поворотный момент в эволюции философии любви Соловьева. В «Оправдании добра» произошло, наконец, полное размывание того фундамента, на котором ранее зиждилось высокое предназначение «половой любви». Так, преодоление эгоизма, выступающего неизменным препятствием на пути любви, было отдано в ведение альтруизма, происходящего от любви родительской, в особенности материнской². Отношение к Богу, как и религия в целом, основывалось на благоговении, представляющем собой нравственную сублимацию «сыновнего» чувства. Причем Соловьев угадывал в нем естественное происхождение, поскольку исходные его формы обнаруживаются уже в животном мире³. И в целом, как нетрудно заметить, о «половой любви» на страницах «Оправдания добра» говорится в негативном или пренебрежительном тоне. Но главное — достижение

¹ См.: Соловьев. Смысл любви. С. 45–47.

² См.: Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев. Собр. соч. Т. VIII. С. 233–234.

³ См.: Там же. С. 59–69, 104–118.

человеком бессмертия, «всеобщего телесного воскресения» — становится исключительной прерогативой богочеловеческого процесса, центральной фигурой которого выступает не *eros-pontifex*, а богочеловек. Богочеловек не является ни субъектом, ни объектом любви, он выступает примером, следование которому должно привести человека в Царство Божие.

В итоге равноправие эротики и сотериологии, характерное для мысли раннего Соловьева, утрачивается в его поздней философии. Спасение перестает быть следствием соединяющего, или «сизигического», действия эроса. В поздней философии Соловьева речь уже не идет ни о любви Бога, который любит мир, как женщину, ни о любви «избранника» к Софии и обыкновенным женщинам, ни о любви мужчины и женщины с целью восстановления образа Бога. Главная историческая цель, стоящая перед человеком, — «одухотворение плоти» и достижение бессмертия — мыслилась Соловьевым уже вне «половой любви». Проповедуемая им в это время религия богочеловечества так же бесполоа, как бесполоа Бог, который уже ничего и никого не любит, и человек, который стремится стать Богом.

Подводя итог, можно выделить следующие главные моменты.

Во-первых, вопрос об источниках софиологии Соловьева достаточно сложен. Обращение к ее первым в европейской мысли источникам, античному гнозису или учению Беме дает лишь самую общую картину. Мысль Соловьева о Софии питалась из многих источников и прежде всего из тех, что были близки ему по времени.

Во-вторых, софиология представляет собой лишь этап его философской эволюции. В 1890-е гг. софиологии не находится места в нравственной философии Соловьева, в которой развитие получают антагонистические ей темы, например тема богочеловека и богочеловечества.

Ключевые слова: софиология, гнозис, андрогин, немецкая романтика, В. С. Соловьев, Я. Беме, Ф. Баадер.

Philosophical context of Vladimir Solovyov's Sophiology

Yu. Tikheev

The paper discusses the context and sources of V. Solovyov's Sophiology. Beside the archetypal Sophiological teachings, such as ancient Gnosticism or mysticism of J. Boehme, in scope of Solovyev's view were some recent or contemporary to him sources. Among the latter it is worth to mention the philosophy of early German romanticism and so called «religious erotic» of F. Baader. These two appear as most evident sources for V. Solovyov's thought of Sophia.

Keywords: Sophiology, Gnosis, androgynous, German romanticism, V. Solovyev, J. Boehme, F. Baader.

О Владимире Эрне, софиологии и неопатристическом синтезе¹

*О. В. Марченко
(РГГУ, МГК)*

В своей статье О. В. Марченко говорит о разработке проблем софиологии и специфике оригинальной русской философии с ее персонализмом и онтологизмом, а также перспективах «неопатристического синтеза» в творчестве В. Ф. Эрна (1882—1917). Особое внимание автор уделяет теме влияния идей Эрна на генезис взглядов Г. В. Флоровского (1893—1979).

Единый трансцендентальный субъект знания, «целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura Naturans* — под разными именами и под разными личинами выступает он в истории мысли, — писал один из крупнейших русских мыслителей С. Н. Булгаков в своей «Философии хозяйства» (1912). В новой германской философии учение о едином трансцендентальном субъекте знания обосновывает лишь Шеллинг в своей философии тождества. Это учение, занимавшее видное место в учении Платона и затем Плотина, знакомое стоикам, совершенно исключительное значение получившее в христианской философии, именно в учении о Логосе и о первом и втором Адаме, в творениях св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, св. Григория Нисского, а также западного мыслителя И. Ск. Эригены, в мистических откровениях Я. Беме, воспринятых Фр. Баадером, в новейшее время как-то само собой выдвинулось в русской философии, так что составляет, до известной степени, ее отличительную черту. В частности, в философской системе Вл. Соловьева учение о Мировой Душе или о человечестве как Божественной Софии занимает центральное место. То же самое понятие положено в основу гносеологии кн. С. Н. Трубецкого и более или менее разделя-

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00552а.

ются связанными с ними идейной преемственностью современными русскими философами»¹. Если продолжить и «олицетворить» завершающую характеристику данного пассажа, нужно говорить конечно же о многообразном и многоаспектном раскрытии софиологической проблематики в творчестве Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, В. Ф. Эрн, С. М. Соловьева-мл., А. А. Блока, Вяч. Иванова, Андрея Белого, Л. П. Карсавина и, разумеется, в работах самого Булгакова.

Я хотел бы обратить внимание на разработку темы софиологии и оригинальности русской философии в ее специфике и перспективах «неопатристического синтеза» у автора, к наследию которого последнее время все чаще обращаются исследователи отечественной культуры: речь пойдет о Владимире Францевиче Эрне².

Многократно цитируемые слова Флоренского из известного некролога и на сей раз будут чрезвычайно уместны: «Ведь мы с тобой учились вместе со второго класса гимназии, часто бывали друг у друга, прожили в одной комнате университетские годы и в дальнейшем часто виделись и гостили один у другого; вместе увлекались мы многим, самым дорогим для нас, вместе воспламенялись теми мечтами, из которых потом выкристаллизовались наши позднейшие жизненные убеждения; вероятно, немного есть мыслей, которые не прошли чрез совместное обсуждение. Наша общая жизнь была насыщена и философскими интересами, и горячим чувством близости; мы прожили нашу дружбу не вяло, — и восторгаясь и ссорясь порою от перенапряжения юношеских мыслей. Мы вместе бродили по лесам и по скалам преимущественно, вместе читали Платона на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах. <...> И мы взаимно наблюдали, часто не говоря о том, ломки, тайные надломы в недрах души друг

¹ Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 143.

² См.: *Staglich D.* Vladimir F. Ern (1882–1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk. Bonn, 1967; *Maliavin V. V.* V. S. Solovyov and the Russian-German Philosophical Dialogue: a reappraisal of V. Ern's philosophy of Logos // Соловьевский сборник. М., 2001. С. 242–255; *Марченко О. В.* Очерки по истории философии. М., 2002. С. 158–230; *Rosalia Azzaro Pulvirenti.* Introduzione // Ern V. F. Rosmini e la sua teoria della conoscenza. Ricerca sulla storia della filosofia italiana del XIX secolo / A cura di Rosalia Azzaro Pulvirenti. San Paolo [Milano], 2010. S. 13–81; обширный материал собран в 1064-страничном томе: В. Ф. Эрн: pro et contra / Сост., вступ. ст., коммент. А. А. Ермичева. СПб., 2006.

друга, и оба скорбели, в бессилии помочь, и оба уповали на иные силы помощи, из Вечности»¹.

Несомненно, совместные обсуждения затрагивали и софиологическую проблематику, которая самим Флоренским, как известно, была представлена прежде всего в знаменитом десятом письме «София» фундаментальной книги «Столп и утверждение Истины» (1914).

В крупной работе «Природа мысли», которая должна была стать частью его магистерской диссертации, посвященной вопросам гносеологии и которая печаталась в нескольких номерах «Богословского вестника» (1913), редактируемого Флоренским, Эрн представляет свои софиологические идеи следующим образом: «София есть *идеальное и вечное место человека в Боге*, место, из которого человек ниспал через интеллигибельный акт свободы, и в которое он возвращается в христианском эоне истории благодатью и силой уничтожившегося Слова, — Слова, — принявшего крестную смерть. <...> Онтологическое определение истины, специфицируясь, утверждает, что *познание истины для человека есть бытийное возвращение к своему идеальному и вечному месту в Боге*, через реализацию в своем эмпирическом существе человека внутреннего, нетленного. Это возвращение осуществляет домирную, искони сущую в Боге, *славу* человека и вводит человека в обладание своим умопостигаемым ликом, сокровенно пребывающим в Софии. Истина характеризуется одновременно двумя чертами: абсолютной *универсальностью*, ибо она одна для всех людей, и абсолютной *индивидуальностью*, ибо у каждого человека умопостигаемый лик свой, абсолютно особый, лишь ему присущий. Все возвращается к Богу — в этом *универсальность* истины. Каждый возвращается в *свое* место и есть *особая* мысль Бога — в этом индивидуальность истины»² (здесь и далее курсив автора. — О. М.).

Софиологическая тема присутствует и в концепции оригинальной русской философии, созданию которой Эрн отдал много времени и сил³. В качестве особого аспекта принципиальной тенденции русской мысли к онтологизму Эрн специально отмечает то, что я называю

¹ Флоренский П. А. Памяти Владимира Францевича Эрна // Флоренский П., свящ. Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 346–347.

² Эрн В. Ф. Природа мысли // Богословский вестник. 1913. № 4. С. 839, 840.

³ См.: Марченко О. В. Владимир Эрн и его концепция русской философии // В. Ф Эрн: pro et contra. СПб., 2006. С. 824–855, 966–972.

софийным космоизмом (у самого мыслителя такого термина нет). Это существенный компонент философии «логизма» (так Эрн называет антично-христианское учение, противостоящее новоевропейской философии *ratio*) в прошлом, настоящем и будущем. Опираясь на идеи прп. Максима Исповедника, философ подчеркивает важность «самобытного и ответственного положения восточно-христианского умозрения»: Природа есть Откровение, равноправное Откровению писаному. И потому первостепенная задача «логизма» (оригинальной русской философии) — осознать Природу как *самостоятельно* Сущее, причем не только по отношению к человеку, но и в известном смысле по отношению к Богу, Абсолютно Сущему. В отличие от меонистического «рационализма» с его категориями вешности, механицизмом и детерминизмом, осознание Природы в «логизме» осуществляется в категориях личности, органичности и свободы¹. Эта тема, показывает Эрн,

¹ Согласно Эрну, в отрицании природы как живого бытия заключается корень кризиса новоевропейской философии. «На месте *фиюс* античности с замечательной последовательностью мысли новая философия создает пышный *меонический миф*» (Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 47). Идею эту развивали Флоренский, Булгаков и особенно А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа». См. также близкие названным мыслителям размышления Эрна о Премудрости Божией, возвращающие нас к проблематике «меры и числа», с упоминанием Г. С. Сквороды: «Поистине беспредельным и достойным безмерного удивления нам представляется разум божественный не потому, что вселенная имеет конструкцию бесконечно-сложного механизма, а потому, что вселенная, будучи божественной поэмой и ничего общего не имеющей в онтологическом порядке с механизмом, — обладает в своей неизмеримой многосторонности тою *пластичностью* и тою *отзвучностью*, которая позволяет Космосу в определенный зон истории *обернуться* механизмом, *прикинуться беспредельной машиной* и сделать это с такой артистичностью, что разум человеческий, находящийся под властью низших понятий и рассуждений, под схемой механизма, не может ни в одном пункте найти перерыва и выйти из замкнутой сферы мертвой причинности. Ученые и философы Нового времени, “вымерив” и “вычислив” мироздание, без всякого права поставили знак равенства между мерой своей и мерой божественной, думая с наивностью, что их вычисление имеет объектом Число Божие и совершенно не подозревая, что Число божественное и Мера божественная могут ничего общего не иметь с мерами астрономическими и числами математическими, ибо объектом безмерно-непроницаемого божественного “вычисления”, реализованного в Космосе, может быть не численные отношения, открываемые естественными науками в физической *moles mundi*, а сверхчувственная “гармония сфер”, отзвуки которой слышали Пифагор, Платон, Данте, или безмерная цельность “внутреннего”, “метафизического” человека, которого русский чудак XVIII столетия провозгласил *единицей меры* (здесь и далее

присутствует в русской мысли в самых ее истоках. При исследовании философского наследия «первого русского мыслителя» Г. С. Сковороды, причем уже в самом раннем посвященном ему тексте, статье «Русский Сократ» (1908), Эрн выделяет прежде всего его учение о *софийности* человека, укорененности ноуменальной человеческой личности в недрах божественной Премудрости. Именно Эрн дал первоначальный (хотя и недостаточный) анализ сквородиновской софиологии. «Вместо Платонова мира идей, у Сковороды по-христиански получается мир божественных и бессмертных, сияющих вечностью личностей человеческих, которые скрыты под рабством и безобразием живущих в неправде людей. <...> Низший мир сопротивляется мир образующей Премудрости Божией»¹. Рассмотрение этой темы будет продолжено и в знаменитой книге Эрна «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение» (1912)², при исследовании размышлений Сковороды о сути «макрокосма» (не без их противоречий, полагает Эрн, и не без гностических уклонов). И в самом деле, софиология, в частности, является той темой, которая существенно роднит учение украинского мыслителя XVIII в. с построениями позднейших отечественных философов³. «Метафизическая основа Вселенной в близорукие минуты *смешивалась* Сковородой с Самим Богом, его “Натура” явно пантеизировалась. Но в более вдохновенные и подъемные минуты, которым, конечно, всегда принадлежит первенство, Сковорода в какой-то странной, но, несомненно, творческой интуиции прозирает таинственную основу мира в Деве, “превосходящей разум премудрых”. Белесоватое пятно пантеизма разрывается сверкающими линиями, и Сковорода как бы против воли своей устанавливает и метафизическую самостоятельность мира, т. е. его *отличие* от Бога, и его подлинную божественность»⁴. Это интуитивное сквородиновское прозрение женственной сути мира, — по

выделения автора) в философии» (Эрн В. Ф. Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914. С. 44–45).

¹ Эрн В. Ф. Русский Сократ // Северное сияние. 1908. № 1. С. 68.

² См. подготовленное мною переиздание этой книги: Эрн Владимир. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 26–157; здесь же: Марченко О. Владимир Эрн и его книга о Григории Сковороде. С. 10–25.

³ См.: Марченко О. В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX вв. М., 2007.

⁴ Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 270.

убеждению Эрна, — есть «глубочайшая основа новой чисто-русской *метафизики*»¹. И в высших моментах своего творчества Ф. М. Достоевский загадочно говорит о том же самом. Эрна напоминает здесь знаменитый фрагмент романа «Бесы», рассказ юрочивой хромоножки Марьи Тимофеевны о ее беседе со старицей: «Богородица что есть, как мнишь? — Великая мать, — отвечаю, упование рода человеческого. — Так, говорит, богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том человека заключается радость»². Наконец, Соловьева можно назвать *философом вечной женственности*, поскольку мистическое содержание «Трех свиданий», как обстоятельно доказывает Эрна, лежит в основе всего его философского и поэтического мирозерцания, специфически отражаясь в онтологии, гносеологии, эстетике, эротике и т. д. «Первый после Платона Соловьев делает новое громадное *открытие* в метафизике. В море умопостигаемого света, который безобразно открылся Платону, Соловьев с величайшей силой прозрения открывает определенные черты вечной женственности»³. В подтверждение этой эрновской характеристики русской философии, в основе которой лежит интуиция Природы как живого бытия, Субъекта, устремленного к тайному своему Лику, можно было бы привести большой и достаточно разнообразный материал⁴.

Философские усилия Эрны не прошли мимо внимания Г. В. Флоровского. Еще в 1912 г. молодой Флоровский выступает с рядом статей о произведениях группы «путейцев»⁵, выделяя в качестве специфиче-

¹ Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. С. 341.

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1974. Т. 10. С. 116. В этом ключе читали данный фрагмент романа «Бесы» Вяч. Иванов, С. Н. Булгаков, С. А. Аскольдов и др.

³ Эрн В. Ф. Гносеология В. С. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 134.

⁴ Ср., напр., у Лосского: «Многие религиозные философы занимаются главным образом космологическими вопросами, и их христианство как целое приобретает космологический характер. Это особенно ясно видно на примере софиологии — учения, чрезвычайно характерного для русской религиозной философии» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 517—518).

⁵ В частности, в работе «Из прошлого русской мысли» он обсуждает монографию Н. А. Бердяева о А. С. Хомякове и сборник статей М. О. Гершензона «Образы прошлого», статью Е. Н. Трубецкого «Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис непонимания»; еще одна статья этого времени — «Новые книги о Владимире Соловьеве» (Известия Одесского библиографического

ской идеи русской философии берущую начало у Хомякова, а затем разворачивающуюся в построениях Соловьева, С. Н. Трубецкого, современных русских мыслителей идею *цельного знания*. 17 декабря 1912 г. из Одессы Флоровский пишет П. А. Флоренскому: «В ближайшем будущем я намереваюсь прислать довольно большую критико-библиографическую статейку о Гр. С. Сковороде по поводу нового издания его сочинений (Бонч-Бруевичем) и монографии В. Ф. Эрна»¹. Впрочем, кое-что Флоровский успел сказать на последних страницах одной из названных статей: «Уже во время печатания этой статьи появилась в свет книжка Вл. Эрна – Григорий Саввич Сковорода, жизнь и учение. М. Путь, 1912. Исследованию автор предпосылает краткий очерк «основного характера русской философской мысли и метода ее изучения», а кончает его попыткой сближения взглядов Сковороды с последующими течениями русской мысли. Отлагая пока принципиальное обсуждение интересных построений В. Эрна, здесь нужно отметить, что стремление к целостности в русской философии появилось уже у Сковороды <...>, таким образом неразрывно роднящегося с многообразными течениями XIX в. Вряд ли только следует искать объяснения этой специфической особенности русской мысли в ее особом провиденциальном назначении и т. п., что только подрывает доверие к мысли и прямо делает ее неверной, ибо аналогий к русским движениям можно много подвести и из западной философии. Можно думать, что сказанного довольно для первоначального развития и обоснования мысли о единстве и цельности русской философии. Конечно, отдельные мысли, может быть, были сказаны и раньше философами Запада, отдельные мыслители Запада создавали близкие в духе концепции; однако именно на Руси впервые сложилось такое обширное движение, одухотворенное одною идеею, которое философствует, исходя от цельной жизни духа и для нее, впервые на Руси создалась школа цельного знания с преемством поколений. И в этом залог будущего развития русской философии, будущие перспективы

общества при имп. Новороссийском университете. Т. 1. Вып. 7. Одесса, 1912), где рассматривается вышеупомянутый путевский сборник статей о Соловьеве (1911), и др.

¹ *Половинкин С. М.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский. Приложение. Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 год [6] / Ред. М. А. Колеров. М., 2004. С. 65.

философского прогресса вообще. Конечно, ни перспективы эти, ни прошлое этих течений далеко еще не ясны и в общем даже, а разъяснения деталей, вероятно, придется еще долго ожидать; однако основная мысль, которую мы хотели здесь лишь наметить, может считаться обоснованной прочно. *Русская философия есть философия цельного знания, философствование цельного духа.* <...> На Руси есть своя самобытная ценная философская школа, и история русской философии должна стать неотъемлемой частью и русской истории, и истории мировой мысли»¹.

Намерение написать о книге Эрна отдельную работу осталось, насколько мне известно, невыполненным, однако интерес Флоровского к построениям Эрна, а также к фигуре Сковороды, его учению и месту в истории отечественной философской мысли сохранился на многие годы². Более того, нельзя не заметить, что об Эрне Флоровский в своих «Путиях русского богословия» (1937) пишет так, как вообще мало о ком в своей достаточно строгой к русским мыслителям книге (суровость и придирчивость которой можно сравнить разве что с «Очерком развития русской философии» Г. Г. Шпета). И этому есть, на мой взгляд, вполне определенное объяснение. Говоря о русских неокантианцах-«логосовцах» и их полемике с православными «путейцами», Флоровский пишет: «В действительности же за духовную свободу боролись не они. В неокантианстве или трансцендентализме очень чувствовался привкус скептицизма. Преувеличенное подчеркивание несоизмеримости человеческих познавательных схем с полнотою бытия необходимо оборачивается релятивизмом. Душа останавливается на пути, остается в промежуточной области колеблющихся переживаний, текущих образов и символов. Здесь и вспыхивает снова со всей жгучестью соблазн психологизма. Преодолеть его можно только в конкретности религиозного опыта, личной встречи. И только в познании истины восстанавливается свобода человека... Именно в религиозной философии восстанавливается недрогнувшее чувство истины, твердость умного видения и созерцания, не только в неизреченности частного

¹ Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 25, 26, 27.

² Об этом шла речь в моем докладе «“Первый русский философ” и пути русского богословия» на Рождественских чтениях в МГУ 24 января 2012 г. См. также: Марченко О. В. «Первый русский философ» и пути русского богословия // *Litteraria Humanitas*. XVI. *Dialogy o slovanských literaturách: tradice a perspektivy*. Brno, 2012. S. 123–130.

опыта, но и в четкости католического исповедания... Об этом в те годы всего больше писал В. Ф. Эрн <...>, мыслитель с темпераментом бойца. <...> Он всегда именно *борется*, бьется, и не столько с Западом вообще, сколько с новейшим Западом и западничеством, с “меонизмом” современной и всей новой европейской мысли, оторванной от бытия, утерявшей чувство природы. И его задачей становится это освобождение из-под власти кажущегося и только переживаемого, возврат к бытию, прорыв вновь к вечной и подлинной действительности. Возможно это только в Церкви»¹.

Философский проект Эрна, прозвучавший в сложном контексте дискуссий о специфике русской философии громко и определенно, в свое время произвел на юного Флоровского очень сильное впечатление. Эрн, напомню, утверждал, что дело оригинальной русской мысли («логизм») заключается в раскрытии в утонченных терминах современного мышления того глубочайшего умозрения, «которое начала великая Эллада, которое продолжил Христианский Восток и которое было почти совершенно устранено с *магистральной* философской мысли новой Европы»². Эрн предполагает — и это очень важная идея — не просто возвращение к философии отцов Церкви. Перефразируя эрновскую же характеристику взглядов Антонио Розмини, скажем, что Эрн хотел «творческого возрождения *метода и духа* святоотеческого философствования». «Восстановление порванной нити и возвращение к корням святоотеческого синтеза должно быть делом абсолютной *свободы*». Причем не следует, подчеркивал Эрн, уподобляться Декарту и отрывать от культурной традиции новой философии. «Возвращение к святоотеческому синтезу может быть реализовано через творческий синтез внехристианской новой философии с содержанием христианского учения»³. Не «назад к логизму», постоянно подчеркивает Эрн,

¹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 489.

² Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 289–290.

³ Эрн В. Ф. Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М., 1914. С. 39, 40. «Смысл своего философского дела сам Эрн в том и видел, чтобы бороться *против психологизма*, — за *онтологию*. “Психологизм” в его понимании всего больше и связан с индивидуализмом Реформации... а “онтологизм” возможен только в Церкви, особенно на Востоке, но и на Западе. В частности, Эрн очень интересовала борьба за онтологизм в итальянской религиозной философии XIX века (у А. Росмини и В. Джоберти). Но всего больше “онтологизм” осуществлен у восточных от-

но «вперед к логизму!» Выраженная в этих принципиальных установках Эрна идея *неопатристического синтеза*, о котором позднее и будет писать, причем в очень похожих выражениях, внимательный читатель эрновских работ Флоровский, требует, чтобы «современная христианская мысль сделала с новой философией то самое, что с философией языческой сделала мысль святоотеческая»¹.

«Кризис русского византизма в XVI веке был с тем вместе и *выпадением русской мысли из патристической традиции...* — подводил итоги и намечал перспективы Флоровский в «Путиях русского богословия». — <...> *Восстановление патристического стиля* вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь “реставрации”, и не о простом повторении, и не о возвращении назад. “К отцам”, во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности *отеческому духу, а не только букве*, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты. *Unde ardet, inde lucet!* Вполне следовать отцам можно только в творчестве, не в подражании...»² Источники этих формулировок Флоровского, на мой взгляд, очевидны.

«Бытие познаваемо только потому, что человек обладает в себе бытием, — суммарно излагает Флоровский близкие ему идеи, опираясь в том числе и на цитируемое выше место из “Природы мысли”. — Иначе сказать: “Истина может быть доступна человеку только потому, что в человеке есть место истине”, или человеку самому есть место в истине. Но человек должен еще становиться самим собою, восходить к полноте своего умопостигаемого существа. Так вводится момент подвига и подвижничества в самое познание. Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни... <...> У Эрна намечается, таким образом, и философский возврат к отцам...»³

цов — платоников, у Григория Нисского и прп. Максима, еще в Ареопагитиках» (Флоровский. Пути... С. 489).

¹ Эрн В. Ф. Розмини и его теория знания... С. 40. Выше указывалось издание этой работы на итальянском языке 2010 г.; см. также: *Oleg V. Marčenko. Alcune parole sul filosofo russo V. Ern // Ern V. F. Rosmini e la sua teoria della conoscenza. Ricerca sulla storia della filosofia italiana del XIX secolo / A cura di Rosalia Azzaro Pulvirenti. San Paolo [Milano], 2010. S. 477–496.*

² Флоровский. Пути... С. 506.

³ Там же. С. 489.

Как бы развивались эти две темы, тема софиологии и тема неопатристического синтеза, в дальнейшем творчестве Эрна? К каким богословским итогам привело бы их философское развитие автором, который последние годы своей краткой жизни настойчиво выступал в поддержку имяславия¹, а считанные оставшиеся месяцы посвятил напряженной работе над верховным постижением Платона? Об этом можно лишь строить предположения: 29 апреля (12 мая) 1917 г. замечательный русский мыслитель умер, не дожив до 35 лет.

Ключевые слова: софиология, неопатристический синтез, персонализм, онтологизм, ареопагитики, В. Ф. Эрн, Г. В. Флоровский.

On V. F. Ern, sophiology and «neopatristic synthesis»

O. V. Marchenko

In his article O. V. Marchenko tells about examining of problems of sophiology, specific character of original russian philosophy with its essential personalism and ontologism, and the perspectives of «neopatristic synthesis» in works of V. F. Ern (1882—1917). Author attracts a special attention to influence of Ern's ideas on G. V. Florovsky's (1893—1979) views genesis.

Keywords: sophiology, neopatristic synthesis, personalism, ontologism, areopagitics, Vladimir Ern, Georgy Florovsky.

¹ См.: *Лескин Димитрий, прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб., 2008. С. 322—347 (разд. «Имяславие как истинная онтология в трудах В. Ф. Эрна»).

Антиномическое понимание Софии у священника Павла Флоренского

С. М. Половинкин
(РГГУ)

Статья посвящена анализу представлений о Софии в философских и богословских работах свящ. Павла Флоренского. Раскрывая сложность и многогранность данного концепта, автор выделяет 26 антиномических смыслов, придаваемых Флоренским Софии в разные годы. Исследование софиологической критики позволяет автору продемонстрировать односторонность оценочных подходов оппонентов Флоренского и обосновать непротиворечивость софийных антиномий через преодоление «плотной рассудочности».

По всей видимости, в самом начале своего обучения в МДА в 1905 г. Флоренский задумал писать кандидатское сочинение «София Премудрость Божия» в двух томах: т. I «Метафизико-догматико-историко-иконографико-психологическое исследование»; т. II «София в мире; математико-естественнонаучное натурфилософское исследование»¹. 15 июля 1905 г. Флоренский писал Андрею Белому: «За последнее время я собираю материалы для “Софии”. Собрать очень трудно, т. к. приходится внимательно прочитывать груды сырья, просматривать кучи икон, рисунков и т. д., чтобы выловить несколько жемчужин. <...> Работа будет закончена не скоро, работа в высшей степени неблагодарная, т. к. масса энергии уходит безрезультатно, но для С[офии] “жалеть ли мне рук”? <...> Недавно закончил о “типах возрастания”. Это подготовка (математико-психологическая) к вопросу о “лицах под специальным покровительством С[офии]...”»².

¹ Флоренский П. А. Записная тетрадь (1904–1905) // Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост. Е. В. Иванова. М., 2004. С. 323–414, здесь с. 337.

² Флоренский. Переписка с Андреем Белым // Там же. С. 433–485, здесь с. 468.

Наброски к математическому исследованию Софии мы находим в «Записных тетрадах (1904–1905)». Здесь Флоренский определяет Принцип Единства множественности элементов-монад. Единство, с одной стороны, «должно как-то в себя эту множественность уже включать, и притом объединенной», с другой же стороны, Единое должно быть «сверхмножественным, всеединым, универсальным Принципом»¹. Множественность должна быть реальна, носить в себе различия и быть самостоятельной, т. е. быть свободной, «элементы ее должны свободно подчиняться Единству или хаотическими взрывами самоутверждения действовать против него»². Возникает кажущееся противоречие: с одной стороны, Единство уже объединило множественность, и в этом объединении невозможно разъединение; с другой стороны, «множественность должна быть свободна, и не должна быть связана насильно Единством». Множественность, уже объединенную Единством, Флоренский назвал Софией; множественность монад, которая свободна в своем подчинении или неподчинении Единству, он назвал Великой Матерью (Ахемофа). Христос-Логос-Единство от века объединяет Софию, но не Великую Матерь, которая не может ни сама объединиться, ни обратиться ко Христу-Единству о своем объединении. Свободные монады сами от себя должны молить Христа об единстве. Христос есть «Единство всего, полное единство»³ монад-элементов как «идеальных личностей». Тогда София есть «организм идеальных личностей», которые не меняют множественности ни Христа, ни Софии, вне зависимости от того, приходят они ко Христу или не приходят. Уподобляясь своей идее, личность приобщается к Единству и «Великую Мать вводит соответственно в Единство и Строй»⁴. Здесь мы видим некий аналог учения о Софии Небесной и Софии Земной.

В тех же «Записных тетрадах (1904–1905)» Флоренский намечает отношения между Великой Матерью, Материей, Природой, Софией, Церковью, Богородицей, Христом, Антихристом. Отметим личностный характер всех этих образований. Флоренский выделяет следующие

¹ Флоренский. Записная тетрадь (1904–1905). С. 342.

² Там же. С. 343.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 344.

моменты в собирательном существе Богочеловечества становящегося (= миру, Природе)»:

1. Материя-Мать – «реальная основа будущей Природы», «бескачественная и неоформленная потенция всякого будущего (диалектически) бытия»; ее называют Великая Мать, Magna Mater, Кибела, Пракрити и т. д. Она есть реальная собирательная основа личности. Ей соответствует материальный момент человеческой личности¹.
2. «Идея природы, ее das Sein sollende, первозданный Мир, София Премудрость Божия, Церковь мистическая, Система схем и образов всего, Хохма»². Она есть собирательная идея личности. Ей соответствует идея личности индивидуальной³.
3. «Реальная основа Природы, раздираемая противоборствующими силами Софии и [злым] Дьяволом, ([Антихристом, как окончательным и полным воплощением зла, собирательным Чертом] собирательным чертом). Это – Душа Мира, мятущаяся и ждущая избавления окончательного, ждущая Жениха Христа, Ахамот»⁴. Она есть реальная собирательная личность⁵. Ей соответствует реальная основа индивидуальной личности.
4. «Зерно, из которого безусловно изгнаны злые силы через [Христа], искупление, воплощение Софии через Христа и с ней соединившееся всецело. Это – Богородица. Центр будущего просветления»⁶. Она есть спасенное зерно в собирательной личности⁷. Ей соответствует спасенная индивидуальная личность.
5. Момент случайный, индивидуальный, антицерковный – «зерна, отдавшиеся злым силам». Это воплощение злых сил в индивидуальной личности, Астарта⁸.
Окончательное воплощение – Богочеловечество во главе с Христом-Богочеловеком⁹.

¹ См.: *Флоренский*. Записная тетрадь (1904–1905). С. 367.

² Там же. С. 367–368.

³ См.: Там же. С. 368.

⁴ Там же. С. 367.

⁵ См.: Там же. С. 368.

⁶ Там же. С. 367.

⁷ См.: Там же. С. 368.

⁸ См.: Там же.

⁹ См.: Там же.

Самое емкое определение Софии Флоренский дал в «Столпе»: «София есть Великий Корень цело-купной твари [<...> т. е. *все-целостная* тварь, а не просто *вся*], которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть первозданное естество твари, творческая Любовь Божия, которая “излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам”¹. <...> В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующий разум в отношении к твари, она — образующее содержание Бога-Разума, “психическое содержание” Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит *вещами*»². София наполняется различными смыслами в зависимости от «углов зрения» Отца, Сына и Духа: «Под углом зрения Ипостаси *Отчей* София есть идеальная *субстанция*, основа твари, мощь и сила бытия ея; если мы обратимся к Ипостаси *Слова*, то София — *разум* твари, смысл, истина или правда ея; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии *духовность* твари, святость, чистоту и непорочность ея, т. е. красоту»³ (здесь и далее курсив автора. — С. П.).

Перечислим смыслы, которые Флоренский вкладывал в слово «София» в разные времена:

1. Премудрость Божия, «осуществленная Мудрость Божия»⁴.
2. «Память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие»⁵.
3. «Пронизанная Троичную Любовью, София *религиозно*, — не рассудочно, — почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим; но *рассудочно* она есть совсем иное, нежели каждая из этих Ипостасей»⁶.
4. Иисус Христос, Слово Божие, Логос⁷.
5. Крест — «горнее Существо есть *образ и тип* *всей вселенной*, как показано было то старцу-подвижнику Марку в египетской пустыне, —

¹ Рим 5. 5.

² Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. = Флоренский П. А. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 326.

³ Там же. С. 349.

⁴ Там же. С. 326.

⁵ Там же. С. 390.

⁶ Там же. С. 331.

⁷ См.: Там же. С. 385.

сама вселенная, созерцаемая взором Вечности. Он — зиждущая сила мира, «назnamenательная миру», хранитель мира, путеводитель мира, идея мира — София»¹.

6. «Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность *идей* о твари; в Нем же — получает творческую силу»².
7. Дух, «поскольку Он обожил тварь»³.
8. Любовь Божия⁴.
9. Матерь Божья, Ее Девство и Красота Ее души⁵; Она «Носительница Софии, Явление Софии»; в Ней сочетаются «сила Софийная, т. е. ангельская, и человеческое смирение»; Она «стоит на черте, отделяющей тварь от Творца»⁶; «Она имеет *космическую* власть»⁷.
10. «Дева София»⁸, «как горящая сила, дающая девственность»⁹.
11. Небесный Иерусалим, Царство Божие¹⁰, «небесное жилище» для человека, «храмина небесная» после разрушения «храмины земной»¹¹.
12. «Церковь Предвечная»¹²; «Церковь в ея небесном аспекте» и «Церковь в ея земном аспекте» как «совокупность всех *личностей*, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирической стороною в Тело Христово»; Церковь как душа и совесть Человечества; «Церковь Святых» как душа и совесть Церкви¹³.

¹ Флоренский. *Философия культа* (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 40.

² Флоренский. *Столп...* С. 329.

³ Там же. С. 350.

⁴ Там же. С. 326.

⁵ Там же. С. 350.

⁶ Там же. С. 358.

⁷ Там же. С. 359.

⁸ Флоренский. *Соч.:* В 4 т. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 254.

⁹ Флоренский. *Столп...* С. 350.

¹⁰ Там же. С. 330.

¹¹ Там же. С. 329.

¹² Флоренский. *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии.* М., 2000. С. 211.

¹³ Флоренский. *Столп...* С. 350.

13. «Тело Господа Иисуса Христа» — «начаток и центр искупленной твари <...> тварное естество, воспринятое Божественным Словом»¹.
14. Пред-существующая миру²; «Предсуществующее, очищенное во Христе Естество твари»³; здесь пред-существование не есть пред-существование во времени.
15. «Истинная Тварь, или тварь во Истине»⁴.
16. «Идеальная Личность Твари»⁵.
17. «Божия Премудрость в твари»⁶; «божественный Первообраз и Форма всего тварного бытия»⁷; «Ипостасная Система миро-творческих мыслей Божиих и Истинный Полюс и Нетленный Момент тварного бытия»⁸; «то Начало, в Котором Бог сотворил небо и землю»⁹; «Живая Идея совокупной твари»¹⁰; «идея мира»¹¹.
18. «Пре-мирное ипостасное собрание божественных перво-образов сущего»¹².
19. «Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос. Человек есть Царь всей твари, — Царь, но не тиран и не узурпатор, и пред Богом, Творцом твари, предлежит ему дать отчет за вверенное ему»¹³.

¹ *Флоренский*. Столп... С. 350.

² Там же. С. 332.

³ Там же. С. 350.

⁴ Там же. С. 391.

⁵ Там же. С. 332.

⁶ *Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 211.

⁷ *Флоренский*. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. С. 211.

⁸ *Флоренский*. Столп... С. 332.

⁹ *Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 55.

¹⁰ *Флоренский*. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. С. 211.

¹¹ *Флоренский*. Философия культа. С. 40.

¹² *Флоренский*. Столп... С. 348.

¹³ *Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. С. 440.

20. Человечество — «душа и совесть Твари»¹; Человечество — «“Великое существо”, — но не то, которому молился *О. Конт*, а воистину великое»².
21. «Матерь духовной личности»³.
22. Ангел-Хранитель человека = «образ Божий в человеке — «идеальная личность человека» = «проблеск вечного достоинства личности»⁴.
23. Ангел-Хранитель всей твари, «едино-сущной в любви, получаемой чрез Софию от Духа»⁵.
24. «*Зиждательница*, Мастерица, Художница»; в слове «софия-мудрость» содержится указание на творчество, оно «вовсе не означает простого пассивного восприятия данности, вовсе не означает нашего: *разум, знание, наука* и т. п. »⁶; Художница, осветляющая грубую кору вещества⁷; слово «София» в переводе на современный русский язык наиболее близко к слову «художество в смысле жиждительной способности, воплощение идеального замысла в конкретном мире, а по-церковнославянски хытрость»⁸.
25. Красота «кроткого и молчаливого духа»⁹.
26. Радость — «с субъективной стороны София воспринимается как *посредница радости*»¹⁰.

Лишь для ограниченного человеческого ума, т. е. рассудка, эти смыслы Софии взаимоисключают друг друга и даже противостоят. Лишь для рассудка эти смыслы предстают как находящиеся в попарно антиномическом отношении. И лишь преодоление «плотной рассудочности» ведет к уразумению всецело личностной природы Софии.

Отметим, что среди значений Софии нет соловьевской «вечной женственности». Однако «вечную женскость» знаменует имя Елена, «знаменует *женскую* природу, но не в телесном моменте брака и рожде-

¹ *Флоренский*. Столп... С. 350.

² Там же. С. 326.

³ Там же. С. 352.

⁴ Там же. С. 329.

⁵ Там же. С. 352.

⁶ Там же. С. 752.

⁷ См.: *Флоренский*. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 136.

⁸ Там же. С. 253.

⁹ 1 Петр 3. 4

¹⁰ *Флоренский*. Столп... С. 352.

ния, как и не в духовном моменте вечной женственности». Елену «наиболее определяет душевный момент женской организации, душевные свойства женщины, те самые, что в обычном понимании составляют *суть* женского характера. Отсутствие в поведении и мыслях твердого начала норм, преобладание эмоций, не протекающих в строго определенном русле, разрозненность и прихотливость душевной жизни»¹.

Подчеркнем здесь личностный характер Софии. София – и Иисус Христос, и Богоматерь, и Невеста Слова, и «Ипостасная Система миро-творческих мыслей Божиих», и «Идеальная Личность Твари», и «Идеальная личность мира», и Человечество как «Великое существо», и Ангел-Хранитель всей твари и человека и т. п. Все другие смыслы тоже пронизаны личным началом. Не с личностностью ли связана возможность изображения Софии как особого существа на иконах Софии Премудрости Божией? Флоренский критиковал В. С. Соловьева за обезличенное понимание Софии как «Субстанции пресвятой Троицы»: «Рационализм С[оловье]ва обнаруживает себя именно в том, что для С[оловье]ва не живая Личность, не Ипостась и не само-обосновывающееся Живое Триединство – начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта Субстанция в так[ом] случ[ае] не может не быть признана *без-личною*, а поэтому – *вещною*»².

София антиномична: она антиномически сочетает множество пониманий; в ней антиномически соединяются Божье, ангельское и человеческое; она и «почти сливается» с Лицами Святой Троицы, и отлична от Них; она и многое, и единое; ей присущи все антиномии личности и т. д. Поэтому нельзя противопоставлять антиномичность и софийность³. Все фундаментальные понятия, в том числе и понятие Софии у Флоренского, пронизаны антиномиями.

София – четвертое тварное Лицо, участвующее в жизни Троицы: «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи *четвертым*, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, она не *образует* Божественное Единство, она не *«есть»* Любовь, но лишь *входит* в общение Любви, *допускается войти* в это общение по неизреченно-

¹ Павел Флоренский, *свящ.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 276.

² Флоренский. Столп... С. 775.

³ См.: Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 78.

му, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному»¹. Четвертым Лицом София является не по своему естеству, а «по снисхождению Божию»². Таким образом, нельзя считать Софию четвертой Ипостасью, равной трем Ипостасям Троицы. Позже Флоренский возмущался архимандритом Никанором (Кудрявцевым), обвинявшим его в «учетверении» Троицы. Называя Софию ипостасью, Флоренский имел в виду прп. Иоанна Дамаскина, который понимал ипостась как просто всякое единичное индивидуальное³. Флоренский различал Софию Ипостасную во плоти и Софию Божественную воплощаемую⁴.

Позже Флоренский в мире чувственном указал для деятельности Божией символ единого, непрерывного, неделимого, «белого» света⁵. София же есть «огустение этой деятельности», «передовая волна божественной энергии», «идущая преодолевать тьму сила Божия», «мировая душа», «духовная суть мира», райский аспект бытия, «при котором *нет* еще познания добра и зла», «первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога», тварь «в ее первоисточнике», «высшая и тончайшая тварь», «метафизическая пыль»⁶. София есть тончайшая, нежнейшая и пассивная среда, придающая свету цветность. София — граница Бога и твари: «София стоит как раз на идеальной границе между божественною энергиею и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни «да», ни «нет», — не в смысле антиномического усиления того и другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром. Свет есть деятельность Божия, София же — первое огустение этой деятельности, первое и тончайшее произведение ее, еще, однако, дышащее ею, к ней настолько близкое, что между ними, если не брать их соотносительно *между* собою, нельзя провести и самой тонкой границы. И мы бы не могли различить их, если бы не соотношение: света — деятельности Божества — и Софии — перво-твари или перво-материи. — Лишь из *соотношения* двух начал устанавливается, что София — не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не

¹ Флоренский. Столп... С. 349.

² См.: Там же. С. 349.

³ См.: Флоренский. Философия культа. С. 138.

⁴ См.: Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 457.

⁵ См.: Флоренский. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 416.

⁶ Там же. С. 216–217.

есть София, но ее освещает. Это соотношение определяет цветность»¹. Флоренский называет три начала — «Бог, София и Тьма кромешная, тьма метафизического бытия», — которые символизируются в мире чувственном «солнцем, тончайшей пылью и тьмой пустоты»². Отметим обезличенный характер этих символов Флоренского.

Самым авторитетным критиком софиологии Флоренского был прот. Георгий Флоровский. Флоровский утверждал, что у Флоренского «больше вкуса» к телогуменам, чем к догматам: «Точно догматы слишком громки для него, и он предпочитает неясный шепот личного мнения...»³. Однако даже если это так, то ведь о вкусах не спорят. Для богослова естественно обсуждать в том числе и богословские проблемы, не имеющие еще окончательного догматического решения. Но верно ли определен вкус Флоренского? В «Столпе» телогуменом является софиология. Относительно софиологии Флоренский отнюдь не «шептал», а высказывался вполне определенно, пытаясь укоренить свое мнение в догматах Церкви. Превалирующая же тематика «Столпа» — традиционные темы догматического и нравственного богословия.

Не любя оказалась Флоровскому софиология Флоренского. Якобы он замкнулся «в кругу софийного имманентизма»⁴. Якобы Флоренский говорит о Софии «резче и жестче», чем Вл. Соловьев⁵. Флоровский считал, что слова Бердяева в отношении символистов — «люди, поверившие в Софию, но не поверившие во Христа», — относятся и к Соловьеву, и к Флоренскому⁶. Получалось, что София как будто подменила Христа у Флоренского. Флоровский видит здесь и «муть эротической прелести»⁷. Отсюда якобы проистекают догматические ошибки Флоренского. Мистика Флоренского «всего менее мистика Христа», скорее, «мистика первозданной тварности, мистика софийной девственности»⁸. Для него якобы в девственности, а не в воскресении

¹ Флоренский. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 417.

² Там же. С. 418.

³ Флоровский Г. В. Томление духа // Путь. 1930. Февраль. № 20. С. 102—103.

⁴ Там же. С. 106.

⁵ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 497.

⁶ См.: Там же.

⁷ Там же. С. 498.

⁸ Флоровский. Томление духа. С. 106.

нии «открывается последняя судьба твари»¹. Флоренский якобы «чае проявления софийных устоев, но не говорит о воскресении»². И даже Церковь для него «скорее осуществление премирной Премудрости, нежели раскрытие Богочеловечества»³. Якобы София у Флоренского слабо связана со Христом, а больше с Богородицею: «Высшее откровение Софии <...> не во Христе, а в Богородице <...> В Приснодеве он видит и чтит прежде всего явление Софии — более, чем Матерь Божию»⁴.

Что такое «софийный имманентизм» совершенно неясно у Флоровского. Неужто это намек на подмену Христа, Богородицы, Церкви Софией? Таким, как Флоровский, есть ответ в «Столпе»: для их «греховного ума», «ума растленного, т. е. рассудка», идеи Христа, Духа, Богородицы, Девства, Церкви, Софии «никак несоединимы в целостный образ»⁵. Такой «растленный ум» способен лишь противопоставлять Софию и воплотившегося и воскресшего Христа, Девство и Воскресение, Христа и Тварь, Софию и Богочеловечество, Христа и Богородицу: «Разумеется, Слово Божие, Богородица, Девство, Церковь, Человечество, как *рассудочные понятия*, несовместимы друг с другом; но если мы обратимся к соответствующим *идеям*, то этой несовместимости уже не будет»⁶. Для «растленного ума» неприемлем антиномизм Флоренского: «Учение о Софии и о софийности творения означает сплошную логичность мира, в которой поэтому невозможны антиномии, по самому заданию. Ибо разум должен быть адекватен и соизмерим бытию»⁷. У Флоренского один из смыслов Софии — Истинная Премудрость Божия, Логос. И еще: София есть «истинная Тварь или тварь во Истине», являющаяся «*предварительно как намек* на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольном», и то «лишь в преодолении плотяной рассудочности»⁸. Как отсюда может следовать, что «софийность творения» означает «сплошную логич-

¹ Флоровский. Томление духа. С. 106.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 105–106.

⁵ Флоренский. Столп... С. 349.

⁶ Там же. С. 385.

⁷ Флоровский. Пути русского богословия. С. 495.

⁸ Флоренский. Столп... С. 391.

ность мира»? Если София — и Логос и Тварь, то отсюда не следует, что тварь логична. Логос так относится к логичности, как Бог к богатству. Придумал Флоровский своего, удобного для посещения, Флоренского, но не имеющего отношения к неудобному реальному.

По всей видимости, более прав В. В. Зеньковский, который ставил в заслугу Флоренскому саму постановку проблемы «софийности мира», отметив при этом «незаконченность» его софиологии и неразрешенность возникающих философских затруднений¹. Возможно, это была сознательная позиция Флоренского, открывающая путь дальнейшим исследователям этого телогумена.

Флоренский считал, что идея Софии «определяет русское религиозное сознание в самых его истоках, и в ней именно — глубочайшая основа его своеобразия»². Более подробно Флоренский развил эту мысль в письме к Ф. Д. Самарину от 1 августа 1912 г.: «Относительно Софии мне хочется припомнить сейчас, что мы, волею Божиею, насквозь Софийны, раз только мы православны. Ведь св. Кирилл — Константин Философ, — тот, который духовно родил русскую церковь, еще семилетний, во сне, избрал себе в подруги Царственную Софью, и, ей служа всю жизнь, от нее получал милости и дарования. *Русское* православие в существе своем есть дар Софии и забывать это, как склонно забывать большинство, — черная неблагодарность Софии, — неблагодарность, караемая религиозной неурядицей и разрухой. <...> Одним словом, мы — народ Софийный, мы — подданные Софии, и должны быть рыцарски верными Своей Царице. Это — залог нашего существования, ибо «Россия» и «русское» без Софии — *Contradictio*»³.

Ключевые слова: священник П. Флоренский, прот. Г. Флоровский, София, антиномичность.

¹ См.: Андроник (*Трубачев*), игум. Обо мне не печальтесь... Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007. С. 197.

² Памяти Федора Дмитриевича Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 14.

³ Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского // Вестник РХД. 1978. № 125. С. 258–259.

Fr. P. Florensky's antinomic understanding of Sophia

S. Polovinkin

The article is dedicated to the analysis of the notion of Sophia in fr. P. Florensky's philosophic and theological works. Revealing the difficulty and omnitude of this concept the author marks out 26 antinomic meanings, which were given by Florensky to Sophia in different years. The study of sophiological critics let the author demonstrate one-sidedness of appraisal attitude among Florensky's opponents and prove paradoxical consistency of antinomies of Sophia through overcoming of «carnal rationalness».

Keywords: fr. P. Florensky, pr. G. Florovsky, Sophia, antinomicity.

«Не восхищение непщева» свящ. П. А. Флоренского: к проблеме интерпретации библейского текста

*И. А. Едошина
(КГУ)*

В статье представлено понимание священником П. А. Флоренским содержания фрагмента из Послания апостола Павла к Филиппийцам. Автором статьи выявляется как богословское, так и общекультурное семантическое поле статьи Флоренского. Понимание Флоренским культурфилософского восхождения/нисхождения сопоставлено с работами Вяч. Иванова, выявлены контекстные смыслы, характерные для культуры Серебряного века в аспекте теургической сути творческого процесса.

В 1915 г. в № 7 журнала «Богословский вестник», а затем отдельной книгой был напечатан этюд отца Павла Флоренского «Не восхищение непщева». Это название не только для сегодняшнего восприятия, но и во времена Флоренского выглядело, мягко говоря, необычно. Чуткий к слову В. В. Розанов совсем неслучайно по этому поводу писал Флоренскому: «“Б. В.” – великолепен. И “вознепщеваху” читал: сперва долго и любяще смеялся: “Павел с ума сошел – такое заглавие”»¹. Между тем в словах этих не было ничего необычного, они всегда произносились во время богородичных праздников. Приведу этот текст в переводе Василия Жуковского: «Он же, будучи образ Божий, не считал хищничеством быть равным Богу; Но Самого Себя унизил, вид раба приявши, быв подобием человека и в образе человека явившись; И смирил Себя, послушливым быв до смерти, до крестныя смерти;

¹ *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Кн. 2 // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 29 / Ред. А. Н. Николюкин. М.; СПб., 2010. С. 356.

Потому и Бог Его превознес, и даровал Ему имя превыше всякаго имени»¹.

Я обратилась к переводу В. А. Жуковского по той причине, что проблема восхождения (хищения) и нисхождения была для русской культуры весьма актуальной. Так, в своем исследовании старообрядчества С. Зеньковский писал: «Понятие вечной богословской “лепоты” – красоты и гармонии религиозной жизни и общения с Богом развилось... в Московской Руси... под влиянием христианского толкования пути возвышения души к Богу, о котором так настойчиво писал... Максим Грек... Литургия (по мнению боголюбцев. – *И. Е.*) не только должна была перевоспитать русский народ, но поднять его на высоту “подобия Божия”, мистически подготовить к встрече с Творцом». По замечанию Антония, епископа Смоленского, со ссылкой, в частности, на тот же текст Послания ап. Павла к Филиппийцам, «в сознании своего ничтожества именно заключается тайна возвышения и приближения к царству небесному»². Но это замечание скорее относится к человеку, чья судьба определяется формулой: «Из бездны ада в одно мгновение восхищен в недра лучезарного неба» (*И. С. Гергиевский*). Между тем мотив *человека* в этюде Флоренского вовсе не проходящий, этим мотивом во многом спровоцировано само появление этюда-экзегезы. Собственно этюду предшествует по-своему изощренно построенный заголовочный текст, а если вспомнить, насколько для отца Павла всегда важным был самый факт именованя, то, думаю, помещение этого текста в центр статьи является вполне оправданным.

Заголовочный текст включает название этюда, данное на церковнославянском языке, «Не восхищение непщева» и представляющее цитату из шестого стиха второй главы Послания к Филиппийцам св. апостола Павла; ниже, в скобках, следуют два подзаголовка: первый («Филип. 2, 6–8») есть отсылка к уже названному «Посланию...», второй – уточняет содержание этюда: «К суждению о мистике». Далее следует посвящение: «Вячеславу Ивановичу Иванову с дружеским приветом», а ниже, теперь уже на древнегреческом языке, повторяется

¹ Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. В. А. Жуковского. Ред. кол.: Ф. З. Канунова (гл. ред.), И. А. Айзикова (подгот. текста и приложений), свящ. Д. Долгушин (подгот. текста, прилож. и коммент.). СПб., 2008. С. 307.

² Цит. по: *Тареев М. М.* Цель и смысл жизни. СПб., 2006. С. 73–74.

название этюда, то есть вновь цитируется фрагмент из шестой строки второй главы Послания — «Ouk harpagmon hegesato...»

В данном случае важным является посвящение Вяч. Иванову, чья мелопея «Человек» может быть рассматриваема как своеобразная «пара» (по аналогии с портретами) к этюду Флоренского, который, высоко оценив поэму в исполнении автора, собирался написать к ней примечания¹. Вопрос, которым задается человек в поэме, — «Мне ли богоравным быть — закон?» — вопрос Серебряного века.

Серебряный век весь придуман, сочинен, причем придуман и сочинен как минимум дважды. Сначала самими творцами Серебряного века, которые не только искали новых, никем не виданных и не слышанных художественных форм, но еще и жизнь свою выстраивали по законам искусства, что отразилось в термине «жизнетворчество». Потом теми исследователями, которые были современниками творцов и писали о них критические статьи. Например, С. К. Маковский утверждал, что для Серебряного века характерны «искание высшей правды, религиозный подход как к личным переживаниям, так и ко всякой судьбе человека на земле»². Этот «религиозный подход» оборачивался то оккультизмом (Минцлова), то утверждением Третьего Завета (Мережковские, Философов), то претензиями к Церкви (Розанов). Но, пожалуй, было еще нечто в высшей степени важное — определение сущности творчества, которое понималось как *нисхождение* (от Бога к миру) и уже свидетельствовало, что подлинное искусство в своей сущности символично и потому устремлено к *восхождению* (a realibus ad realiora). Так понимали искусство священник Павел Флоренский и поэт Вяч. Иванов. В этом аспекте, казалось бы, сугубо богословская проблема — постижение сущности эпизода из библейского текста — имеет прямое отношение к пониманию культуры Серебряного века.

В Библии анализируемый отцом Павлом текст на церковнославянском языке выглядит следующим образом:

¹ См.: Шишкин А. Б. К истории мелопеи «Человек»: творческая и издательская судьба // Иванов В. И. Человек: Приложение: Статьи и материалы / Сост. А. Б. Шишкин. М., 2006. С. 27.

² Маковский С. К. На Парнасе Серебряного века / В. Нехотин, предисл. М., 2000. С. 556.

ниже, во образе Божин сын, не восхищением непщева бытии равен Богу: / но себе умалил, зрак раба принял, в подобии человечеством быв, и образом обретеся якоже человек: / смирил себе, послышав быв даже до смерти, смерти же крестныя.

Видимо, имеет смысл вначале обратиться к вариантам переводов церковнославянского и древнегреческого словосочетаний, которые входят в текст этого этюда. Церковнославянское словосочетание «не восхищение непщева» (и его древнегреческий аналог – «ouk harpagmon hegesato») в синодальном переводе Нового Завета переведено как *не почитал хищением*. Отец Павел сопоставляет церковнославянский и греческий варианты написания, подчеркивая их смысловое родство. Здесь важным является то, что для П. А. Флоренского и для Вяч. Иванова церковнославянский и древнегреческий языки представляли не *мертвые* лингвистические конструкции, а воплощали неизменно *живой* язык Библии и Церковной службы. И отец Павел, и Вяч. Иванов *знали*, что «есть особенная красота в «прозрачности славянских покровов, наброшенных на греческое слово» (по выражению Г. П. Федотова)¹. Отсюда особый смысл приобретает организация именованного этюда отца Павла.

В семантическом аспекте благодаря первой и последней строкам Флоренским обозначено векторное направление зрительного восприятия заголовочного текста: либо от церковнославянского названия «Не восхищение непщева» к древнегреческому варианту «ouk harpagmon hegesato», то есть *сверху вниз*, либо от древнегреческого названия «ouk harpagmon hegesato» к церковнославянскому варианту «Не восхищение непщева», то есть *снизу вверх*. Tertium non datur, как свидетельствуют все те же древние. Символически обозначенное в заголовочном тексте движение вверх/вниз и станет собственно предметом изысканий отца Павла в этом этюде.

В подобной организации заголовочного текста, учитывая адресат посвящения, достаточно легко обнаруживается параллелизм с аналогичным текстом в статье Вяч. Иванова «ТЫ ЕСИ» (1907)². Этот текст построен следующим образом: в название вынесено церковно-

¹ Цит. по: Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 2. Работы по богословию. С. 444.

² Подробнее о смысле словосочетания «Ты еси», в том числе и в контексте размышлений Вяч. Иванова, см.: Бибихин В. В. ТЫ ЕСИ / Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / Сост. Л. А. Гогтишвили, А. Т. Казарян. М., 1999. С. 286–302.

славянское «ТЫ ЕСИ», которое за счет использования заглавных букв вместо строчных графически выделяется, будучи утверждением вечного и неизменного бытия Бога. Завершает заголовочный текст древнегреческое слово *EI*, которое в грамматическом отношении является формой глагола (*eimi*) 2 лица, единственного числа, настоящего времени, действительного залога. Иными словами, древнегреческое *EI* — это абсолютный семантический аналог церковно-славянскому *Ты еси*.

Смысл этой кольцевой композиции и раскрывается в содержании статьи, которую в гораздо большей степени, нежели обозначенную работу Флоренского, можно назвать этюдом. Исходный постулат Вяч. Иванова: «Современный кризис индивидуализма <...> коренится... в росте и изменении самого сознания личности; утончение и углубление личного сознания, дифференцируя его, разрушило его единство»¹. Это «разрушение», как замечает Иванов, разрыхлило «поле личного сознания», заставило усомниться в парадигматике «эстетического иллюзионизма», присущей классическому искусству. Оказавшись в «разрушенном и разрыхленном» состоянии и потому освободившись из плена эмпирики, сознание неожиданно открывает забытый мир мистических переживаний, столь органичный для всякой религии.

Полноте этих переживаний соответствует экстаз, в котором фиксируется «исполнение души божеством, в нее вселяющимся и ею овладевающим»². Отсюда рождается радостное ТЫ по отношению к Тому, Кого человек ощутил сущим в себе. Иванов отмечает два существенных аспекта в экстазе: совпадение личности с божеством, что становится основанием выхода человека за пределы собственной личности. Так рождается преображенное «я» сознания, которое находит отражение в христианской молитве «Отче наш»: «Правая молитва, которой учил Христос, начинается с волевого акта, обращающего наше личное сознание к сверхличному, с утверждения нашего богосыновства: “Отец наш”, “Ты” в нас»³. Но исток экстаза как феномена бытия располагается в древних культурах, в язычестве, на что и указы-

¹ *Иванов Вяч. И.* Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и примеч. В. М. Толмачева. М., 1994. С. 91.

² Там же.

³ Там же. С. 94.

вает, отмечая значимость мифологического Урана древних греков для христианства, Вяч. Иванов: «Выражения “небо” (ouranos) и “небеса” (ouranoi) принадлежат к сокровенному в евангельском учении, к новозаветным агсапа. Небо в человеке; оно разоблачается в его сознании через внутренний поворот воли (metanoia). Торжествующее в человеке внутреннее Небо есть “царство небес”. В глубине нашего неба есть Отец (ho en tois ouranois). Совершенное излучение воли Его в нас, просветляющее всю среду и как бы самую поверхность (периферию или “землю”) нашего сознания, есть осуществление воли Отца “на Земле”. Тогда прославится в нас (через мистическое поглощение я в Ты), потенциальное Имя станет реальным, мы будем целостно совершенны, как Отец в Небе»¹.

Таким образом, ТЫ ЕСИ – это зеркальное отражение древнегреческого ЕΙ, «надписи на дельфийском храме», как сказано в заголовочном тексте статьи Вяч. Иванова «ТЫ ЕСИ». Оба варианта апеллируют к мистическому экстазу, открывающему онтологический аспект в человеческом бытии².

Конечно, отец Павел, будучи священником, не мог допустить подобного знака равенства между текстом сугубо языческим и текстом сугубо христианским, потому заголовочный комплекс его этюда начинается и завершается взятыми из канонических вариантов Библии словосочетаниями, которые, в свою очередь, даются на древнегреческом, церковнославянском, русском языках.

Кроме того, церковнославянский текст поддерживается еще и подзаголовком «Филип. 2, 6–8», что, на первый взгляд, имеет прямое функциональное назначение: отослать к тем словам из Священного Писания, которые являются предметом исследования автора в данной

¹ Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. С. 94.

² О смысле экстаза в связи с работой отца Павла «Не восхищение непщева» размышлял А. Ф. Лосев. Он приводит определение экстаза, данное Вяч. Ивановым: «Тонкий хлад души», в котором видит сходство с учением Паламы. И следом дает определение исихазма: «Добиться сердечной теплоты путем сведения ума в сердце... Здесь Иисусова молитва повторяется бесконечно, тысячи раз. Сначала вслух, потом замирают слова. Потом молитвенники тонут в этом океане божественного света, ничего не видят и не слышат. Как и заповедано, “непрестанно молитесь, о всем благодарите, сия бо есть воля Божия”» (цит. по: Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 162).

работе. Обратимся к контексту вынесенных в подзаголовок строк второй главы из Послания к Филиппийцам св. апостола Павла:

6. Он (Иисус Христос. — *И. Е.*), будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу;

7. но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду стал как человек;

8. смирил Себя, быв послушником даже до смерти, и смерти крестной¹.

Смысл этих строк привлекает внимание исследователей достаточно давно, о чем свидетельствует хотя бы количество имен богословов, ученых, к работам которых обращается в своем этюде отец Павел².

¹ Мною приведен полный текст в переводе на русский церковный язык начала XX в., который в данном этюде, надо заметить, вовсе не интересует отца Павла, поскольку свободное владение языками позволяло ему работать с первоисточниками.

² Следует заметить, что приведенный отцом Павлом список далеко не полон. Так, например, он опускает размышления А. С. Хомякова, посвященные проблеме перевода все тех же строк из «Послания...» св. Павла (см.: *Хомяков А. С. <Заметка на текст послания Апостола Павла к Филиппийцам> // Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 328–329*), хотя, скорее всего, они ему были известны, поскольку уже в следующем (1916) году Флоренский напишет о Хомякове довольно обширный очерк, где даст известному мыслителю не слишком лестную характеристику, обвинив его, в частности, в протестантизме (см.: *Флоренский П. А., свящ. Около Хомякова // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 278–336, здесь с. 294*). Здесь не место отправляться на поиск причин подобного отношения отца Павла, позволю себе только заметить, что не последнюю роль могла сыграть «Заметка на текст послания Апостола Павла к Филиппийцам» (1860), написанная Хомяковым. В своих размышлениях Хомяков приводит известные ему переводы обозначенных строк из «Послания...» апостола Павла и отвергает их по нескольким причинам: «1. Вся мысль, по моему мнению, не согласна с духом апостола Павла. 2. При таком смысле едва ли бы не употребил апостол форму несовершенного прошедшего, вместо аориста, который тут употреблен. Аорист более соответствует русскому *счел*, чем *считал*. 3. Самое слово *напрагмос* указывает на какое-то действие или на проявление мысли, а не просто на мысль или мнение. Оно было бы у места, если бы было сказано: Христос проявил свое равенство с Богом и не счел этого хищением, но... и т. д.» (курсив автора. — *И. Е.*). В результате Хомяков предлагает свой перевод: «...не задумал своевольно Себе присвоить равенство с Богом, но и т. д.» (см.: *Хомяков. Указ. соч. С. 328–329*). Предложенный Хомяковым перевод явно противоречит варианту перевода, соответствие которого оригиналу обосновывает Флоренский. Хотя, с другой стороны, определенная убедительность в

Сам же он выдвигает следующие основания возможного перевода-постижения шестой строки из Послания: «...речение “ouk harragmon hegesatotoeinai Isa Theo” есть отрицательное выражение мысли, высказанной ранее: “en morphē Theou hupardzon”. “Быть” или “пребывать во образе Божиим” – это и значит не нуждаться в бого-равенстве через harragmos, – к каковому должны стремиться люди; или, еще, это равняется “быть Богом”. И, напротив, стремиться к бого-равенству через harragmos – это значит: “не быть во образе Божиим”, т. е. быть тварию»¹. Отсюда логично вытекает отрицание самой возможности хищения (harragmon) Христом того, *чем* он уже владеет и *что* он уже представляет: ипостась Бога. Потому в глаголе harpadzein отец Павел усматривает «мистическое переживание внезапного отрыва от области чувственного»², и здесь вновь становится понятным, *почему* в заголовочном тексте возникает имя Вяч. Иванова.

В 1914 г. в № 7 номере журнала «Труды и Дни» Вяч. Иванов публикует статью «О границах искусства», которая была написана им на основании сделанного в 1913 г. доклада на заседании Религиозно-философского общества в Москве и публичной лекции, прочитанной в начале 1914 г. в Петербурге³. Такого рода «растиражированность» собственных размышлений свидетельствует, что тема является для Вяч. Иванова чрезвычайно важной, что он видит в этой теме особый,

его рассуждениях содержится, например, в указании на действенный характер слова harragmos, о чем свидетельствуют однокоренные слова: harpage – похищение, грабеж, расхищение; harpadzo – хватать, похищать, грабить, насильно уводить, расхищать, восхищать на небо (см.: Краткий греческо-русский словарь Нового Завета. СПб., 1995. С. 24). Но Хомяков в этой действительности усматривает, прежде всего, отрицание присвоения Христом равенства с Богом, а Флоренский доказывает, что Христос, органично входя в ипостасность Бога, не может похитить того, что дано Ему изначально.

¹ Флоренский. «Не восхищение непщева» // Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 143–188, здесь с. 146.

² Там же. С. 161–162.

³ Следует заметить, что к 1913 г. отец Павел Флоренский и Вяч. Иванов уже были знакомы, о чем, в частности, свидетельствует их эпистолярный: Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским / Публ. игумена Андроника (А. С. Трубачева, Д. В. Иванова, А. Б. Шишкина) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. С. 98–120.

специальный смысл. Потому отправляет статью «О границах искусства» отцу Павлу Флоренскому¹.

Действительно, все раздумья поэта скрепляет мотив *нисхождения* и *восхождения* как указание на онтологические основания бытия и творчества². Свои размышления Иванов помещает *между* двумя собственными переводами: в начале статьи дается довольно обширный фрагмент (II–III) из «Новой жизни» Данте, а в конце – варианты текста «песни» укрощающего льва мальчика из «Новеллы» Гете. Композиционно заданное поэтом *между*-пребывание зримо воплощает самую суть статьи, раздвигает ее временные рамки, подобно Данте, вписывает автора в культурную парадигму:

Когда я приобщен был к их собору
И стал шестым среди столького ума.

Пер. М. Л. Лозинского

Причем, замечу, «шестым» в данном контексте, конечно, следует прочитывать в значении «равным столькому уму». Именно *между*-пребывание позволяет Иванову придать своим наблюдениям и выводам универсальный характер. Этот универсализм раскрывается

¹ Флоренский в ответном на присланную книгу письме, указывая на универсальный характер самого таланта Вяч. Иванова, сетует: «И как досадно читать статьи вроде “О границах искусства”, где глубокое знание творчества комкается. В. И. (Вячеслав Иванов. – *И. Е.*) многократно подходит к одним и тем же вопросам в разных своих статьях и статейках и, как ленивый и лукавый раб, ограничивается каждый раз заметками из записных книжек... Почему бы В. И. не написать книги о творчестве, – так сказать, феноменологии творчества? Это был бы памятник, достойный его... Кроме В. И., такой книги никто написать не может: это наиболее надежное доказательство, что написать ее он *должен* (курсив Флоренского. – *И. Е.*)» (Переписка Вяч. Иванова со священником Павлом Флоренским. С. 100–101). Императивный характер финальной фразы явно указывает на глубокое приятие Флоренским тех положений, которые высказывает в своей работе Иванов.

² По М. Н. Каткову, еще «древние физиологи разумели стихии... как лестницу, по ступеням которой нисходит сущность, назначенная лечь в основу космоса. Этот процесс нисхождения, деградации, у Гераклита прямо характеризуется как *kato hodos*, ход вниз, нисхождение, которому соответствует путь вверх, *ano hodos*, или обратное восхождение» (*Катков М. Н. Очерки древнейшего периода греческой философии.* М., 1855. С. 78). Этот процесс восхождения/нисхождения Прокл напрямую свяжет с одаренностью, т. е. творческими способностями человека (см.: *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона /* изд. подгот. Л. Ю. Лукомским. СПб., 2006. С. 317).

постепенно, но имплицитно уже присутствует в переводах. Так, в приведенном сонете второй катрен начинается со слов «Уж треть пути прошла небесным кругом». Своеобразным комментарием мог бы стать «Рай» из «Божественной Комедии» Данте, главной героиней которого, как и в «Новой жизни», является Беатриче. В таком случае «треть пути» следует соотнести с Третьим небом:

Тот, кто приводит в счастье и вращенье
Мир, где ты всходишь, в недрах этих тел
Преображает в силу провиденье.

Пер. М. Л. Лозинского

Обратим внимание на слова «всходишь» и «преображает», которые в равной степени развернуты как в сторону понимания сути бытия, так и творческого процесса. Следовательно, пройти «треть пути» означает «экстаз одного из высочайших подъемов его (Данте. — *И. Е.*) духа в такую область сверхчувственного сознания, откуда человек не возвращается, не обогащенный плодами этого подъема, который отмечает собой его остальную жизнь как неизгладимое и решительное событие...» В авторском написании эти слова заключены в форму вопроса, но вопроса скорее риторического, нежели вопрошающего на самом деле. Потому и следующий за этим вопрос может быть определен как утверждение, которому придана форма вопроса: «И не видно ли с отчетливостью, как этот *восторг* (курсив мой. — *И. Е.*), так могущественно *восхитивший* (курсив мой. — *И. Е.*) его над землей, потом как бы выпускает его из своих орлиных когтей и, бережно возвращая низводимому по ступеням *нисхождения* (курсив мой. — *И. Е.*) повседневную оболочку его земной душевности, отдает его целым родному дому?»¹. Выделенные мной слова составляют самую сердцевину размышлений Вяч. Иванова о художественном творчестве, включающем два процесса — ВОСХОЖДЕНИЕ и НИСХОЖДЕНИЕ, где первое составляют «зачатие художественного произведения; дионисийское волнение; дионисийская эпифания — интуитивное созерцание или постижение; катарсис, зачатие», а второе представляется как «рождение художественного произведения; дионисийское волнение; аполлинийское сновидение — зеркальное отражение интуитивного момента памяти; дионисийское волнение; художественное воплощение — согласие Мировой Души

¹ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 200.

на приятие интуитивной истины, опосредованной творчеством художника (синтез начал аполлинийского и дионисийского)»¹. Отсюда рождается основной постулат всякого подлинно творческого акта: «...художник нисходит для того, чтобы показать нам тропу восхождения». И в качестве безупречности этого постулата Иванов приводит заключительные строки из собственного стихотворения «Поэты духа» («Прозрачность», 1907):

Не мни: мы, в небе тая,
С землей разлучены.
Ведет тропа святая
В заоблачные сны².

«Тропа святая», по Вяч. Иванову, напрямую связана с экстазом, позволяющим креативному сознанию выйти за пределы собственно «я» и мистически прозреть внутренний смысл предметного мира, а способом запечатления открывшихся экстатических видений становится символизм, который «основан на принципе возрастающего духовного познания вещей и на общем преодолении личного начала не в художнике только, как таковом, и не в моменты только художественного творчества, но в самой личности художника и во всей его жизни – началом сверхличным, вселенским»³. Вот, собственно, в этом сверхличном и вселенском начале, включающем восхождение и нисхождение, Вяч. Иванов оказывается близок отцу Павлу Флоренскому. Неслучайно Иванов отправляет статью «О границах искусства» Флоренскому.

¹ *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 202.

² Там же. С. 203. Для уточнения того, как понимал Иванов смысл художественного творчества, пожалуй, следует привести этот поэтический текст полностью: «Снега, зарей одеты / В пустынях высоты, / Мы – Вечности обеты / В лазури Красоты. / Мы – всплески рдяной пены / Над бледностью морей. / Покинь земные плены, / Воссядь среди царей! / Не мни: мы, в небе тая, / С землей разлучены: – / Ведет тропа святая / В заоблачные сны». По Иванову, художник незримыми нитями связан с «пустынями высоты», которые для него и не пустыни вовсе, а пространство, где царит абсолютная истина. Онтологическая связь Поэта и Неба запечатлена в форме «мы» и содержательно уточнена: «Вечности обеты / В лазури Красоты». Этот процесс восхождения / нисхождения Прокл напрямую свяжет с одаренностью, т. е. творческими способностями человека.

³ Там же. С. 208.

Здесь следует подробнее остановиться на самом посвящении Вяч. Иванову, которое входит в заголовочный текст статьи отца Павла. Как пишет игумен Андроник, «на подаренном Вяч. Иванову экземпляре Флоренский написал также двустрочный гекзаметр (на самом деле пентаметр, на что отец Павел с горечью указывает в собственных пояснениях к посвящению. — *И. Е.*) на древнегреческом языке (экземпляр этот, видимо, утерян); его текст он занес также в тетрадь со своими стихотворениями, добавив перевод и объяснение греческих выражений:

Вячеславу Ивановичу Иванову на поднесенном ему экземпляре
“Не восхищение непщева” (1915. IX. 25).

<...>

Кузнечнику сладкоголосому кузнечик аканфовый —
радоваться. Сожги мои терния — звонко тебя воспою»¹.

Почему отец Павел избирает образ кузнечика, когда обращается непосредственно к поэту, как бы расшифровывая общедоступное посвящение? Ответ частично обнаруживается в письме Иванова: «Сладостны мне, лестны и любезны эти знаки связующей нас, как я уповаю, *филии* (курсив Вяч. Иванова. — *И. Е.*)»². Эти строки поясняют определение «сладкоголосый» — сам отец Павел объясняет, что значит «аканфовый» — прибрежный, береговой, видимо, имея в виду свое пристрастие к «пограничным» ситуациям, что ярко проявляется, например, в его антроподицее, где центральное место занимает учение об усийном (титаническом) и ипостасном (аполлинийском) началах в человеке. Как тезис и антитезис эти начала составляют «двигательный» (энергийный) смысл жизнедеятельности человека³. Но «аканфовый» есть еще и скрытое указание на тростник как один из символов в поэзии Вяч. Иванова:

¹ Переписка Вяч. Иванова со священником Павлом Флоренским. С. 107. Здесь же (С. 107–112) см. подробный комментарий игумена Андроника, касающийся как статьи Флоренского, так и содержания письма Вяч. Иванова в ответ на эту статью.

² Там же. С. 108.

³ Подробно об антроподицее отца Павла см.: *Андроник (Трубачев), иеромон.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 57–176.

Как тростнику непонятному,
Внемли речам:
Путь – по теченью обратному
К родным ключам...

(«Покой»)

Как замечает С. С. Аверинцев, «в плане метафизическом “исток” – это *realioga*: платоновская “идея”, аристотелевская “энтелехия”, постепенной реализацией которой ощущает себя поэзия Вячеслава Иванова»¹. Возврат к «истоку» – от кузнечика аканфового к кузнечнику сладкоголосому – есть проявление *филии* («звонко тебя воспою») как основания духовного содружества Иванова и Флоренского, как воплощенный образ *a realibus ad realioga*, в пространстве которого только и возможно *сжечь тернии*, т. е. избавиться *от грехов*. В этом контексте *что* может быть более *реальным*, нежели кузнечик при всей кажущейся эфемерности его бытия. Никем не видимый кузнечик поет-стрекочет, и его голос кажется голосом самой природы, всего Космоса. Именно так, сверхчувственно, звучали голоса отца Павла Флоренского и Вяч. Иванова². Потому для всех в заголовочном тексте осталось только «Вячеславу Ивановичу Иванову с дружеским приветом», а на экземпляре, подаренном Флоренским Иванову, появляется символ кузнечика, окутанный древнегреческим письмом: тайна тайн, доступная только посвященным.

Наконец, в немалой степени именно под впечатлением прочтения статьи Вячеслава Иванова «О границах искусства» в заголовочном тексте философского этюда отца Павла появляется подзаголовок «К суждению о мистике»³. Иванов словно провоцирует Флоренского.

¹ Аверинцев С. С. Системность символов в поэзии Вяч. Иванова // Аверинцев С. С. Поэты. М., 1996. С. 175.

² Об особом восприятии кузнечика в культуре Серебряного века свидетельствуют и хрестоматийно известные строки Велимира Хлебникова: «Крылышка золотописьмом / Тончайших жил, / Кузнечик в кузов пуза уложил / Прибрежных много трав и вер. / “Пинь, пинь, пинь!” – тарарахнул зинзивер. / О, лебедиво! / О, озари!» (1908–1909). Кузнечик как демиург, владеющий тайнами прибрежных трав и вер, явно не чужд «кузнечнику» Флоренского.

³ Хотя именно мистический аспект в рассуждениях Флоренского вызвал резкое несогласие Иванова: «...обстоятельность изложения судеб термина в позднейшей мистической литературе кажется мне преувеличенной до не-

Основной вывод отца Павла сводится к тому, что в разных (античных, христианских, мифологических) текстах глагол «*harpadzein*» и его производные всегда были мистически окрашены: «Употребляемое мистически, слово “*harpagmos*”, как и наше “восхищение”, непременно должно содержать в себе недифференцированность предмета познания и субъекта познания, предмета восхищения и лица восхищающегося. Следовательно, узел экзегетических трудностей и контроверз разрубается, и исследование слова “*harpagmos*”, в его вне-мистическом дифференцированном виде, — этот, по собственному признанию экзегетов, “крест” их, — перекалывается на рамена филологов: в этом исследовании занимающее нас место из “Послания к Филиппийцам” не нуждается»¹.

Однако столь однозначного вывода не приемлет Вяч. Иванов, о чем и сообщает отцу Павлу в письме, упрекая его в отклонении «от нормы филологического трезвения»: «По-видимому, *harpagmos* — всегда “восхищение с телом”, восхищение полного человеческого состава и притом, во всех языческих *testimonia* (свидетельствах) — безвозвратное, — тогда как *ekstasis*, — временное выхождение из себя, отделение от тела. Вы же пытаетесь конструировать *harpagmos*, как вид экстаза, качественно специфической, но открытой человеку в его внутреннем опыте, — и, мне кажется, этой цели не достигаете»².

Возможно, поэт и прав в своих возражениях, но, думается, и отец Павел предполагал, что с ним могут не согласиться, не принять найденного им оттенка в значении слова *harpagmos*, хотя и прослеженного в историко-этимологическом, философском, мистическом, богословском, мифологическом и даже этническом аспектах. С точки зрения Флоренского, существуют «мистические представления, опасность применения которых к Господу Иисусу Христу предотвращает апостол Павел словами: “не восхищение непщева еже быти равен Богу”. Ни в каком смысле, хотя бы в самом утонченном, понятие в о с х и щ е н и я не может быть приложимо к Господу. Иисус Христос — Лицо совсем иного порядка, чем кто бы то ни был и как бы то ни было становя-

оправданности» (см.: Переписка Вяч. Иванова со священником Павлом Флоренским. С. 110).

¹ Флоренский. «Не восхищение...» С. 186.

² Переписка Вяч. Иванова со священником Павлом Флоренским. С. 111.

щийся бого-равным чрез восхищение: Он – Сущий Бог»¹. Отец Павел убежден в Божественной сущности Христа, в каком бы обличье Он ни появлялся в мире, потому Ему *незачем похищать* то, что Ему изначально *со-природно*. Всякий другой *вынужден похищать*, совершая внутреннее восхождение к горнему миру, в то же время осознавая свое *не-совпадение* с Богом. Потому художественное произведение – всегда нисхождение. И здесь Флоренский совпадает с Ивановым, что вполне объясняет, почему Флоренский хотел составить комментарий к его мелопее «Человек». В письме к жене Вере 15 сентября 1915 г. Иванов сообщал: «Принес он (Флоренский. – *И. Е.*) свою новую брошюру, *посвященную мне* (курсив Иванова. – *И. Е.*). Очень интересная филологическая о значении *hagragmos* как мистического экстаза. Он обещал мне написать комментарий к моему “Человеку” в форме письма ко мне – для печати»².

Онтологизм размышлений отца Павла Флоренского в работе «Не восхищение непщева» располагается как раз в дифференциации того, что природно присуще Богу, а потому с Ним совпадает, и того, что способно экстатически достигать Бога, но никогда не может с Ним совпасть. В первом случае речь идет об ипостасности Бога, во втором – о творчестве, отмеченном поиском целостного образа мира. Это, в первую очередь, творчество символистское, которое изначально предполагает наличие в предметном мире скрытых сущностей, бытийствующих помимо человеческого сознания, но могущих быть промысленными³.

Ключевые слова: свящ. П. А. Флоренский, Вяч. Иванов, Послание св. апостола Павла к Филиппийцам, семантическое поле, теургия, творчество.

¹ Флоренский. «Не восхищение...» С. 182.

² Переписка Вяч. Иванова со священником Павлом Флоренским. С. 107.

³ В этом аспекте представляется значимым наблюдение прот. Н. Куломзина о грамматическом параллелизме выражений в интересующем нас фрагменте Послания: *morphē Theou* и *morphē doulou*, что является одним «из наиболее очевидных новозаветных обоснований догмата о двух природах в Сыне» (Куломзин Н., прот. Послания апостола Павла: Лекции по Новому Завету / Пер. с фр. А. А. Александровой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 81).

«Thought it not robbery» (Churchslavonic «Ne voskhitsheniem neptsheva» Philippians 2: 6) of priest P. Florensky: on the problem of the interpretation of Bible text

I. Edoshina

The article relates P. A. Florensky's interpretation of an extract from the Epistle to the Philippians of Paul the Apostle. The author of the article unravels both theological and semantic aspects of the work by Florensky. Florensky's understanding of cultural-philosophical ascend/descent is compared with the works of V. Ivanov, the article also views contextual implications, characteristic of the culture of the Silver Age in the theurgic essence of the artistic process.

Keywords: pr. P. A. Florensky, V. Ivanov, the Epistle to the Philippians of Paul the Apostle, semantic field, theurgy, artistic process.

Трансцендентальный идеал Канта и софиология Булгакова

Н. А. Ваганова (ПСТГУ)

В своем философском творчестве Булгаков неизменно пишет о Канте как о самом «асофийном» философе в мировой истории, довершающем путь новоевропейского рационализма. При этом парадоксальным образом Булгаков в «Философии хозяйства» пользуется кантовской терминологией, определяя Софию в качестве «трансцендентального субъекта хозяйства», а в «Свете Невечернем» ставит «кантовский вопрос»: *как возможна религия?* Автор считает, что учение о трансцендентальном идеале, а также открытие Кантом специфики возможности эстетических суждений позволило Булгакову в трудах 1920-х гг. теоретически и методологически более точно уяснить значение Софии, что позволило ему в дальнейшем переосмыслить ее метафизический статус.

О сложных отношениях русской религиозно-философской мысли к критической философии Канта написано достаточно значимых в исследовательском плане текстов¹ — известных слишком хорошо, чтобы утомлять читателя подробным изложением содержащихся в них констатаций и анализов. Слова Франка о том, что борьба с кантианством была постоянной темой русской философии² подтверждается множе-

¹ Кроме известной и уже давней статьи А. В. Ахутина (*Ахутин А. В.* София и чёрт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Вопросы философии. 1990. № 1) см., например: *Тутлис В. П.* И. Кант в России. Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); Общечеловеческое и национальное в философии: II международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.); Материалы выступлений / Под общ. ред. И. И. Ивановой. Бишкек, 2004. С. 8–18; а также относительно недавнюю монографию: *Круглов А. Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX века. М., 2009.

² Важное пояснение: как с разновидностью «субъективного идеализма» (см.: *Франк С. Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 156).

ством более или менее суровых приговоров кенигсбергскому соотечественнику (между прочим, почетному члену Санкт-Петербургской академии наук), вынесенных от ее имени славянофилами, Владимиром Соловьевым, Николаем Федоровым, о. Павлом Флоренским, о. Сергием Булгаковым.

В силу известности этих инвектив цитировать их я буду только исходя из внутренней логики проблемы, обозначенной в названии статьи. Разумеется, представление о кантовской критике как главным образом разгромной для метафизики и служащей утверждению атеизма было бы слишком некалвалифицированным даже для начального этапа восприятия его идей в России¹ — хотя и эти мотивы не раз звучали в духовно-академической школьной философии, ориентированной на догматическую метафизику направления Лейбница—Вольфа (этакую, как казалось, наиболее лояльную к православному вероучению² «слушанку»).

Светская мысль, пусть и такая, которую мы уже по традиции называем «религиозной», подходила к Канту с более сложно организованной внутренней диалектикой. В случае С. Н. Булгакова, как это можно судить по некоторым его текстам, это была борьба не столько с Кантом, сколько с «Кантом в себе». И мне представляется, что такое оригинальное явление русской мысли, как софиология, в части теоретического обоснования собственной возможности и необходи-

¹ Любопытно, между прочим, что Карамзин в «Письмах русского путешественника» отечественному читателю отрекомендовал Канта как «глубокомысленного, тонкого метафизика».

² Причем, как справедливо замечает современный исследователь, «наиболее глубокие знатоки Канта и его активные пропагандисты в философско-богословской и университетской среде одновременно были его наиболее глубокими критиками. Критический интерес к философии И. Канта в духовных академиях объяснялся просто: здесь пытались выяснить, может ли его учение быть полезным для православия или же оно вредно как рассадник западноевропейских философских ересей. Конечный итог был отрицательным. Так, выпускники Киевской духовной академии И. Гриневич и И. Михневич считали, что «Критика чистого разума», несомненно, содержит в себе мысли «весьма опасные для религии». Профессор академии Скворцов был более осторожен. Он полагал, что все лучшее во взглядах Канта принадлежит Евангелию, а все худшее соотносится с его философией. Архиепископ Феофилакт ставил вопрос много резче: «Цель кантовской философии, — утверждал он, — есть двоякая: ниспровержение христианства и замена его не деизмом, а совершенным безбожием»» (*Тутлис В. П. И. Кант в России. С. 13*).

мости было не в последнюю очередь инспирировано этой внутренней борьбой — по крайней мере в настойчивых попытках представить Софию в ипостасном понимании, как лица, субъекта — что и до сих пор вызывает неприятие или сомнение в ее нужности и обоснованности именно в указанном онтологическом статусе.

Собственно говоря, главное слабое место софиологии неизменно обнажается в том случае, когда Софию — неважно, сторонники или противники софиологии — пытаются представить как особую метафизическую сущность.

Между тем, когда во второй критике Кант говорит о потребности рассудка переходить к гипостазированию трансцендентальной идеи этического блага, вряд ли речь идет лишь о вскрытой и разоблаченной механике продуцирования метафизических фантомов.

Постулируя эту необходимость, Кант исходит из ряда положений «Критики чистого разума». Приведу некоторые из них. Прежде всего: «...понятие абсолютно необходимого существа есть чистое понятие разума, т. е. чистая идея, объективная реальность которой вовсе еще не доказана тем, что разум нуждается в ней; она содержит в себе лишь указание на известную, хотя и недостижимую, полноту и скорее служит для того, чтобы ограничивать рассудок, чем расширять его кругозор новыми предметами. Здесь представляется странным и нелепым то, что умозаключение от данного существования вообще к абсолютно необходимому существованию кажется неизбежным и правильным, и тем не менее все условия рассудка решительно препятствуют нам составить себе понятие о такой необходимости»¹.

А также: «...если мы посредством слова “безусловный” отвергаем все условия, в которых нуждается рассудок, чтобы рассматривать что-либо как необходимое, то для меня вовсе непонятно, мыслю ли я вслед за этим посредством понятия безусловно необходимого что-либо или, быть может, вовсе ничего не мыслю»².

Но! При этом — строго и всегда: «...безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей»³.

Подобные кантовские положения, согласные с его методом, просто-таки возмущали русскую мысль, породив множество яростных

¹ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 351—352.

² Там же. С. 352.

³ Там же.

антикантовских инвектив, о которых я упоминала вначале. Приведу одно рассуждение о Павла Флоренского: «Для меня отношение высвечивающего и просвечиваемого, вещи и кожи, никогда не было *внешним*. Никогда я не собирался созерцать это духовное единство *вне и независимо* от его явления. Кантовская разобшенность ноуменов и феноменов, даже и тогда, когда я еще не подозревал, что существует хотя бы один из перечисленных тут... терминов... — она отвергалась всегда всем моим существом»¹. И далее: «В силу чего явление может быть бесконечно значительнее себя самого, открывая перспективы на ряды явлений, само делаясь их типом и вместе возводя ум от явлений к первоявлению? В силу чего чувственное может становиться *схемой* сверх-чувственного? Проблема этого схематизма была *моей* проблемой, даже когда я не слышал имени Канта» (курсив автора. — *Н. В.*)². Свидетельство тем более важное, что оно носит характер автобиографического высказывания и даже завещания («Детям моим» — и приводится, кстати, в разделе «Символ»), что говорит о неприемлемости кантовского трансцендентального схематизма с точки зрения и от имени некоторых сверхценностей, пережитых как свое, «родное и все-ленское» одновременно, укореняющее в бытии достояние культуры и традиции — т. е. того самого, с чего Флоренский начинает «Столп и утверждение Истины», — «живого религиозного опыта как единственного законного способа познания догматов»³.

Отсюда постоянное стремление русской мысли достроить Канта Платоном, одновременно при стойком нежелании признать, что сам Кант предоставил для этого некоторые весьма продуктивные возможности.

Объявить ли все это ошибкой, незрелостью, недостаточной квалификацией либо конфессиональной ангажированностью русских мыслителей — как это не раз делалось и делается сейчас? Сам тон подобных оценок звучит с несомненными оттенками если не раздражения, то снисходительности, свидетельствуя о непонимании совсем иного рода... А между тем невозможно говорить о школьном уровне

¹ Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней // Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 154.

² Там же. С. 156.

³ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 4.

«недопонимания» Канта и уж тем более «злонамеренности» Флоренского и других. Как пронципательно замечает А. Л. Доброхотов, речь должна идти о некоей «принципиальной невосприимчивости к смыслу кантовских построений». Ее истинная подоплека – «крайне характерная для многих философов посткантовской эпохи тяга к объяснению философии внефилософскими (“высшими” или “низшими”) феноменами...»¹.

Если в этом смысле говорить собственно о софиологии, то среди возможных рационально-философских мотивов ее борьбы с Кантом можно, вероятно, назвать следующие.

Бытие Бога, как выясняет Кант в «Критике чистого разума», не может являться предметом гносеологии, однако последняя вплотную подходит к ней, указуя рассудку границу его притязаний – «дабы освободить место вере»... Это проблема этики (соответственно, ее позитивное решение предлагается в «Критике практического разума», в то время как в первой критике оно носит критическо-негативный или «апофатический»² характер), но ни в коем случае не эстетики – ни в смысле трансцендентальной эстетики как области чувственного познания «Критики чистого разума», ни эстетики как способности суждения художественного вкуса третьей критики, которая подобным же образом подводит к порогу области божественного как к телеологии эстетического, но отказывается отвечать – что там, за закрытой дверью сверхчувственного...

Вспомним, однако, что уже на заре возникновения философии Парменид, указывая путь к знанию сути вещей, призвал познающего пройти «туда, через ворота», за *грань* достигаемого мыслью. Там

¹ Доброхотов А. Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Доброхотов А. Л. Избранное. М., 2008. С. 243–244.

² «...в своем настойчивом стремлении вывести понятие Бога за пределы эмпирической сферы и свести его предикацию к неотъемлемым “категориям реальности” и “необходимости” Кант продолжает традицию апофатической теологии... В этом пункте Кант выступает как сознательный противник любых попыток девальвации божественного статуса <...> И поскольку онтологический и гносеологический статус этой сущности слишком высок для любой мыслимой иерархии, для любых попыток не только утверждать, но и отрицать эту сущность, Кант доводит свою апофатику до логического предела» (Малер А. М. Трансцендентальная теология Канта // Форум молодых кантоведов (По материалам Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта). М.: ИФ РАН, 2005. С. 96).

преступившему «каменный порог» благосклонная *богиня*, «десницей взявши десницу», открывает «убедительной Истины непогрешимое сердце»¹.

Рациональная же кантовская «апофатика» никак не устраивала софиологию, учение катафатическое по своей сути. В принципе трансцендентального схематизма она опасалась разсуществления мира – «пути к берклианству», по выражению С. Н. Булгакова.

Кантовские принципы не находили соответствий в первую очередь религиозному (мистическому в случае Соловьева) опыту платонизирующих мыслителей-софиологов. В качестве основного содержания их софиологических переживаний, воспринятых как сокрушительные, непреодолимые свидетельства реальности *иного* – божественного бытия, были именно эстетические, чувственно воспринимаемые *ка-сания*.

Теми же интенциями вдохновлялись и европейские философы, и поэты эпохи романтизма. Символические покровы, оболочки, завесы, ткани и т. д., отсылающие к покрывалу Саисской богини, скрывали истинную суть вещей. Этому имеющему древнюю историю образу² Шиллер посвятил стихотворение «Das verschleierte Bild zu Saïs» (буквально «завуалированный образ»), его использовал и Шеллинг в «Философии природы», говоря о последней как о «замаскированной богине»³, а в «Философии искусства» он продолжил свою мысль следующим образом: художник, дабы выявить сокровенную истину, «должен искать ее гораздо глубже, чем ее намерила сама природа и чем она обнаруживается всего лишь на поверхности образов. Художник должен снять покров с недр природы...»⁴.

Владимиру Соловьеву наконец-таки удалось *осязать* «нетленную порфиру под грубою корою вещества»...

Все эти настойчивые призывы к «снятию покровов» инспирированы были конечно же Иммануилом Кантом. Именно его, а не

¹ См.: *Парменид*. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 295.

² См. комментарий А. Ф. Лосева к «Тимею» Платона: *Платон*. Собрание соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 608.

³ См.: *Шеллинг*. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 72. Новалис, когда говорит: «Поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого» лишь повторяет Шеллинга.

⁴ *Шеллинг*. Философия искусства. М., 1999. С. 268.

«богов»¹ интеллектуальной волей суть вещей оказалась наглухо закрыта «грубой корой» феноменов.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что С. Н. Булгаков считал Канта самым *асофийным* философом в мировой истории. В его представлении он логически неизбежно завершал путь к отрицанию природы как сухого, по которому двигался новоевропейский рационализм («рассудочная философия»), начиная от Декарта: ведь с приходом этой философии «как будто мертвящий ветер пронесся над тварью, и поникли ее лики»². Недаром в своей знаменитой статье о творчестве Пабло Пикассо Булгаков говорит о связи Пикассо с Кантом — разлагающий мир аналитический художественный метод кубофутуризма актуализирует кантовскую аналитику в художественном творчестве, но его итогом является деформация и разрушение человека, «труп красоты»³.

Не занимаясь здесь софийной реабилитацией докантовской рациональной метафизики, рискну утверждать все же, что вряд ли стоит считать ее «софиологической пустыней»⁴ (то же самое, впрочем, от-

¹ Уместно напомнить здесь строки из стихотворения Ф. И. Тютчева «День и ночь»:

На мир таинственный духов,
Над этой бездной безымянной,
Покров наброшен златотканый
Высокой волею богов.

² Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 31.

³ См.: Булгаков С. Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С. Н. Тихие думы. С. 37.

⁴ Вот лишь один характерный пример булгаковских рассуждений на эту тему: «...чисто рассудочная, или, что то же, научная философия необходимо безжизненна, весь мир она опрыскивает мертвой водой. Поэтому же у живых существ нет и не может быть до конца последовательной рассудочной философии: ненавистный “психологизм” оказывается в ней неистребим, даже Спиноза из мертвой пустыни своего вечногo детерминизма спасается в amog Dei intellectualis, т. е. все-таки живое, ибо любовное, постижение мира, который оказывается поэтому *substantia sive natura sive Deus*. И Кант спасается из царства чистой рассудочности в практический, т. е. живой разум, ценою внутреннего дуализма спасая личность... Рассудочная ориентировка в жизни (идеал “чистого трансцендентализма”, с исключением всякого “психологизма”) мыслима только при полном упразднении живого человеческого существа в его конкретной целостности...» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 25–26).

носится и к сенсуалистски ориентированной европейской мысли). Такое суждение было бы несправедливо прежде всего по причине его оптимистического, оправдывающего жизнь пафоса. Несомненно, ее идеологической подоплекой была программа *созидания* человека и творения, а вовсе не разрушения того и другого. Это относится и к методу строительства мира через *организованную* мысль у Декарта, и к просвещенно-естественному упорядочиванию видимых природных форм как неких проекций разумной человеческой способности (Локк, Беркли, Юм), и к оправданию «лучшего из миров» в «Теодицее» Лейбница, которую он заканчивает следующим: «Но превосходнейшая часть вещей – град Божий – есть зрелище, блеск которого мы будем некогда допущены созерцать вблизи, просвещенные светом божественной славы. Ибо теперь мы можем приблизиться к нему лишь очами веры, т. е. твердою уверенностью в божественном совершенстве; и чем более мы постигаем, что в творении проявляется не только мудрость и могущество, но и благодать высшего разума, тем более мы воспламеняемся любовью к Богу и тем более возгораемся стремлением подражать каким-либо образом Божией благодати и справедливости»¹.

Блеск чувственно осязаемого сияющего Града достигнутого совершенства отсылает нас и к вдохновенному платоновскому описанию блистающего нездешними красками мира кристаллически-твердой занебесной красоты в диалоге «Федр», и к многим другим, намного более далеким коннотациям – например к известному рассказу о выборе веры из Повести временных лет: «...и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать»².

Привожу эту цитату единственно для того, чтобы подчеркнуть некую основополагающую интуицию, объединяющую столь далекие интеллектуальные миры: их общие акценции на чувственно-воспринимаемой красоте в описании божественного мира.

¹ *Лейбниц Готфрид Вильгельм*. Теодицея // Лейбниц Готфрид Вильгельм. Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 494.

² Повесть временных лет. Ч. 1. Текст. Перевод. М.; Л., 1950. С. 274.

Булгаков неизменно говорит о философии Канта как о антисофийном акосмизме¹. Кант, конечно, далек от софийной поэзии, но вот насколько он асофиен? Этот вопрос можно поставить двояко:

Имеются ли все же в софиологическом синтезе прямые интенции, выводящие к Канту?

Что софиология пыталась противопоставить кантовскому трансцендентализму, осознаваемому, видимо, в качестве наиболее сильного соперника?

Если говорить о первом аспекте, то по крайней мере один вполне «софийный» текст у Канта имеется. Это сочинение «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), где он излагает учение о мудрости природы в целенаправленной реализации ею «тайного плана» по отношению к человеку. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество»².

Усмотрение этого плана Кант называет законным, собственным (нефантастическим) хилиазмом философии. «Вопрос состоит лишь в том, открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы. Я отвечаю: немногое...»³, – говорит Кант и тем не менее считает, что «признавать устройство природы целесообразным в частях и бесцельным в целом»⁴ было бы неразумно. Между тем, пока «путеводная нить природы» целесообразно организует жизнь «пчел и бобров», образу действия людей на мировой арене больше соответствует характер глупости, злобы и легкомысленной страсти к разрушению. Поэтому, «поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную собственную цель, нужно попытаться от-

¹ «...превозмогающая сила Софии, как разум мира, неисчерпаемое его богатство и красота форм» открывается «не из дурной бесконечности кантовского опыта, но внутренним оком в целостности и единстве» (Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность (Sholia к Свету Невечернему) // Булгаков С. Н. Труды о Троичности / Сост., подгот. текста и примеч. А. Резниченко. М., 2001. С. 36).

² Кант Иммануил. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784 // Кант Иммануил. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 17–18.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 16.

крыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история...»¹.

Надеждой на возможное появление в будущем такой философии истории, которая и стала бы своего рода историософским «оправданием природы», Кант заканчивает это небольшое сочинение, ибо «что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, — история человеческого рода — должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в ином мире»².

Представленная здесь проблематика на русской почве (несомненно, при посредстве Гердера и особенно Шеллинга) нашла явное сочувствие и была воспринята и в теургическом проекте Владимира Соловьева, включающем в общее супранатуралистическое восхождение к высшему благу природный и исторический процессы, с уже близко осуществимым идеалом вселенской теократии, и в концепции просветляющего ософийения исторической эмпирии мира в творчестве: в хозяйстве, знании, культуре у Булгакова.

Что касается второй стороны вопроса, то именно в софиологии Булгакова возникает парадоксальная ситуация. Булгаков, с одной стороны, упорно настаивая на асофийности Канта, начиная от первого своего софиологического текста, «Философии хозяйства», как минимум постоянно пользуется кантовской терминологией, причем не случайно, а применительно к определениям главного своего объекта, самой Софии. В диспозициях текста он постоянно привязывает ее к платоническим ориентировкам, но определяет при этом в кантовской терминологии! Она «трансцендентальный субъект хозяйства», который тот же самый, что и «трансцендентальный субъект познания», и он же трансцендентальный субъект культуры, но только не как кантов-

¹ Кант Иммануил. Идея всеобщей истории... С. 8.

² Там же. С. 22.

ский методологический конструкт, а in concreto, как универсальную персону-деятеля, сущее Всечеловечество Владимира Соловьева.

То же продолжается и в «Свете Невечернем»: рассматривая миф как особую достоверность и самоочевидность откровения, Булгаков определяет его как «*синтетическое религиозное суждение a priori*»¹. В мифе, говорит он, «откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно», в нем «констатируется *встреча* мира имманентного, — человеческого сознания... и мира трансцендентного, божественного»².

«Свет Невечерний» и вообще открывается кантианским вопросом: «Как возможна религия?» Отметим, что наибольшую близость эта проблема имеет к содержанию *третьей* критики Канта, именно к анализу эстетического суждения, Булгаков далее неожиданно заявляет, что эстетическая теория Канта здесь вообще-то ни при чем. Речь идет лишь о правомерности постановки вопроса «*Как возможна религия?*» в трансцендентальном смысле, а такое право имеется, коль скоро оно действует в отношении науки, этики и эстетики.

Единственное условие требуемой здесь безусловности в постановке вопроса и ответа на него следующее: нужно *не иметь никакой предубежденности* — метафизической, спекулятивной, догматической или эмпирической... Вопрос, стало быть, возникает в непредубежденном сознании, в феноменологическом поле беспредпосылочного и оттого непреодолимого «опыта».

Религия, утверждает далее Булгаков, именно в этом смысле представляет собой настолько универсальный факт человеческой жизни, что его, прежде всего, невозможно отрицать. Что именно? Что невозможно отрицать? Именно *опыт*, тот самый *живой религиозный опыт* — мы помним, что декларацией его тотального значения для религиозного познания начинает «Столп и утверждение Истины» о. Павел Флоренский. По Булгакову, отсюда кантовская «четвертая критика», попытка которой была-таки предъявлена в «Религии в пределах только разума», оказалась неадекватна своему предмету...

Казалось бы, дальше Булгаков и должен был, в соответствии с заявленной претензией, построить бы такую критику, пользуясь все тем же

¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 57. Здесь и далее в цитатах авторский курсив специально не оговаривается.

² Там же. С. 57–58.

трансцендентальным методом? Вместо этого, вслед за утверждением религии как универсального опыта, он обращается к его феноменологии, причем в предельно личном рисунке...

Зовы и встречи «Света Невечернего» (с авторским пояснением в сноске: «Из истории одного обращения») этот беспредпосылочный, неожиданный (*и вдруг*) – и оттого воспринятый как непреодолимый – опыт вхождения в *конкретно-личное* совершенно *иного* – и оттого воспринимаемый как опыт религиозный. Он описывается в проекции трех планов *встреч*:

1. Первая встреча послана *Природой*: сознание привыкло видеть в ней «лишь мертвую пустыню под *покрывалом красоты* (курсив мой. – *Н. В.*)» – душа же не мирится с «природой без Бога»¹ (и здесь антиномия!). «Вечерело, ехали южной степью... вдали синели уже ближние кавказские горы... внимал я откровению природы.. И вдруг в этот час заволновалась, заравдовалась, задрожала душа: *а если есть...* не пустыня, не ложь, не маска, не смерть...»².

2. Вслед за этим переживанием («...брачный пир, первая встреча с Софией...»³ приходит «новая волна упоения миром»⁴ – и здесь лишь намеком, эдакое целомудренно-неразвернутое, но понятное – «розовское». *Личное счастье*: «...но о том, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы, вскоре снова узнал я в робком и тихом девичьем взоре, у иных берегов, под иными горами...»⁵

3. И наконец, главное – встреча с Сикстиной в Дрездене... «Ключи живой воды – в искусстве...»⁶. И здесь тихое *касание* («Сама Ты коснулась моего сердца...»⁷, беспредпосылочное вхождение *иного* («Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я знал, что ждет меня в галерее»⁸ – к тому же *марксиста!*) – и тем более *непреодолимый* характер его воздействия («Я не помнил себя, голова у

¹ Булгаков. Свет Невечерний. С. 13.

² Там же.

³ Там же. С. 14.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Булгаков С. Н. Две встречи (1898–1924) (Из записной книжки) // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 390.

⁷ Булгаков. Свет Невечерний. С. 14.

⁸ Там же.

меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел... то была *встреча*, новое знание, *чудо...*»¹.

Важно, что религиозный опыт опознается как таковой где угодно, но только не в собственных институциях религиозной жизни («... разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет...»²). Все это очень характерно для времени и места, и можно вспомнить, например, и то, что Евгений Трубецкой религиозное обращение пережил в Большом зале Московской консерватории при исполнении Девятой симфонии Бетховена³. Существенно здесь другое: с приобретенным опытом приход к религиозной жизни как таковой, вхождение-возвращение в Церковь — лишь логически завершающее внесение смутных интенций Присутствия Иного, *касаний* — в законную форму культа... Опыт, который Булгаков, по собственному позднему определению, «социал-идиотического шенка»⁴, глубоко поразил феноменально, как выступление божественного — «ниоткуда» сюда, как Присутствие, — императивно потребовал ответного вступления в область беспредпосылочного божественного.

Итак, в религиозном переживании *дано* — и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, причем не «вообще», а *in concreto*, именно для *этого* человека. Подводя теоретический итог этой части текста, Булгаков пишет: «Итак, в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в этом заключается единственный источник ее автономии»⁵. И далее: «Основное переживание религии, встреча с Богом обладает... такой победной силой, такой пламенной убедительностью, которая далеко позади оставляет всякую иную очевидность»⁶. Определяющий *эстетический* характер этих тезисов очевиден: Бога надо *узреть*, прежде чем *знать* чувство Бога, *переживание* Бога («под каким бы обликом

¹ Булгаков. Свет Невечерний. С. 14.

² Там же. С. 13.

³ По ходу дела эта интенция русской философии была очень востребована в личных религиозных обращениях советского периода, «к духовной жизни через культуру», но, похоже, иссыкает в настоящее время.

⁴ Булгаков. Две встречи. С. 390.

⁵ Булгаков. Свет Невечерний. С. 16.

⁶ Там же. С. 17.

оно ни совершалось...»), *чувствование* Бога дает «другой вкус, новое ощущение бытия»¹.

В таком качестве оно, это чувство, прежде всего софийно, а за ним должна быть и София...

Но как же быть с действительной беспредпосылочностью опыта Сикстины? Для образованного русского юноши, воспитанного провинциальной интеллигентной средой, получившего образование в русских гимназии и университете последней четверти XIX в., «внезапность» встречи с Сикстиной более чем сомнительна («не знал, что ждет меня в галерее» — да как можно было ничего не знать, после того, что сказали о ней Карамзин², Жуковский³, Пушкин, Достоевский...).

Указанная «беспредпосылочность» корнями своими уходит в толщу платонической традиции с ее «знанием как припоминанием» и чувственными *здесьними* вещами как несамодостаточными и несамодостаточными существованиями (в итоге такого опыта человеку открывается «антитеза... противоположность Бога и мира... появляется

¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 17.

² «Небесный огонь оживляет черты кисти его, когда он изображает божество», соединяя в образе Сикстинской мадонны «красоту, невинность, святость».

Карамзин сам беседовал с Кантом, о чем оставил выразительные страницы в «Письмах русского путешественника»: «Вчера же после обеда был я у славного Канта, глубокомысленного, тонкого метафизика...

Говорю о нравственном законе: назовем его совестью, чувством добра и зла... говоря о нашем определении, о жизни будущей и проч., предполагаем уже бытие Всевечного Творческого разума, все для чего-нибудь, и все благо творящего... Здесь разум погашает светильник свой, и мы во тьме остаемся; одна фантазия может носиться во тьме сей и творить несобытное» (Л., 1984. С. 20–21).

³ «Час, который провел я перед этой Мадонною, принадлежит к счастливым часам жизни... Вокруг меня все было тихо; сперва с некоторым усилием вошел в самого себя; потом ясно начал чувствовать, что душа распространяется; какое-то трогательное чувство величия в нее входило; неизобразимое было для нее изображено, и она была там, где только в лучшие минуты жизни быть может. Гений чистой красоты был с нею... Он лишь в чистые мгновенья Бытия слетает к нам, И приносит откровенья, Благодатные сердцам... эта картина родилась в минуту чуда: занавес раздёрнулся, и тайна неба открылась глазам человека... это не пустота и не туман, а какой-то тихий, неестественный свет, полный ангелами... Он писал не для глаз... но для души, которая, чем более ищет, тем более находит» (Жуковский В. А. Рафаэлева мадонна // Жуковский В. А. Полн. собр. соч. СПб., 1902. Т. 12. С. 10).

сознание неабсолютности и внебожественности... относительности и греховности своего бытия.... зарождается стремление освободиться от “мира”, преодолеть его в Боге»¹). Они только поводы для умственного поворота к сущему Бытию – Благу, Истине, Красоте самим по себе. Парадигма такого *припоминания* в карикатурном виде прописана у Толстого в рассказе про ученого крестьянского сына и грабли: «...учился наукам, а все мужицкие слова забыл; что такое грабли? Только он пошел по двору, наступил на грабли; они его ударили в лоб. Тогда он вспомнил, что такое грабли»².

Является ли декларируемая беспредпосылочность сознательной либо бессознательной мистификацией? В обоих случаях, надо признать, был бы факт печальный. Осознавая это, русская софиология в какой-то из важнейших своих интенций, конечно, не может не быть апологией. Это, прежде всего, апология пережитого, апология достоверности религиозного опыта которая в конечном итоге в мысли Соловьева, Флоренского, Булгакова делает софиологию антроподицей.

Легче всего объявить – а именно это делали, например, Флоровский и Мейендорф (т. е. представители так называемого неопатристического синтеза), – что де интуиции и опыт у «наших софиологов» были истинные, но они их неверно – и в богословском смысле даже скандально неверно – интерпретировали, изобретя ненужную «вечную женственность», «четвертую ипостась» и т. д.

Апогеем такого отношения можно считать слова о. Александра Шмемана о Булгакове: «Все-таки это “капризное” богословие, очень личное и в каком-то смысле “эмоциональное”. И потому – вряд ли “останется”. И это можно, мне кажется, распространить на всю “русскую религиозную мысль”... Вот возьму и навяжу православию “Софию”, покажу всем, во что они на самом деле верят. И вот никому не навязали... потому что это – *не нужно*». София не нужна, как не нужна и бердяевская «свобода», не нужно романтическое, субъективное «парчовое» богословие Флоренского, не говоря уж о Розанове...³

Это в лучшем случае, а в худшем: «соблазн демонизма» (Флоровский), которым Соловьев отравил русскую интеллигенцию.

¹ Булгаков. Свет Невечерний. С. 16.

² Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 10. М., 1982. С. 32.

³ Шмеман Александр, прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 527.

Прискорбно, в любом случае, упорное нежелание увидеть за «неприятным» историко-философским феноменом так называемой русской религиозной философии действительную философскую проблему, пусть и представленную — для богословия, наверное, — в невыносимо недисциплинированной форме... Вероятно, многие вздохнули бы с облегчением, если бы софиологию удалось, наконец, закрыть.

Но закрыть не получается, и вопросы по-прежнему остаются. Вопрос, обращенный к богословию, может быть поставлен, в частности, так. Если Булгаков (и уж тем более Владимир Соловьев) богословски неверно (даже недопустимо) интерпретировали действительно имевшиеся у них мистические переживания, то возможна ли их *верная* богословская интерпретация? Подчеркиваю, — не осуждение, а именно интерпретация, которая, учитывая значимость этого опыта, не редуцировала бы его к рецепциям различных вариантов гностицизма или к языческой «тоске по женскому божеству» либо еще к чему бы то ни было... Полагаю, что «неопатристика» на этот вопрос позитивно-содержательного ответа предъявить не смогла...

Вопросы к философии тоже имеются. И здесь, в частности, можно было бы подумать о том, что, возможно, софиологическая мысль не «неверно», а как раз недостаточно решительно и последовательно интерпретировала лежащий в ее основе опыт. Отсюда происходит неразрешенность некоторых проблем в традиции самой софиологии. Один из этих вопросов нужно вновь поставить так, как ставил его сам Булгаков: София — *что* это или *кто* это?¹

Я имею в виду именно те неопределенные в логических очертаниях, но совершенно неотменимые, властные интуиции или, говоря прямолинейнее, «контакты», «касания» софийности, которые, кстати сказать, в *историко-культурно-философском смысле* вполне локальны и определены. Опыт этих «касаний» имели (или, по крайней мере, продекларировали его) некоторые русские мыслители эпохи Серебряного века. Они, конечно, пытались, с одной стороны, опознать этот опыт в приближении к учениям и интенциям философии прошлого, главным образом в мистических ее изводах, а с другой — надеялись в той или иной степени удержать его в так сказать конфессиональных границах,

¹ См.: *Булгаков С. Н.* Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996.

в интерпретациях на языке православия (Булгаков здесь — самый яркий пример).

Эти опыты-касания опознаны ими как «свидания» (Соловьев), «зовы и встречи» (Булгаков), «предчувствия и предвестия» (Вяч. Иванов), причем, заметим, интенсивность этих контактов в конкретном выражении как будто все более размывается: Соловьев имел непосредственные мистические видения, и через сияние очей «подруги вечной» прозрел «нетленную порфиру под грубою корою вещества»... Булгаков мощно откликнулся софиефаниям в природе, хозяйстве, знании, искусстве, но мистиком, несомненно, он не был. У Вячеслава Иванова мы имеем своего рода «криптософиологию», усмотрение ее предвестия в «родимом хаосе», в универсуме дионисийства. Флоренский, с моей точки зрения, оперировал Софией как концептом, сугубо инструментально — и тут им была, надо признать, достигнута высокая эффективность интерпретаций, поскольку София у него и впрямь позволяла смыкать и размыкать «скорлуповатые» структуры барочной («парчовой», как сказал Шмеман) богословской риторики — выступая то в одеяниях традиции (пусть, возможно, больше вымышленной, чем реальной), то остро актуальной модерности, а также как определенная онтология и персона-индивид одновременно.

И вот такое историческое, казалось бы, ослабление или затухание конкретных феноменологических очертаний (можно было бы сказать, гештальтов) объекта софийного опыта идет параллельно с его все большей онтологизацией в попытках описания и объяснения. Отсюда убежденность Булгакова, что метафизика Соловьева есть лишь комментарий к его софийной поэзии, а поэзия сама суть положительный аспект его мистики. Недаром ведь Соловьев-поэт дает своего рода обет молчания: «...подруга вечная, тебя не назову я». Но Булгакова как сугубого катафатика (что не раз отмечалось) такое умолчание не устраивает, он требует, по собственному его выражению, «халкидонского “да”» творению, культуре и человеку, — ну и, как известно в качестве такого «да» он и предпринял грандиозное строительство своей поздней софиологии, в Малой и главным образом в Большой трилогиях (определив свою работу как «засыпание онтологических пропастей» и наведение софийных мостов).

Вопрос: *София — кто или что это?* вставал перед Булгаковым постоянно, и всю свою жизнь он пытался его разрешить, но окончательно ясного воззрения, похоже, не достиг. Отсюда, кстати, стандартные

упреки критиков в несостоятельности софиологии как учения и системы... Мне кажется, что сам о. Сергей Булгаков колебался во внутреннем определении Софии – и колебания эти, видимо, связаны с некой «виной» самой софиологии, ее недостаточной последовательности и решительности, о чем упомянуто выше.

Речь идет о том, что можно было бы назвать кантовской проблемой в софиологии, правда которой состоит в следующем: софиология действительно возникла как поиск решения проблемы метафизики после Канта. Но является ли софиология метафизикой, пусть и «пост-кантовской», – это большой вопрос.

Является ли София метафизической сущностью? Думаю, здесь скрывается мнимая проблематика, и возникает она всякий раз тогда, когда Софию, осознанно или неосознанно, действительно пытаются представить как метафизическую сущность – и в этом же смысле сразу же начинают ее критиковать как измышление *ad hoc*. Однако в схеме любой классической метафизики любая метафизическая сущность является своего рода примысливанием *ad hoc* – как случай, необходимый для всех прочих случаев. Таков Бог как необходимый Перводвигатель, без которого невозможно никакое случайное движение (Аристотель), или Бог как несотворенная субстанция, без которой невозможно единство двух сотворенных субстанций (Декарт) и так далее.

В этом смысле София действительно не нужна, потому что мировая машина худо-бедно работает и без нее (как, впрочем, она прекрасно работает и без Бога в качестве Перводвигателя, Необходимой Субстанции, Монады Монад, Формы Форм и т. д.). София не является особой метафизической сущностью не потому, что она «лишняя» (*четвертая* ипостась), а единственно потому, что если метафизические сущности есть, то и София для чего-нибудь да может пригодиться, а если нет никаких метафизических сущностей (в смысле докантовской метафизики), то нет места и для Софии, потому что вообще нет никакого такого «метафизического неба», где эти старые божества обитали.

На переломе свой творческой и личной судьбы, переходя к концепту Софии как ипостасности взамен ее понимания как ипостаси (*четвертой* ли, или *второй* и *третьей*, в данном случае неважно), Булгаков пытался уйти от понимания Софии как особой метафизической сущности. Здесь и коренилась главная проблема. Обладает ли София таким статусом, или она суть что-то иное? Как мы поняли, метафизической сущностью София быть не может не только «после Канта»,

но равно и «до Канта». Недостатка в них европейская философская традиция не испытывает, и прописать туда постфактум, в том числе путем всевозможных отождествлений, еще одну в общем не получилась...

Не может она также быть таковой и в традиции патристики. В ее мирах эта так называемая вечная женственность, *женственная ипостась* действительно раз и навсегда и во всех смыслах оказывается *лишней* — и никогда не сможет войти туда на равных.

Единственная традиция, где для такой сущности имелось место, — это и философски, и богословски во всех смыслах «подозрительная» неортодоксальная мистика.

И вот неожиданно она оказалась востребована, но вовсе не как мистика! Ведь даже Владимир Соловьев собственный мистический опыт фиксирует лишь в поэзии, но не в философии... Она оказалась созвучна каким-то глубочайшим запросам в то время еще достаточно молодой (даже юной) философской культурой, которую мы по традиции называем «русской религиозной философией»... И которая — от своего зарождения до исхода — всегда стремилась (или по крайней мере декларировала намерение) быть философией православной...

Этот парадокс все же закономерен именно как результат амбиций самого проекта: создать единственно истинную, согласную со святоотеческим наследием и преодолевшую недостатки «западного рационализма», сделавшую бы своим все подлинное от внешних и одарившую мир сокрытыми сокровищами собственного духа...

На очередном витке этого пути, пытаясь уйти от платонической софийной метафизики, но чувствуя при этом невозможность отказа от персонального, *не-безличного* понимания Софии, Булгаков и определил ее как «не ипостась, но ипостасность» — как *не-собственное*, но усвоенное (или дарованное) до осуществления в реальности, обретшее жизнь и плоть кантовское *als ob* — то, что Кант в «Критике способности суждения» назвал символической гипотипозой.

В разделе «О красоте как символе нравственности» третьей критики Кант пишет: «...все созерцания, которые подводятся под априорные понятия, суть или *схемы*, или *символы*; первые содержат прямые, а вторые — косвенные изображения понятия; схемы делают это путем демонстрации, а символы — посредством аналогии (для которой пользуются и эмпирическими созерцаниями), в которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету

чувственного созерцания, во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ»¹.

Эстетическое открытие Канта замечательно комментирует А. Л. Доброхотов: в «Критике способности суждения» Кант не открывает «новый тип бытия, как в предыдущих критиках... но появляется новый тип априори, принцип целесообразности. Этот принцип не позволяет субъекту сконструировать объективный мир, но тот субъективный мир, который возникает в результате применения принципа целесообразности, имеет важное значение для «настоящих» миров природы и свободы. Последние не имеют между собой ничего общего и нигде не пересекаются, если не считать человека. Но иллюзорный мир, построенный третьим априори, указывает им на возможность контакта. Кант рассматривает этот мир на примере двух его “измерений”... Это жизнь как система организмов и искусство вместе со стоящей за ним символической реальностью. В ней-то и раскрываются окончательно все импликации кантовской трактовки существования»². И далее: «Искусство – лишь “как бы” реальность, оно само не вносит ничего объективно нового, оно только меняет точку зрения на предмет. Предмет становится двузначным, он показывает и себя, и нечто другое... Высшим проявлением символической способности оказывается главная категория кантовской эстетики – прекрасное. Прекрасное есть символ доброго. Символична и вторая центральная категория “Критики” – возвышенное. Она символизирует то, что выступает в рамках искусства как трансцендентальный идеал»³.

Из кантовских положений следует, таким образом, парадоксальное на первый взгляд, но логически вытекающее из его учения следствие: не реализуемый ни в каком понятии (не поддающийся ограничению в понятийной абстракции) абсолют (идеал) именно потому и является таковым, что он в полноте обладает всеми своими предикатами, т. е. необходимо существует в сознании как регулятивный принцип. И если переход от понятия к бытию невозможен вследствие неполноты первого, то путь от полноты бытия к все более удаляющимся от него

¹ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2001. С. 277.

² Доброхотов А. Л. Телеология Канта как учение о культуре // Доброхотов А. Л. Избранное. М., 2008. С. 286.

³ Там же.

понятиям представляет собой закон, ибо только эмпирическая форма вещи мыслится априори. Тем самым благодаря Канту обосновывается всего-навсего реальность природы, истории, культуры и человечества (и, естественно, человека) *in concreto* и *in individuo* в полноте их совокупного бытия.

Это фундаментальное следствие кантовского трансцендентализма, в частности, позволило Булгакову — при утверждениях об асофийности Канта — в «Философии хозяйства» пользоваться его терминологией в определении реальной индивидуальности Софии как «человечества» и «трансцендентального субъекта хозяйства», а также ее реальности как «не ипостаси, но ипостасности» в «Ипостаси и ипостасности». Отсюда же и все эти «балансирующие» определения Софии в СН: она и есть и не есть, она сотворена, но не тварь, — она, строго говоря, граница или «касание».

Поэтому она вообще такая и есть символизация всего в конкретном: она *всему* свое и *всему иное*, и как *таковая* она есть:

а) мифологема — конечно, в шеллинговом смысле мифа, мифа как миротворчества, творения новых сущностей, не метафизических, но телеологических или трансцендентальных, сущностей *als ob*: как символов того, чего никогда не было, но что всегда есть, — не сущего, но должного быть. В этом смысле она условие культуротворчества в самых широких аспектах, или *софиургия*;

б) философема — как эффективный способ интерпретации неинтерпретируемого, или описание неопишемого через *другое*, и в этом смысле она суть условие знания, как принципиальная возможность выговаривания через иное того, что нельзя сказать напрямую — и в этом сохраняется ее апофатический аспект, — и что невозможно оставить в сфере умолчания, и потому она имеет катафатический чувственный характер акцентий-касаний;

в) теологема — как, во-первых, тема богословия культуры в одном из возможных его инвариаций, а во-вторых, и как некая феноменология, еще только требующая богословского осмысления и интерпретации, и как определенная онтология — как полнота или парусия, как замыкание границ *иного бытия*. А это неоспоримо актуальная, особенно для русской культуры, но и самая непроработанная тема, отчасти и потому, что богословский взгляд слишком долго отказывался видеть здесь не то что проблему и предмет, пусть и для критики, а только повод для отвержения.

Ключевые слова: прот. С. Булгаков, И. Кант, метафизика, трансцендентальный идеал, софиология, София.

Kant's transcendental ideal and Bulgakov's sophiology

N. A. Vaganova

In his philosophic works Bulgakov constantly write about Kant as the most «Sophialess» philosopher in the global history who was accomplishing the way of new European rationalism. Meanwhile Bulgakov paradoxically uses Kant's terminology in «Philosophy of Economy» defining Sophia as «transcendental subject of economy» and in «Unfading Light» puts «Kant's question»: *how could the religion be?* The author believes that the teaching about a transcendental ideal and also the fact that Kant discovered the specific nature of possibility to give aesthetic judgments let Bulgakov theoretically and methodologically more clearly understand the meaning of Sophia, and that in its turn allowed him later to reconsider its metaphysical status.

Keywords: archpr. S. Bulgakov, I. Kant, methaphisics, transcendental ideal, sophiology, Sophia.

Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского

*К. М. Антонов
(ПСТГУ)*

В статье философия религии, разрабатывавшаяся С. Н. Булгаковым на протяжении всей первой половины его творчества, прошедшая путь от эмпирического функционализма к постановке трансцендентальной проблемы религии, рассматривается как необходимая предпосылка его богословия. Автор ставит вопрос о причинах отсутствия развитой философии религии в трудах основного критика Булгакова — В. Н. Лосского и показывает, что причины его лежат в своеобразном положении, занимаемом Лосским в русском интеллектуальном контексте первой трети XX в. В связи с этим указывается на то, что ряд наиболее значимых тем и концептов богословия Лосского заимствуется им из этого контекста, в первую очередь — из работ Булгакова. Утверждается, что данные недостатки концепции Лосского во многом определили судьбу православного богословия после «спора о Софии».

Безусловно очевидным является факт наличия в работах прот. С. Булгакова разработанной и постоянно совершенствуемой концепции философии религии. Столь же очевидным является, мне кажется, и факт отсутствия таковой в работах представителей концепции неопатристического синтеза. Из сопоставления этих двух фактов возникает проблема, размышления над которой стали причиной появления нижеследующего текста.

Философия религии, разрабатывавшаяся Булгаковым на протяжении всей первой половины его творчества, не только хронологически, но и логически предшествует его богословию, адекватно понять это богословие, отрывая его от философского творчества автора, невозможно. Особенно ярко эта невозможность сказалась во время известного «спора о Софии», когда принятое митр. Сергием решение «не разбирать

систему Булгакова, чтобы не быть ею загипнотизированным»¹, сделало абсолютно невозможным адекватное восприятие идей русского богослова именно потому, что они представляют собой систематическое единство, определенное сформулированными именно на философском уровне целями и задачами, осмыслить и верно оценить которое можно, только анализируя систему в целом. Напротив, в работах В. Н. Лосского и прот. Г. Флоровского философия религии не просто отсутствует, скорее ее настолько невозможно себе представить, что возникает желание понять смысл этого отсутствия, его причины. Представляется, что реализовать это желание можно, именно осмыслив хотя бы задания и проблемы булгаковской мысли и посмотрев на богословие младших современников о. Сергия сквозь призму этих заданий и проблем.

Итак, если говорить совсем коротко, основная проблема философии религии Булгакова заключается, на мой взгляд, в необходимости продумать переход от эмпирического функционализма к постановке трансцендентальной проблемы религии, притом что одним из наиболее существенных движущих мотивов мысли Булгакова был изначально присущий ей пафос объективности, в сфере философии религии требовавший признания радикальной трансцендентности Божества по отношению к человеческому сознанию.

Если говорить о контексте, то наряду с о. П. Флоренским С. Н. Булгаков может быть назван главным представителем «неоправославного подхода» в философии религии начала XX в. Этот подход по ряду существенных признаков отличался как от подходов, разработывавшихся в духовных академиях, так и от тех, которые могут быть подведены под общую рубрику «нового религиозного сознания». От первых он отличается большей свободой и критичностью в отношении богословских предпосылок, от вторых — принятием всерьез церковного предания, от обоих — серьезным отношением к актуальному движению философской мысли, острым ощущением интеллектуальной и экзистенциальной необеспеченности религиозного сознания в современную эпоху. Восприняв от славянофилов задачу обращения к святоотеческому наследию и его актуализации, они отчетливо понимали проблематичность этой задачи, трудности, стоящие на пути ее реализации.

¹ Цит. по: *Лосский В. Н.* Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // *Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 7–79, здесь с. 18.

От рассмотрения частных проблем в начале XX в. эти мыслители во втором его десятилетии перешли к созданию обобщающих концепций, в которых проблеме религии принадлежит, бесспорно, центральное место. Таким образом, становление их философии религии необходимо рассматривать в единстве с их духовным становлением, учитывая, однако, существенную автономию теоретической мысли и, вероятно, ее обратное влияние на общее духовное развитие автора.

Этим общим движением определяется и тематический состав их философско-религиозной мысли. Что касается С. Н. Булгакова, то, с одной стороны, здесь следует назвать его безусловно оригинальную философскую теологию, важнейшими аспектами которой являются его концепция апофатического богословия и коррелятивное ей учение о Софии. Другую же сторону образуют не только общие рассуждения о сущности и роли религии, но и набросок программы эмпирических исследований в области социологии, психологии, истории религии, а также глубоко и основательно продуманные представления о соотношении науки о религии, философии религии, теологии и их общих мировоззренческих оснований, которые чрезвычайно актуальны для нашего времени, когда сам факт наличия этих оснований зачастую используется для скептической дисквалификации научной и философской рефлексии во имя слепого фундаменталистского фидеизма. Примыкающие сюда изыскания в области «религии человекобожества» дают богатый материал для популярной в настоящее время темы «квазирелигиозности».

Итак, необходимо прежде всего представить, хотя бы вкратце, становление проблематики философско-религиозной мысли Булгакова¹.

1

Начальную постановку проблемы религии мы обнаруживаем в первом сборнике статей Булгакова – «От марксизма к идеализму» (1903). Центральную, с точки зрения формулирования общего подхода, роль играет здесь статья «Основные проблемы теории прогресса». В ней «религия, метафизическое мышление и положительное знание» пред-

¹ Нижеследующее (до п. 2) представляет собой краткое резюме текста: Антонов К. М. «Потребность» и «опыт»: к философской постановке проблемы религии в творчестве С. Н. Булгакова // С. Н. Булгаков. М.: РОССПЭН, 2013 (Философия России первой половины XX в.) (в печати).

ставлены автором как функции, отвечающие «основным духовным потребностям человека», «всеобщим для всех людей и во все времена», составляющие «духовное начало в человеке в противоположность животному»¹. Метафизика, дополняя эмпирическую науку, отвечает потребности в цельном знании. Вместе с тем «то, что в метафизике мы познаем как высший смысл и высшее начало мира, то в религиозном обожании становится святыней сердца»². При этом существенной чертой религии, отличающей ее от других функций духовной жизни, является «активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим».

Этот функциональный подход позволяет Булгакову в заключительных статьях сборника и в более поздних работах аргументированно отстаивать позитивную социальную значимость религии. Именно она дает «абсолютную санкцию» правовому и социальному идеалу «естественного права», задает идеальную цель истории, придает оправдание ситуативным «классовым интересам», служащим осуществлению этой цели, позволяет давать оценку тем или иным принципам социальной и экономической политики. В то же время существенные для него указания на универсальность религиозной потребности и признание своеобразной достоверности «истин веры» остаются здесь без какого-либо значимого обоснования. Значимость религии предстает как своего рода эмпирически установленный социальный факт, и в то же время обнаружение проблем социальной мысли и практики, отсылающих к религии как возможному фундаменту своего решения, провоцирует перенесение на нее центра исследовательского внимания.

Эта новая степень углубленности в проблему религии достигается в двухтомнике «Два града» (1910). Проблема религии становится здесь не одной из рассматриваемых проблем, но основной, через призму которой рассматриваются все остальные обсуждаемые в книге вопросы общественной и культурной жизни, и прежде всего центральный «вопрос об истинной природе культурно-общественного идеала»³. Наиболее значимые моменты булгаковского подхода к религии на

¹ *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 113.

² Там же. С. 117.

³ *Булгаков С. Н.* От автора // Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 7.

данном этапе (1904–1910) мы найдем в авторском предисловии к сборнику. Булгаков определяет религию как «чувство своей связи с целым, с абсолютным и необходимости этой связи для возможности духовной жизни, духовного самосохранения»¹. Человек определяется при этом как «существо религиозное», в том смысле, что основополагающим фактом его бытия является свободное духовное самоопределение, возможность которого заложена в его сущностной структурной организации: соединении «его духовности и его свободы, с одной стороны, и его тварной ограниченности — с другой»². Наряду с последней существенным антропологическим фактом, определяющим религиозную жизнь человека, является «мощь стихии греха», проявляющаяся в отказе человека от его духовности и свободы, влекущая за собой явление «иррелигиозности», понимаемой Булгаковым как «духовное мещанство»³. Последнее, с его точки зрения, следует отличать от энтузиазма зла, «враждебной и сознательной противоположности религии»⁴. Указанная морфология непосредственно реализуется в истории в виде двух основных путей «религиозного самоопределения»: теизма и пантеизма⁵. Первый находит свое завершение в христианстве, второй — в религии человекобожия и антихристианстве⁶.

Данный подход, однако, явно страдает недостаточным теоретическим обоснованием. Предложенная в нем антропологическая структура, покоящаяся отчасти на метафизических, отчасти на эмпирических, отчасти на теологических основаниях, очевидно, нуждается во внутренней гармонизации и специальном продумывании, которое,

¹ Булгаков. От автора. С. 8.

² Там же.

³ Здесь можно предполагать отсылку к противопоставлению интеллигенции и мещанства у Иванова-Разумника, тем более что в дальнейшем Булгаков соответственно интерпретирует веховскую критику интеллигенции как имеющую в виду не интеллигенцию как таковую, а только ее извращенную форму — «интеллигентщину» (Булгаков. Указ. соч. С. 13).

⁴ Там же. С. 8.

⁵ Вероятно, отсылка к академическим трудам (*Кудрявцев-Платонов В. Д. Из чтений по философии религии. Т. 2; Боголюбов Н. Теизм и пантеизм. Н. Новгород, 1899.* и др.) и в то же время к иранству и кушитству Хомякова.

⁶ Булгаков. Указ. соч. С. 8. Впоследствии мы увидим, как теизм сближается у Булгакова с персонализмом, «чувством тварности» и идеей откровения, а пантеизм — с имперсоналистической мистикой, причем каждому из них соответствует свой вариант апофатического богословия.

разумеется, не могло быть дано в кратком предисловии. В этом отношении он остается открыт всей критике, развернутой в западном религиоведении в адрес концепции «*homo religiosus*»¹. Пытаясь обобщить эмпирический материал с помощью априорной схемы, не получившей и философского обоснования, он неизбежно должен был вызывать вопросы с точки зрения своей эффективности и универсальности. Разрешение этих проблем Булгаков искал в дальнейшем путем специальной и систематической разработки проблем философии религии.

Тем не менее в «Философии хозяйства» (1912), несмотря на то что в ней очевидно наличествует именно религиозное оправдание и осмысление хозяйства, культуры и вообще творчества человека на основе идеи Софии, впервые получающей здесь у Булгакова систематическое развитие, собственно философии религии мы не находим: религия мыслится им как нечто принципиально иное по отношению ко всем видам чисто человеческого творчества. Ее осмысление в рамках философии откровения тем самым оказывается за пределами философии хозяйства² и составляет главную тему следующего произведения Булгакова – его центральной философской работы, книги «Свет Невечерний».

Однако ряд наиболее существенных моментов этой философии религии уже был намечен Булгаковым раньше. Большое место в их разработке принадлежит серии статей 1910–1911 гг. «Современное арианство», в которой достижения и проблематика современной Булгакову науки о религии и библейской критики рассматриваются в контексте его идеи «религии человекобожества». Столкновение религиозно-исторической и мифологической школ оказывается моментом более общего духовного процесса, ведущего «от христианской религии троичного Бога, трансцендентного миру, но вольным Боговоплощением воссоединяющего его с Собой, к религии отлагающегося, самообожившегося мира, имманентного миру божества, пантеизма и человекобожия»³. Описание этого движения является необходимым

¹ См.: *Gregory D. Alles. Homo Religiosus // Encyclopedia of Religion. 2nd ed. 2005. V. VI. P. 4109–4111.*

² См.: *Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 172–173.*

³ *Булгаков С. Н. Современное арианство // Булгаков С. Н. Тихие думы. Этика, культура, софиология. СПб., 2008. С. 191.*

условием ответственной христианской философии религии, стремящейся к ясному и отчетливому определению своего места в современном мышлении и, соответственно, основных предпосылок актуального богословия. В заключительных строках Булгаков, опираясь на указанное противопоставление, как бы «от противного» прорабатывает присущий его мысли пафос объективности, без понимания которого невозможно, как представляется, адекватное восприятие его последующей мысли – и философской, и чисто богословской: «...человек имеет в себе все нужное для своего обожения, он есть человекобог в возможности. К этому приводит с необходимостью всякий иезуанизм... Но при таком настроении, которому чужда потребность искупления и чувство своей греховной удаленности от Бога, скоро делается ненужной роскошью вообще признание внемирного, трансцендентного Бога. Совершенно достаточно Бога во мне и в мире, религиозного переживания наличной данности, и не нужно никакой благодати, вмешивающейся в этот мир, в *мой* мир... Человекобожие тесно связывается с пантеизмом и религиозным имманентизмом и становится в сознательную или несознательную борьбу с христианством»¹. Намечаемый здесь разрыв с мыслью либеральной теологии, идея божественной трансцендентности и невозможности самоспасения, «чувство греховной удаленности от Бога» – общий фундамент, который сближает Булгакова с Бартом и традицией «диалектической теологии»², подготавливает его собственный переход в сферу богословской мысли, притом что понимание соотношения этих сфер и самой природы богословия у них кардинально различны.

Парадокс, присущий мысли Булгакова, от которого Барт пытался уйти через отрицание прав философии религии вообще и который сближает русского мыслителя с другим значительным немецким богословом – П. Тиллихом, состоит в том, что свой пафос объективности и трансцендентности он пытался реализовать в мышлении через трансцендентальную постановку проблемы религии, связанную с вы-

¹ Булгаков. Современное арианство. С. 192.

² Это парадоксальным образом оказалось незамеченным в единственной известной мне попытке сопоставления идей двух мыслителей, опирающейся исключительно на «позднего» Булгакова: *Галлахер Б.* «...Там свобода»: проблема Божественной свободы и необходимости любви у К. Барта и С. Булгакова // Русское богословие в европейском контексте. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / Ред. В. Порус. М., 2006. С. 40–81.

делением своеобразного религиозного а priori¹. В целом необходимо признать, что разработка этой проблематики во Введении к «Свету Невечернему» – один из наиболее продуманных в русской мысли проектов разработки философско-религиозной проблематики. Я ограничусь тем, что прослежу его основные шаги и укажу его наиболее существенные с точки зрения моей основной проблемы моменты.

Итак, за оправданием самой трансцендентальной постановки проблемы религии следует анализ религиозного переживания, который ведет Булгакова к довольно тривиальному на первый взгляд результату: «Религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом»². Следующие затем важные уточнения относительно специфики религиозного переживания мира не устраняют главного сомнения: не совершается ли здесь элементарная философская подмена: на трансцендентальный вопрос дается реалистический, или даже натуралистический, ответ? Подобный подход, как представляется, сильно упрощал бы булгаковскую мысль, между тем именно так рассматривают ее не только авторы, настроенные по отношению к мыслителю критически, но и апологеты его идей³. Однако, несмотря на то что «Свет Невечерний» принято

¹ О «трансцендентальной постановке проблемы религии» у Тиллиха см.: Уколов К. И. Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трельч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ Сер. 1. Вып. 3 (23). 2008. С. 45–55; сопоставление взглядов Тиллиха и Булгакова в контексте сопоставления немецкой и русской традиций в понимании религиозного априори: Уколов К. И. Проблема религиозного априори в западной и русской религиозной философии // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Вып. 1 (29) 2010. С. 25–42. Представляется, однако, что здесь явно преувеличивается роль метафоры (а отнюдь не понятия, как полагает автор) «сердца» в русской мысли вообще и у Булгакова в частности.

² Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 12.

³ Так, согласно И. И. Евлампиеву, «он подчеркивает онтологический аспект религии и определяет ее как опознание и переживание человеком своей связи с тем, что метафизически выше его» (Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Т. 2. СПб., 2000. С. 344–345); согласно В. В. Зеньковскому, «гносеология Булгакова (трансцендентальный реализм) определяла лишь формальную сторону его построений, не влияя на их содержание» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1990. Т. 2. Ч. 2. С. 206); по его мнению, в «Свете Невечернем» «удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под чары метафизики всеединства» (Там же. С. 225); у А. И. Резниченко: «Это дано, есть, ЕСИ вводится Булгаковым аксиоматически, без доказательств

рассматривать в терминах религиозной метафизики или апологетики¹, следует всерьез отнестись к заявлению Булгакова, что он, преодолевая «психологизм», предлагает «трансцендентальную характеристику» смысловой структуры религиозного сознания². Речь, очевидно, идет о специфической структуре религиозного опыта, полагающего свой предмет как трансцендентный, причем трансцендентный в абсолютном смысле, объект. Центральная роль в этой структуре действительно принадлежит понятию Бога как трансцендентного объекта, данного в имманентности опыта, однако понятие это берется мыслителем «в самом широком и неопределенном смысле, объемлющем различные религии, как *формальная* категория, применимая ко всевозможному содержанию» (курсив мой. — К. А.)³.

Точно так же, как *формальные* структуры или категории религиозного сознания, Булгаков рассматривает молитву, веру и откровение. Понимание содержательной конкретности веры ведет к понятиям догмата и мифа как форм религиозного сознания. Отсюда, в свою очередь, вытекает описание и систематизация рефлексивных структур этого сознания: богословия, философии, науки о религии.

Все эти содержательно весьма богатые описания оказываются как бы нанизаны на основную антиномическую структуру религиозного сознания: «Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но с другой — он открывается религиозному сознанию, его касается, становится его имманентным содержанием»⁴. Обратим еще раз внимание на то, что перед нами — трансцендентальная характеристика религиозного сознания, даваемая в рефлексии. Она описывает, как «работает» религиозное сознание в своей естественной установке. Тем самым мы получаем своего рода трансцендентальное оправдание религиозного объективизма — религия как автономная форма опыта должна полагать

и является основой его системы...» (*Резниченко А. И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 41* (электронная версия книги в pdf: <http://ridr.ru/files/books/o-smyslah-imjon-bulgakov-losev-florenskij-frank-et-dii-minores.pdf>).

¹ Несмотря на резкость, с которой Булгаков высказывался в адрес последней (см.: *Булгаков. Свет Невечерний. С. 78–79*).

² См.: Там же. С. 20.

³ Там же. С. 20–21.

⁴ Там же. С. 88.

объективность и трансцендентность своего Предмета, который дан ему именно как объективный и трансцендентный. Но это означает, что радикальный апофатизм относительно трансцендентного является не случайной, а абсолютно необходимой характеристикой булгаковской мысли, прежде всего его мысли богословской. Существенно, что, в отличие от многих своих критиков, Булгаков ясно сознавал, что последовательное проведение апофатического подхода ставит под вопрос саму возможность откровения и содержательной догматической определенности веры как таковую: мы оказываемся способны говорить лишь о том, чем трансцендентное, в силу своей абсолютной инаковости, *не является*, но ничего не можем сказать о том новом содержании, которое оно, открываясь, привносит в нашу «имманентную» жизнь. Идея Софии, которая предстает в «Свете Невечернем» как трансцендентальный субъект религии, — призвана у Булгакова решить эту проблему¹. Хорошо или плохо она это делает — вопрос второстепенный для данного рассмотрения. Важно, что Булгаков хорошо понимает, что бездна между трансцендентным и имманентным, перед которой нас ставит апофатическое богословие, не может быть просто перепрыгнута, она нуждается в осмыслении; трудности, связанные с прояснением условий возможности перехода от святоотеческого мышления к современности, от религии человекобожия к религии богочеловечества, от светской науки и философии к богословию, в самом богословии — от субъективного религиозного опыта к объективности догмата и от полной апофатичности Абсолютного к катафатической речи об открывающемся человеку Боге — нуждаются в преодолении.

2

Парадоксальным образом, какого бы то ни было осмысления этих трудностей мы не найдем у критиков Булгакова. Упрекая его за недостаток апофатизма, эти критики так удивительно легко переходят от пути отрицаний к пути утверждений, что эта легкость производит впечатление легкомыслия.

Почему это так?

¹ Наиболее на сегодняшний день подробный, качественный и свободный от предвзятых оценок анализ идеи Софии у Булгакова в ее становлении см. в работе: *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010.

Для ответа на это вопрос обратимся к анализу богословского творчества наиболее яркого противника идей Булгакова — В. Н. Лосского¹. Почему же Лосский не ощущает никакой нужды и потребности ни в осмыслении опасностей апофатической бездны, ни в философском продумывании религиозной проблемы вообще? Почему, например, он не видит необходимости в прояснении центрального для указанного перехода понятия «откровение», к тому времени давно утратившего свою однозначность? Каковы следствия этого «зияния» в его мышлении?

Отчасти ответ на этот вопрос заключается, как на это уже указывал Ю. А. Шичалин², во включенности В. Н. Лосского в русский и европей-

¹ До сих пор наиболее аналитичным и значимым исследованием творчества русского богослова может считаться книга Роуэна Уильямса, недавно переведенная на русский язык (см.: *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009). Систематическое исследование его идей в нашей стране только начинается. Фактически ему посвящены только две монографии: написанная на английском языке и довольно неряшливо переведенная на русский работа Евгения Зайцева (2007) и книга К. В. Преображенской (2008), в приложении к которой изданы удивительно по новому раскрывающие духовный облик мыслителя «Семь дней по дорогам Франции». В интересующем нас вопросе оба автора отмечают лишь сознательное стремление Лосского к отмежеванию от классической традиции русской мысли, которую оба сводят к некоторому набору довольно примитивных схем, отмечая ее зависимость от немецкой классики и имперсонализм, противопоставляя ей стремление Лосского «к более глубокой интеграции своей системы в историческое христианство и “церковную традицию” более позднего времени» и его персоналистические установки. «В каждом аспекте философского и богословского знания он стремился выйти за пределы видения, установившегося в традиции русской религиозной мысли». Оба автора, несмотря на различие позиций, склонны усматривать в этом стремлении лишь его позитивные аспекты. У Зайцева к этому добавляется и характерный для протестантских богословов критицизм в отношении Священного Предания и традиционного понимания Писания (см.: *Зайцев Е.* Учение В. Лосского о теозисе. М., 2007. С. 116; *Преображенская К. В.* Богословие и мистика в творчестве Вл. Лосского. СПб., 2008. С. 72). Гораздо более адекватное представление о логике развития русской мысли дает Р. Уильямс, отмечающий, что «видимое отрицание Лосским этой традиции не должно закрывать нам глаза на его реальную преемственность по отношению к ней», он, впрочем, также смотрит на мысль Булгакова и на это развитие в целом глазами Лосского и, соответственно, не ставит вопроса о негативных последствиях указанного отрицания для мысли последнего (см.: *Уильямс.* Указ. соч. С. 232).

² См.: *Шичалин Ю. А.* О понятии «личности» применительно к триединому Богу и богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. I (25) 2009. С. 69.

ский интеллектуальный контекст, который он, в том числе и благодаря своему рождению в одной из наиболее значимых в этом контексте семей, воспринимал как нечто естественное, прочное и не нуждающееся в новом обосновании. Однако, вступив в «спор о Софии», он поставил себя в очень своеобразное положение в этом контексте.

С одной стороны, право не просто говорить на религиозные темы, а мыслить и жить религиозно, добытое Булгаковым и его сверстниками в тяжелейшей внутренней и внешней борьбе, казалось ему чем-то само собой разумеющимся. С другой — его критичность по отношению к этому контексту должна была бы, кажется, заставить его задуматься о собственных путях обоснования этого права. Чтобы понять, почему этого не произошло, следует обратиться к хотя бы краткому рассмотрению некоторых из тех характерных для этого контекста тем, которые он с такой внутренней уверенностью в своем праве использует в своих работах.

Выше мы могли убедиться в том, что мысль Булгакова апофатична всерьез, по своему существу, по принципу, апофатична настолько, что задумывается об условиях возможности катафатики, которая с этой точки зрения представляется крайне проблематичной. Отсюда понятно, насколько пристрастны были обращенные Лосским (и митр. Сергием) Булгакову упреки в недостатке апофатизма¹. Мы видели, что Булгаков не случайно «свой курс догматики начинает всегда с непознаваемости Божией»²: эта непознаваемость является для него необходимой точкой отсчета религиозной мысли. По сравнению с этим серьезным апофатизмом, апофатика Лосского кажется легковесной игрой именно потому, что не задумывается над своим катафатическим продолжением. Но апофатизм Лосского в действительности заимствован у Булгакова вплоть до различения двух видов апофатики, которое у обоих авторов проводится на примере размежевания мысли Плотина и псевдо-Дионисия. Оба указывают на «явную близость» и «поразительное сходство» двух древних мыслителей³. Формула Лосского: «Экстаз Дионисия есть выход из бытия как такового, экстаз Плотина

¹ См.: *Лосский*. Спор о Софии. С. 21–22.

² Там же. С. 22.

³ См.: *Булгаков*. Свет Невечерний. С. 108; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 25.

есть скорее сведение бытия к абсолютной простоте»¹ — соответствует формуле Булгакова, согласно которой Дионисий «идет дальше и судит радикальней Плотина. ...Плотин, идя апофатическим путем, все еще оставляет понятие единого как определение абсолютного, между тем у Дионисия, в апофатическом аспекте, оно не есть ни единое, ни единство, но есть полное и окончательное НЕ-кто и НЕ-что»².

Различая два варианта апофатизма — «антиномический и эволюционно-диалектический»³, — Булгаков «подлинный смысл отрицательного богословия у большинства христианских его представителей» усматривает в «учении о премирности или трансцендентности Божества, о Божественной Тайне, приоткрываемой Откровением»⁴. С этим он связывает «интуицию тварности», как ощущение бездны между Творцом и творением⁵, антиномизм и «откровение личности в Божестве», понимаемое как «грань, за которую не может перейти естественное богопознание», ибо «личность познается только встречей, живым откровением о себе»⁶. Строго различая указанные два пути, Булгаков, однако, усматривает в конкретных концепциях множество вариантов, недоговоренностей, переплетений, аспектов и проблем. По сравнению с этим нюансированным рассмотрением формулировки Лосского смотрятся как упрощающее обобщение, заменяющее декларацией анализ и сравнение конкретных текстов: «Ибо вне Откровения для нас нет различения тварного и нетварного, нет сотворения ex nihilo, нет бездны, лежащей между Творцом и творением, которую надо нам преодолевать»⁷.

Лосский вплоть до терминологии следует не кому иному, как Булгакову, когда свой апофатизм обосновывает специфическим характером религиозного опыта: «...в имманентности откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению... Вот отчего мы не можем мыслить Бога в Нем Самом, в Его сущности, в Его сокровенной тайне»⁸.

¹ Лосский. Очерк... С. 26.

² Булгаков. Свет... С. 108.

³ Там же. С. 131.

⁴ Там же. С. 136.

⁵ См.: Там же. С. 131–132.

⁶ Там же. С. 135.

⁷ Лосский. Очерк... С. 27.

⁸ Лосский. Догматическое богословие // Лосский. Очерк... С. 204.

С апофатикой связан, как уже говорилось, антиномизм, и здесь вновь мы можем видеть, как мысль Лосского движется в контексте предшествующей русской мысли: «Поэтому догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают. Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию Бого-открывающейся реальности...»¹. Очевидно, что в основе такого понимания догмата лежит дискуссия об антиномизме, развернувшаяся в 1910-е гг. между Флоренским и Булгаковым, с одной стороны, и кн. Е. Н. Трубецким – с другой. Характерно, что Лосский фактически уходит от обсуждения ее центрального пункта, а именно: *представляются* ли только догматы антиномиями нашему рассудку на определенном, низком уровне его деятельности, исчезая в процессе «преображения ума», при переходе от дискурсивного к интуитивному разуму (Трубецкой), или они *в действительности* антиномичны (Флоренский, Булгаков)? Однако ближе всего точка зрения Лосского оказывается, пожалуй, к позиции включившегося в эту дискуссию много позднее С. Л. Франка, в том виде, в каком она была сформулирована последним в его наиболее значительной философской работе «Непостижимое», где принцип антиномистического монодуализма ведет человеческую мысль к своеобразному «витанию между и над противоположностями», над членами антиномии, которые с равной очевидностью предстоят ему и, как следствие, с необходимостью им и принимаются, и отвергаются в одно и то же время. В этом витании «живая и полноценная реальность» открывается человеку лишь «за границей всякой мысли»². Интересно, что, утверждая «преимущественную антиномичность» догмата о Троице, Лосский приближается к Флоренскому³, хотя, в отличие от последнего, строит свою экспликацию этого догмата не на идеях св. Афанасия Великого, а на идеях каппадокийцев. Еще более

¹ Лосский. Очерк... С. 35.

² Франк С. Л. Непостижимое. Опыт онтологического введения в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 314.

³ На которого в этом случае ссылается: Лосский. Очерк... С 52. См. о преемственности между Лосским и Флоренским в вопросах об антиномиях и личности: Уильямс. Указ. соч. С. 246.

интересно, однако, что наметившаяся было антиномия: «Наша мысль должна безостановочно двигаться, перебегать от Одного к Трем и снова возвращаться к Единству...»¹, оказывается снята в итоге не путем преобразования ума или полного отказа от рациональности как таковой, а путем незамысловатого (несмотря на все оговорки) терминологического различения «усии» и «ипостаси»².

Это различие имеет принципиальное значение для разработавшейся В. Н. Лосским концепции богословского персонализма, тесно связывающего теологию с антропологией. Западные источники персоналистического учения о Боге уже указывались Ю. А. Шичалиным³. К ним, без сомнения, тесно примыкает персоналистическая концепция Н. А. Бердяева, имеющая как западные, так и собственно русские корни: учение о вере как «сознании об отношении Божественной Личности к личности человеческой» разрабатывал в свое время еще И. В. Киреевский. Можно предполагать, что исток этих представлений восходит к имевшему место в 80-е гг. XVIII в., в немецкой мысли спору о философии Спинозы, в котором Ф. Г. Якоби защищал основанный на вере как непосредственном знании теистический персонализм против попыток создания метафизического спекулятивного учения о Боге, которые, с его точки зрения, неизбежно должны приводить к пантеизму, в свою очередь логически неизбежно оборачивающемуся атеизмом и фатализмом⁴. Представляется, однако, что некоторые высказывания Лосского указывают на иной источник его богословского персонализма: «И только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности»⁵. Наиболее ярко эта связь между триадологией и антропологией обнаруживается не у кого-нибудь, а

¹ Лосский. Очерк... С. 38.

² См.: Там же. С. 42.

³ См.: Шичалин. Указ. соч. С. 64–70. Идеиные связи между Бердяевым и Лосским подробно прослежены в: Уильямс. Указ. соч. С. 247–254. На зависимость персонализма Лосского от идей Бердяева и Бубера указывает также Зайцев (см. Зайцев. Указ. соч. С. 238–240).

⁴ См.: Чернов С. А., Шевченко И. В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 35–45, 251–275; Шичалин. Указ. соч. С. 69.

⁵ Лосский. Догматическое богословие... С. 215.

у третируемых нашим автором «софиологов» — о. П. Флоренского и о. С. Булгакова¹.

Намеченная в книге «Столп и утверждение Истины» Флоренским, эта связь подробно раскрывается Булгаковым в «Главах о Троичности» и в сокращенном виде — в речи «Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию»². «Откровенное учение о Святой Троице» «свидетельствует прежде всего о Боге личном, о Боге как Абсолютном Субъекте», и тем самым конституирует личностное самосознание человека, сотворенного по образу и подобию Божию³. «Личное общение, аналогичное общению Ипостасей Троицы»⁴, описывается здесь как логика становления человеческого самосознания, находящая в догмате о Троице полноту своего самораскрытия⁵. Эта полнота осуществляется в религии, которая «начинается там, где человеческое *я* встречается с *Я* Божественным как с *Ты*»⁶. Представленная в связи с этим определением экспозиция типов религиозного сознания: политеизм, гентеизм, монотеизм — очевидным образом является идейным истоком главы о «двух монотеизмах» из «Догматического богословия» Вл. Лосского.

Тем самым можно утверждать, что ключевая для богословия Лосского связка апофатизма, антиномизма, троичного догмата и персонализма имеет свой исток в непосредственно предшествующей ей русской мысли, в особенности в мышлении прот. С. Булгакова.

Сюда же можно добавить и несколько частных моментов. Так, например, критикуя отношение Булгакова к церковному преданию, Лосский исходит из противопоставления церковного понимания

¹ Как справедливо замечает Уильямс, подводя итог своему анализу идей Киреевского, Хомякова и Соловьева (вывод, справедливый для развития русской мысли в целом): «Концепция личности, разработанная Лосским, опирается на последовательное развитие в русской философии идеи личности» (см. Уильямс. Указ. соч. С. 231).

² Более подробно о раскрытии этой темы у Булгакова см.: Резниченко А. И. «Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова 20-х годов // Резниченко А. И. О смыслах имен. С. 200—225.

³ Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001 (сер.: Исследования по истории русской мысли. Вып. 6). С. 62—63.

⁴ Лосский. Догматическое богословие... С. 215.

⁵ См.: Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. 1926. № 5. С. 9—11.

⁶ Булгаков. Главы... С. 67.

Предания как «неиссякающего тока ведения тайны» «археологическому» отношению к нему как к совокупности «памятников церковной культуры», которое, согласно автору, «укрепилось у нас под влиянием католических и протестантских учебников»¹. Однако это противопоставление, очевидно, следует различению православного понимания церковности как «недоступной рассудку новой жизни, данной человеку» и «юридического» католического и «научного», «археологического» протестантского рационализма, намеченному в «Столпе...» Флоренского. Параллельно воспроизводится и характерная для русской мысли со времен славянофилов идея «западного пленения православного богословия»². Таким же общим местом русской религиозной мысли, начиная с И. Киреевского, была и сама идея «неопатристического синтеза».

Можно очень долго перечислять узловые моменты мысли Лосского, которыми он обязан предшествующей русской религиозной мысли, в том числе и мысли критикуемого им Булгакова³. Здесь не имеет смысла говорить о специальном влиянии, о сознательной рецепции (в наиболее систематичном своем труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» Лосский всего однажды ссылается на Флоренского и однажды на кн. Е. Н. Трубецкого) или тем более о плагиате⁴. Мне представляется, что речь должна идти именно о парафразах на уровне само собой разумеющихся постановок вопроса, тем, риторических фигур.

Характерным отличием позиции Лосского по отношению к этой традиции является, пожалуй, только подчеркнуто негативное отношение к философии. Где Булгаков и другие мыслители начала XX в. противопоставляют друг другу различные *религиозные* интуиции (например: теизм/пантеизм, трансцендентность/имманентизм, богочеловечество/человекобожество), каждая из которых получает в истории мысли свою философскую разработку, там у Лосского во всех случаях присутствует противопоставление *богословия* — находящейся на дру-

¹ Лосский. Спор о Софии. С. 19.

² Ср.: Там же. С. 19; Флоренский. Столп... С. 6–7.

³ Ср.: «...сходство между их пониманием фундаментальных богословских концепций поразительно» (Уильямс. Указ. соч. С. 44).

⁴ Следует согласиться с Р. Уильямсом, что вопрос о конкретной форме влияния того или иного русского мыслителя на Лосского не имеет большого значения (см., например: Уильямс. Указ. соч. С. 254, 261).

гом берегу и принципиально порочной по своим методам и подходам, ограниченной в своих возможностях, «человеческой, слишком человеческой» философии. В «Споре о Софии» именно от философии должна отрешиться осуществляющая апофатическое восхождение мысль «воспринимая Истину Откровения»¹. Там же Лосский предлагает Булгакову поучиться у св. Григория Паламы «истинному богословию, отрешенному от всякой человеческой философии»². Такое же отношение к философии мы найдем и в поздней статье «Вера и богословие»³. Вопрос об истоках такого отношения Лосского к философии явно выходит за рамки нашего рассмотрения – он требует глубокого биографического исследования⁴.

Однако сочетание этого отношения к философии и указанной выше огромной степени включенности мыслителя в религиозно-философский контекст дало весьма специфический результат: подвергнув жесткой критике идею Софии и связанное с нею обоснование условий возможности богословской речи, Лосский не ощутил необходимости предложить какое-либо иное, альтернативное обоснование. Больше того, сама идея необходимости такого обоснования ему оказывается чужда.

Таким образом, отказавшись от одной формы философского обоснования богословского синтеза, Лосский освободил себя от необходимости предложить какую-либо иную, в то время как никакой очевидности в вопросе о такой возможности он в действительности не имел. Не имел он и присущего, например упоминавшемуся выше К. Барту, острого осознания невозможности самого богословия, по-

¹ Лосский. Спор о Софии. С. 22.

² Там же. С. 23.

³ См. об этом: Антонов К. М. Проблема возможности религиозной философии у И. В. Киреевского и В. Н. Лосского // Материалы XI Ежегодной богословской конференции ПСТБИ. М., 2001. С. 115–138.

⁴ Интересно, что критика апофатизма Лосского у Зайцева опирается именно на представление о зависимости святоотеческой апофатики от греческой философии, и, соответственно, ее «несколько чуждый по отношению к библейскому откровению характер». Антифилософский аргумент Лосского здесь начинает работать против своего автора (см.: Зайцев Е. Указ. соч. С. 214).

рождавшего богословскую рефлексию, по мощи не уступающую никаким философским¹.

Представляется, что этот очень недостаточно продуманный отказ от философии имел для русской религиозной мысли второй половины XX в. печальные последствия: при очевидном оттоке интеллектуальной энергии из философской сферы в область богословия ни одной попытки масштабного богословского синтеза, способного ответить основным интеллектуальным и экзистенциальным запросам современного человека, реально перекинуть мост от святоотеческого мышления к современности, мы в нем после спора о Софии *не* находим.

Выводом из предшествующего рассмотрения может быть предположение о том, что если таковой синтез возможен, он не сможет избежать философского продумывания условий собственной возможности и невозможности, а значит, и апелляции к мышлению тех, кто уже пытался предложить опыт такого продумывания: русских религиозных мыслителей XX в.

Ключевые слова: прот. С. Булгаков, В. Н. Лосский, философия религии, богословие, софиология, неопатристический синтез, апофатика, антиномизм, откровение, религия, персонализм, личность.

Bulgakov's philosophy of religion and problematics of Lossky's conception of neopatristic synthesis.

K. Antonov

In this article the philosophy of religion, being worked out by Bulgakov throughout all the first half of his works and passed its way up from empirical functionalism to the statement of transcendental problem of religion, is considered as necessary precondition of his theology. The author raises a question about the reasons of the absence of developed philosophy of religion in the works of V. N. Lossky – the main critic of Bulgakov, and shows that its reasons are concluded in the unique Lossky's position in

¹ См.: *Барт К.* Слово Божие как задача богословия // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. М.: ПСТГУ, 2009. С. 186–213.

Russian intellectual context of the first third of XX century. Due to this fact it is pointed out that a number of the most important subjects and concepts of Lossky's theology are borrowed by him from this context, and primarily from Bulgakov's works. It is also stated that these particular shortcomings of Lossky's conception in many ways determined the destiny of Orthodox theology after «debate about Sophia».

Keywords: S. N. Bulgakov, V. N. Lossky, philosophy of religion, theology, sophiology, neoplatonics synthesis, apophatics, antinomism, revelation, religion, personality, personalism.

**«Я не знаю, насколько тверды
и самоотверженны миряне парижские...»:
пятнадцать писем другу
Письма прот. Г. Флоровского
к прот. С. Булгакову (1925–1943)**

*А. И. Резниченко
(РГГУ)*

Статья и публикация посвящены истории интеллектуального притяжения/отталкивания двух выдающихся представителей русской интеллектуальной культуры XX столетия – прот. Сергея Булгакова и прот. Георгия Флоровского. Эта история, как в зеркале, отразилась в их теоретическом творчестве (концептуальная оппозиция работ «Ипостась и ипостасность» и «Тварь и тварность») и в их эпистолярии. По интенсивности переписки письма Флоровского к Булгакову хронологически можно разделить на две большие группы: это письма Флоровского из Праги 1925–1926 гг. и переписка 1938–1943 гг. Наибольшей интеллектуальной полноты этот диалог достигает в 1925–1926 гг., оказав значительное влияние на последующую русскую философскую традицию.

История интеллектуального притяжения/отталкивания двух выдающихся представителей русской интеллектуальной культуры XX столетия – прот. Сергея Булгакова и прот. Георгия Флоровского, – как в зеркале, отразилась в их теоретическом творчестве и в их эпистолярии. Их переписка была двусторонней: так, корпус писем прот. С. Булгакова к прот. Г. Флоровскому (всего выявлено 17 за период с 1923 по 1938 г.), хранящийся в архиве Принстонского университета, был впервые введен в научный оборот Е. Евтуховой¹, а в развернутой статье,

¹ См.: *Evtuhov S. The correspondence of Bulgakov and Florovsky: chronicle of friendship // Wiener Slawistischer Almanach. Band 38. München, 1996.* Первое русское издание: *Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому*

предваряющей публикацию, обозначены как точки пересечения, так и линии водораздела между взглядами двух выдающихся мыслителей XX столетия.

Более десяти лет прошло со времени публикации этих писем в России, но вопросы, которые ставит Е. Евтухова, актуальны и поныне: «За дискуссией о Софии, — пишет исследовательница, — лежит взаимопроникновение двух мирозозерцаний, двух подходов к истории, философии и религии, чье взаимодействие было материалом, из которого сплеталась интеллектуальная история — комбинация влияния, поглощения, отторжения и преемственности. Остается непроясненным существо вопроса: если они не были врагами по проблеме Софии, кто были они? Что действительно служило связью между их интеллектуальными позициями: до какой степени Флоровский использовал или наследовал допущения Булгакова?»¹ Вопрос до сих пор остается открытым, и настоящая публикация является одним из возможных вариантов ответа на него.

Сопоставление корпуса писем прот. С. Н. Булгакова к Г. В. Флоровскому с корпусом ответных писем выявляет их скрытую асимметрию²: если первое выявленное письмо Булгакова Флоровскому датировано апрелем 1923 г. и связано с непростой для обоих мыслителей ситуацией — отношением Булгакова к евразийскому движению и Флоровского — к Братству св. Софии, то первое выявленное письмо Флоровского к Булгакову датировано уже декабрем 1925 г. К сожалению, полностью отсутствуют (опять-таки, либо не выявлены, либо не сохранились) ответные письма Булгакова к Флоровскому за период с 1939 по 1943 г. По интенсивности переписки письма Флоровского к

(1923–1938) // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001/2002 годы. М., 2002. С. 175–223. Далее ссылки на письма прот. С. Н. Булгакова к Г. В. Флоровскому будут приведены в тексте статьи и примечаний без специальных оговорок, с указанием страниц.

¹ *Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938). [Вступительная статья] // Исследования... С. 177–178.*

² Правда, по всей видимости, асимметрия эта вынужденная и связана с утратами текстов. Так, в письме 2 прот. С. Булгакова к Г. В. Флоровскому первый упоминает о неизвестном нам июльском письме 1924 г., либо утраченном, либо еще ждущем своего первооткрывателя: «Благодарю Вас за письмо Ваше 29. VII. и простите, что по обыкновению опаздываю ответом. В его настроении мне слышатся старые тона, не столько углубляемые, сколько повторяющиеся» (*Булгаков — Флоровскому. С. 197*).

Булгакову — ответные реплики в серьезном интеллектуальном двустороннем диалоге — хронологически можно разделить на две большие группы: это письма Флоровского из Праги 1925–1926 гг. и переписка 1938–1943 гг.¹ Наибольшей интеллектуальной полноты этот диалог достигает в 1925–1926 гг., в период обоюдного движения мыслителей «от тринитарности к христологии и наоборот — путь одинаково проходим, — кто к чему более преопределен»², и, наверное, именно поэтому некоторые из этих писем хотя бы как-то изучены; но и письма Флоровского Булгакову 1938–1943 гг. представляют немалый интерес. Хотя бы потому, что, по логике вещей, отношения между философами должны были и вовсе прерваться: 6 июля 1937 г. Флоровский, вместе с С. Четвериковым, подписывает «Особое мнение [по делу прот. С. Булгакова. 1937]», где отчетливо и недвусмысленно говорится:

«2. <...> в своих трудах о Булгаков не только излагает особое учение о Софии, Божественной Премудрости, но также пытается перестроить на основании своего учения всю систему православного богословия. Поступая так <...> он, несомненно, уклоняется от «обычного» толкования Церкви, учения Отцов и литургической традиции. <...> Правда, о. Булгаков старается установить или согласовать свое учение с доказательствами предания. Однако в его учении о Софии его ссылки на предание не кажутся удовлетворительными. <...> И в данном случае мы имеем дело не с отдельными Отцами, но с “consensus patrorum”, обладающим высокой степенью авторитетности в делах веры»³.

И если в письмах Флоровского Булгакову интеллектуальное напряжение возникает как раз вокруг «спора о Софии», тогда еще не переросшего в скандал, то письма 1938–1943 гг. — это скорее добро-

¹ Хотя письма Булгакова Флоровскому с 1929 по 1938 г. сохранились (см.: Булгаков — Флоровскому. С. 215–221).

² Булгаков — Флоровскому. С. 215.

³ Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001/2002 годы. С. 224–225. Обратный перевод с англ. и републикация А. Резниченко Хроника «спора о Софии», а также смысл онтологических расхождений между Булгаковым и Флоровским, выразившихся, в частности, в концептуальной оппозиции работ «Ипостась и ипостасность» и «Тварь и тварность» см.: Резниченко А. И. О смыслах имен... С. 82–84, 87–89 170–173; история трансформации булгаковской софиологии: Там же. С. 183–189. См. также: Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова.

желательный и неторопливый рассказ Флоровского своему старшему товарищу о своей жизни в Афинах, Болгарии и Сербии, о своей любви к Подворью, о своем, несмотря на внешнюю насыщенность событиями и творчеством (не забудем, что именно в 1937 г. увидела свет одна из самых знаменитых книг Флоровского, в которой, кстати, о Булгакове, в отличие, скажем, от Н. А. Бердяева et dii minores Русского Зарубежья, не сказано ничего дурного), одиночестве.

Если анализировать письма Флоровского к Булгакову в целом, то без труда можно вычленим три проблемных комплекса. Первый — это философски-богословский и, прежде всего, связанный с софийной онтологией и проблематикой; характерный главным образом для переписки 1925—1926 гг. и обусловленный, как мы увидим ниже, контекстом восприятия «Ипостаси и ипостасности» и продумывания и написания «Глав о Троичности» Булгаковым, — и созданием Флоровским, как антитезис к тезису, своей собственной философской системы, воплотившейся, прежде всего, в «Твари и тварности» и первой из трех важнейших работ Флоровского об искуплении — «О смерти крестной»¹, а также работ о роли и статусе св. Софии². Второй комплекс — историко-контекстуальный, связанный с историей различных организаций и институций, с которыми были связаны оба корреспондента. И наконец, третий — это личный диалог двух людей, ценящих друг друга и доверяющих друг другу. Как всегда бывает в жизни, эти комплексы переплетены, а на сцене появляются новые персонажи.

Как это ни парадоксально звучит для нас сейчас, одними из наиболее актуальных философских проблем в интеллектуальной среде Троице-Сергиева Подворья в 1925 г. в Париже были проблемы соотношения сущности и энергий, и ипостасей внутри Троицы. Причи-

¹ Вторая — «In ligno Crucis» — считается утраченной (см. о ней в письме 9 от 14.10.1939 г. в настоящей публикации и коммент. к нему), и заключительная часть трилогии — статья «Искупление», бывшая на самом деле лишь частью большого замысла, — опубликована в 1976 г.

² Современное переиздание ее см.: *Прот. Георгий Флоровский. О почитании Софии, Премудрости Божией в Византии и на Руси // Флоровский Г. В. Вера и культура / Сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб., 2002. С. 468—470. Это статья 1932 г., и в ней также содержатся скрытые отсылки к соответствующим главам «Ипостаси и ипостасности».*

на интереса к такой, казалось бы, отвлеченной теме проста: именно с ними связано христианское учение о Я, о личности, о субъекте; о взаимосвязи Абсолюта и наличного бытия¹. Сходный процесс интереса к проблеме Я происходит в это же время и в философии западной, причем в совершенно различных ее течениях и направлениях, от феноменологии до психоанализа. Исследование «сходств и различий» концепций Я-субъекта, возникающих в русской философской традиции, и концепций Я, развивающихся чуть раньше или чуть позже в Европе – безусловно, отдельная задача. Булгаков же в своей первой серьезной публикации в эмиграции, «Ипостаси и ипостасности», вызвавшей бурную полемику уже на уровне принятия текста к публикации², пытается поставить и решить проблему соотношения между Я как Абсолютным Субъектом и его прообразом, нашим индивидуальным «я», субъектом относительным. Эту задачу он решает путем, во-первых, применения аристотелианского, затем используемого св. Василием Великим различения между «первой» и «второй» сущностями для описания взаимоотношения между Сущностью и Ипостасями; во-вторых, путем паламитского различения между Сущностью и энергиями, и, наконец, в-третьих, путем введения совершенно особой категории – категории «ипостасности», которой, кстати, почти не пользуется впоследствии:

Сделанное различение Бога в Себе (трансцендентного) и в Откровении не является новым, ибо оно сделано было еще в XIV в. в Византии в результате т. н. паламитских споров, когда было установлено различие между *существом*³ Божиим, οὐσία, твари неведомым, и *действием* Божиим, ἐνέργεια, причем для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество, ἐνέργεια Θεός ἐστίν (хотя и не ὁ Θεός). (Противники же Паламы обвиняли его в том, что учениям об энергиях вводится многобожие.) По существу это же различие, только в другом освещении, выражается в той мысли, что Премудрость Божия, София, есть Откровение трансценден-

¹ При всем различии западной (августинианской) и восточной (основанной на учении отцов каппадокийской школы и свт. Григория Паламы); точно так же и анализ собственно русских философских я-моделей есть предмет отдельного серьезного и вдумчивого исследования.

² См. об этом: *Булгаков С. Н. Труды о Троичности*. М., 2001. С. 49.

³ Здесь и далее в цитате курсив прот. С. Булгакова.

тального существа Божия. И как по учению св. Григория Паламы энергии Божественные не приурочены лишь к одной из божественных Ипостасей, но открывают и всю св. Троицу, так и каждую из ипостасей в соответствии ее вечных свойств¹, так же и София, как Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй Ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей. <...> София, Слава Божия, имеет ли свою особую «ипостась»? Есть ли она особая ипостась в св. Троице, именно «четвертая ипостась»? Очевидно, самый этот вопрос нелеп и невозможен: никакой четвертой ипостаси, равночестной и единосущной пресв. Троице, нет и быть не может. <...> Но это отрицание ипостаси в Софии не означает отвержения в ней *ипостасности* и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, «свойству», а не живой сущности. Вводимое здесь понятие *ипостасность* одинаково отличается и от *ипостаси* и от *безыпостасности*, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному. Итак, в области духа, наряду с ипостасию 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, ипостазироваться через самоотдание. Это – сила любви².

По-видимому, именно это место из «Ипостаси и ипостасности» пытаются анализировать и – пока только отчасти – оспаривать Флоровский во второй, «метафизической» части письма № 4 публикуемой ниже переписки (от 22 июля 1926 г.), в первой части отчаянно выторговывая более выгодные условия своего будущего парижского быта³, как то: размер «содержания», т. е. зарплаты; ускорение процедуры получения французской визы; вопрос о квартире, который «представ-

¹ *S. Gregorii Palamae. Capita phys. theol. etc. Migne patrol., ser. gr., tom. C. col. 1144–<114>5* (сн. прот. С. Булгакова).

² *Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. С. 24–25, 28. Курсив прот. С. Булгакова.*

³ Напомню, что эту «торговлю» ведет недавно защитившийся магистрант (защита магистерской диссертации Флоровского, ныне считающейся утраченной, состоялась 3 июня 1923 г.), а его «оппонентом» является профессор (первое упоминание С. Н. Булгакова в адрес-календарях как профессора относится к 1903 г.).

ляет для нас исключит<ельную> важность» и тому подобные «мелочи архиерейской жизни». Итак, определив все свои практические условия, Флоровский пишет, фактически продолжая мысль Булгакова:

Как уже давно я говорил, есть уже два учения о Софии и даже – две Софии, точнее сказать, два образа Софии: истинный и реальный и – мнимый <...>. Та, что Вы находите у Афанасия, относится к другой Софии. И еще больше о Ней можно найти у Вас<илия> Великого и Григория Нисского, от которых прямой путь к Паламе. И самая терминология: οὐσία – ἐνέργεια – ведет свое начало от Василия Великого. Я не вижу трудностей в этой терминологии. Аристотель тут ни при чем. Основная мысль каппадок<ийского> богословия сводится к отчетливому различению внутрибожественной Плеромы, тройственной полноты вседозволенной жизни, и это и есть οὐσία, – πέλαγος τῆς οὐσίας τῆς θεότητος у Дамаскина, – и: «во-вне» направляемой Милости, Благодати, Любви, Деятельности, – Ἐνέργεια. Весь вопрос (спекулятивно очень трудный) – в этом различении. В чув<ственном> смысле, это есть раскрытие самой идеи творения как божественного замысла-изволения о другом, о не-Боге. Οὐσία – по В<асилию> Вел<икому> и по Паламе – непостижимая и недозведомая, она – «в свете неприступном». Но «тот же Бог» (выражение Паламы) творится, т. е. полагает другое, и постольку открывается вовне. Это и есть «Энергия», «Слава», «София», – НЕ-ипостасное откровение «того же» Бога. Не «существо», не «личность», не «ипостась». Если угодно, да, – Божеств<енная> акциденция, но акциденция «того же» Бога или самого Бога. И к этому именно сводится мысль Паламы, – ударение на полноте и полнотности τῆς θεότητος. Если хотите, София это Deus revelatus, т. е. Благодать¹.

И после этой почти апологетической дискурсии Флоровский уже прямо предлагает свою собственную версию Софии, из которой затем разовьется онтология «Твари и тварности» и, в частности, идея «трансцендентной энтелехии»:

София не есть тварный субъект, не есть субстанция или субстрат тварного становления. Это – gratia, а не natura. А natura=creatura. София – не creatura. И вместе с тем не ипостась, а тристязательная слава <...> только из истории, из историч<еской> эмпирии,

¹ Наст. изд. С. 142–143. Подчеркивания Флоровского.

мы в состоянии понять тварность твари и вечность мысли — воли о твари. При обратном ходе тварь обожествляется, и этот процесс получает не благодатный, а «натуральн<ый>» порядок. Gratia не расчленяется от natura, понимается как natura naturans. Тогда уж и вовсе нет «натуры», зато и благодать уже не благодать. — Все это, кажется, надо рассказать лучше¹.

По всей видимости, из этого «все это, кажется, надо рассказать лучше» и разовьется впоследствии различие между онтологическими моделями Булгакова и Флоровского, тем более что слушатель был вполне достоин рассказчика². Однако оба участника диалога, и особенно Булгаков, предполагали возможность еще одной онтологической модели, модели личности — и модели взаимоотношения между тварью и Творцом. В непосредственном ответе на письмо Флоровского, цитированном выше, есть такой абзац: «Всетаки думаю, что Ваше софиеборство ведет Вас к таким сомнительным идеям как “акцидентальность” энергий и к (скрытому) рассечению Св. Троицы (“Слава” же это и есть София, весь В<етхий> З<авет> говорит об этом!), когда Вы разлагаете отношение тварного сознания к Богу как к ипостаси Христовой и ипостаси Духа, а при этом неизбежно приводитесь или к “философии всеединства”, <или> к монизму Карсавинского типа»³. После преодоления Булгаковым «соловьевского соблазна», в ситуации, когда сам термин «философия всеединства» стал ставиться в кавычки,

¹ Наст. изд. С. 143–144. Подчеркивания Флоровского. Ср.: «Божественная идея <...> остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится по идее, согласно прообразу, — есть его осуществление, но не этот прообраз есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, положенные в Боге. А задание обращено к другому, вне Бога <...>. Вечность прообраза <...> совмещается с временной начальностью и становлением носителей предвечных определений» (Флоровский Г. В. Тварь и тварность // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. Вып. 1. Париж, 1928. С. 193. Курсив Флоровского).

² Ср.: «И вот проблема сущности и энергий есть все-таки проблема Софии, как Deus ad extra. Это есть самое центральное, обобщающее понятие всего богословия. Сейчас этого странным образом никто почти не понимает, но меня это даже не беспокоит, — так есть и когда-то будет понятно. Не думайте обо мне, что я фанатик Софии. Я о ней теперь почти не говорю прямо» (Булгаков — Флоровскому. С. 207).

³ Там же. С. 211–212.

не фигура и личность, как сообщают нам мемуаристы¹, а карсавинская концепция «моно-дуализма», со всеми ее внутренними логическими противоречиями и философской непроговоренностью, которую признавал и сам Карсавин, стала препятствием для петербургского философа к тому, чтобы быть включенным в научную корпорацию «мирян и богословов парижских».

Назначение Флоровского на патрологическую кафедру было предметом серьезных дискуссий среди профессорско-преподавательского состава Свято-Сергиевского института. По мнению биографа и апологета Флоровского, Эндрю Блейна, «Флоровский стал сотрудником института на втором году его существования. Он взялся за преподавание патристики, которой интересовался, еще будучи в Одессе, но к серьезному ее изучению приступил, лишь к 1924 г. в Праге. Выбор дисциплины, по его словам, был предопределен о. Сергием Булгаковым, который однажды не мудрствуя лукаво поставил перед ним вопрос: “Почему бы вам не взяться за патристику — по этому предмету у нас никого нет?”². Однако именно ради получения патрологической кафедры в Свято-Сергиевом институте Карсавин, уже обладавший к тому моменту как несомненным научным авторитетом и необходимой для занятия кафедры научной степенью профессора (напомню, что к тому моменту Г. В. Флоровский был лишь магистром), так и — все-таки — крайне неуживчивым личным характером³, спешно написал для

¹ «Когда летом 1925 года в Париж переселился о. С. Булгаков, у меня было уже письмо Л. П. Карсавина с предложением — стать у нас патрологом. Я с наивной готовностью изложил это нашему декану и был им окачен ушатом холодной, отрезвляющей воды. Я оказался круглым невеждой в том, что всей профессорской Праге было известно. Да и сам Карсавин нашел нужным увековечить свое бурное переживание в целой книге: *De profundis* (имеется в виду работа Карсавина 1922 г. «*Noctes Petropolitanae*». — *А. Р.*). Л. Пл-ч ничуть не скрывал в университетской среде своего увлечения одной из первых женщин, вошедших в состав университетской корпорации. Что и как было потом, я ровно ничего не знаю. Только высылка из России на Запад, куда Л. П. Карсавин прибыл со своей семьей, по-видимому, была спасительным освобождением от временно охватившего его кошмара» (*Карташев А. В.* Л. П. Карсавин // Карсавин Л. П. *Малые сочинения.* М., 1994. С. 475–476).

² *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ /* Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 42.

³ «В Дух<овную> Акад<емию> не верю, т. к. тамошние персоны ориентированы прежде всего на крещеного жида (т. е. на Франка, которого, впрочем, ценю, хотя и не преувеличенно). И общее отношение всех их ко мне вызывает у

издательства УМСА-Press монографию именно по патрологии¹. Однако желаемой кафедры по патрологии Л. П. Карсавин так и не получил; от предложенного ему курса по истории европейской (эллинистической, средневековой и эпохи Возрождения) философии отказался; а 12 ноября 1926 г. окончательно разорвал отношения с институтом². По свидетельству самого Флоровского, «Я видел Карсавина три раза в жизни, и два только раза лицом к лицу, но у меня всегда было непреодолимое желание “вывернуть его на лицо” и заставить быть “самим собою”»³.

Однако эта история идей и людей не имела бы такой ценности, если бы не поздняя софиология самого Карсавина. Он не стал всемирно признанным православным богословом, как Флоровский; не стал и, как считают некоторые, православным еретиком, как Булгаков. Будучи обыкновенным политическим заключенным, умирающим в Абези от туберкулеза, Карсавин был вынужден в предельно ясной и лаконичной форме (к тому же в очень короткий срок) сформулировать особенности своей собственной философской системы. Разумеется, она отличается и от онтологической модели Булгакова середины 1920-х гг.,

меня чувство тошнотворное» (это письмо Л. П. Карсавина к П. П. Сувчинскому от 29 мая 1926 г. Цит. по: *Клементьев А. К. Возвращение к работе историка* (приглашение Л. П. Карсавина в Литовский университет в Каунасе, 1927–1928 гг. // Исторические записки. 2006. № 9 (127). С. 355. Я выражаю искреннюю признательность М. А. Колерову за указание на эту статью). Ср. отзыв «крещеного жиды» Франка, относящийся примерно к тому же времени, о Карсавине: «Если Карсавину внушить, что он должен по возможности воздерживаться от безответственных богословских мудрований и излагать учение Отцов, и если оказать ему доверие привлечением его в лекторы, то я уверен, это подействует на него. Он очень чувствителен к обидам, и, наоборот, к доверию и доброму отношению. Привлечением его Академия сделает сразу два добрых дела: приобретет выдающуюся и первоклассную научную силу и окажет благотворное моральное влияние на самого Карсавина» (письмо Франка к Булгакову от 27 июля 1926 года // Архив проф. прот. С. Н. Булгакова в Православном богословском институте св. прп. Сергия Радонежского (Париж) (далее АСБ ССПБИ). Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 18).

¹ *Карсавин Л. П.* Св. Отцы и учителя церкви: (Раскрытие православия в их творениях). Париж, 1926 (переизд.: М., 1994).

² См. об этом: *Клементьев А. К. Возвращение к работе историка...* С. 355–356, 361.

³ *Янцен В.* Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1973) как источник по истории русской мысли // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год [9] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2012. С. 710. Это письмо прот. Георгия Флоровского к Д. И. Чижевскому от 18 октября 1965 г.

и от модели Флоровского того же периода. Но сам язык карсавинской софиологии возвращает нас к дискуссиям тех лет, воплотившихся, в частности, и в переписке между Булгаковым и Флоровским:

София, Премудрость Божия (евр. Хокма) — прежде всего наименование Логоса, по смыслу близкое наименованию Его Умным Миром. Но Логос воплотился: чрез Смерть-Воскресение всегда будучи Богом, стал и творимым миром — Человеком. Поэтому именем Софии можно назвать — и называют — *тварность* (курсив мой. — А. Р. Здесь и далее: курсивами отмечены терминологические совпадения карсавинского текста с позициями Булгакова и Флоровского), тело Богочеловека, человечество, высшею индивидуацией которой является *Богоматерь, Дева Мария, сливающаяся, как свидетельствует культ, с Софиею* (курсив мой. — А. Р.). София — совершенное человечество (и в нем мир), или Церковь, которую ап. Павел¹ называет телом Христовым. В этом аспекте Софии напрашивается отождествление ее с Адамом Кадмоном. Однако София — тварность и потому вечная Женственность, апокалиптическая «жена, облеченная в солнце», и Приснодева, Мать и вместе с тем невеста Логоса, тогда как в Адаме Кадмоне тварное сливается с Божественным. <...> София же совершенное человечество, которое вполне приняло Бога и стало Личностью, Божественной Ипостасью, а потому существует как бы миг мгновенный, чтобы жертвенной своею Смертью воскресить умершего ради нее Бога. София — потенциальная личность, так как *тварной личности нет*, или «ипостасность», но, разумеется, не ипостасность Пресв. Троицы, что делало бы Троицу Четверицей².

Для Карсавина, как и для Флоровского и Булгакова середины 1920-х гг., проблема соотношения между Бытием Абсолютным и бытием тварным, между Творцом и тварью решается с помощью концепта (или мифологемы) Софии (приведенный выше фрагмент содержит непосредственную дискуссию с «Ипостасью и ипостасностью», при прямом заимствовании самого термина «ипостасность»). Не свободна от такого решения и система Карсавина. Учитывая предыдущие поле-

¹ Выделено Л. П. Карсавиным.

² *Карсавин Л. П.* Комментарии к сонетам и терциям. София. IV. 55 // Ванев А. А. Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 326–327. Текст «Комментариев» — конца 1951 г. Как видим, кто занял какую кафедру и какие дисциплины будет читать — становится уже абсолютно неважным.

мики, их опыт, их язык, Карсавин пытается снять противоречия этих систем, но вместо этого создает все новые, осуществляя, как и Булгаков и Флоровский, «вечное возвращение» к истокам философии.

Да и, собственно, в самой переписке между Булгаковым и Флоровским мы не находим интеллектуального противостояния. Скорее Булгаков предостерегает Флоровского от фактически инструментального использования русской религиозной метафизики для достижения своих личных целей. Богословие Флоровского, особенно в начале его становления, чрезвычайно зависимо от булгаковской онтологической модели как от модели, от которой он отталкивается для построения собственной. Фраза «Платон мне друг, но истина дороже» прекрасно применима и к взаимоотношениям Булгакова и Флоровского в середине 1920-х гг.; однако вторая, неизвестная доселе часть переписки прекрасно демонстрирует то, что «Платон мне друг». Сейчас, более восьмидесяти пяти лет спустя, нам сложно представить, «насколько тверды и самоотверженны миряне парижские» были в то время. Однако то, что парижские философы и богословы были тверды и самоотверженны в честности собственной мысли, в мужестве философского диалога, кажется, не подлежит сомнению.

Как уже отмечалось выше, некоторые из публикуемых писем, особенно из первой части переписки, были уже введены ранее в научный оборот. Это письма первое¹, второе² и четвертое³; для настоящей публикации они были выверены по автографам, хранящимся в АСБ ССПБИ. Эти письма практически не были никак откомментированы. Недавняя публикация писем в Вестнике РСХД, предпринятая Н.А. Струве (Вестник РСХД. №№ 196, 198, 199), несмотря на всю свою научную ценность, также не является полной. Настоящая публикация, выполненная независимо, в рамках самостоятельного исследовательского проекта, на-

¹ *Козырев А. П.* Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год [3] / Под ред. М. А. Колерова. М., 1999. С. 205–207; процитировано с сокращениями: *Козырев А. П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 391.

² *Козырев А. П.* Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве. С. 207–211; процитировано с сокращениями: *Козырев А. П.* Соловьев и гностики. С. 391–392.

³ Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу // Символ. 1993. № 29. С. 202–207. Эта публикация была осуществлена А. М. Пентковским по ксерокопии, предоставленной о. Алексием Князевым.

деется, будет служить важным дополнением к ней. Разночтения между опубликованными версиями писем и настоящей публикацией мы не отмечаем специально, чтобы не увеличивать объем комментария. Корпус писем Г. В. Флоровского к С. Н. Булгакову составляет одну единицу хранения: Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 13. При настоящей публикации учтены особенности правописания Г. В. Флоровского: характерное написание отдельных терминов, например «официальный»; слитное, раздельное или через дефис написание частиц; выделение/невыведение запятыми вводных слов и выражений. Авторские подчеркивания сохранены, учтены стилистика и особенности пунктуации. Угловыми скобками <> обозначены границы необходимых по смыслу публикаторских вставок. Единичные случаи непрочитанных слов помечены стандартным словом <нрзб.>, также заключенным в угловые скобки; слово, разобранные лишь предположительно, помечено знаком вопроса <?>. Я приношу искренние извинения моим читателям за невозможность оперативной сверки с оригиналом.

Подстрочные примечания, несмотря на их предварительный характер, ибо работа над ними еще далеко не завершена, а восстановить всю полноту контекста взаимоотношений между прот. С. Н. Булгаковым и прот. Г. В. Флоровским возможно лишь при полной публикации их двусторонней переписки, носят тройкий характер. В текстологических примечаниях, – это преимущественно маргиналии самого Г. В. Флоровского, – сохранены авторские вычеркивания, замены слов, а слова, вписанные поверх строки, заключены в квадратные скобки []. Второй моей задачей была стандартная – уточнение ссылок, перевод иноязычных слов и выражений, краткая характеристика упоминаемых в тексте лиц; при этом биографические сведения о таких персоналиях, как Тертуллиан, В. С. Соловьев, Н. О. Лосский и под., библиографические ссылки на такие классические тексты, как Migne, «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и под. специально не оговаривались – из уважения к читателю. И наконец, третьей темой примечаний стала реконструкция контекста «времен и мест» обоих участников переписки, возможная путем использования современных ей писем и мемуаров, авторами которых были и восторженные апологеты обоих мыслителей, и равнодушные зрители эпохи.

Пользуясь случаем, я выражаю благодарность всем тем, кто «делом, словом или помышлением» способствовал появлению на свет этой

публикации: протопресвитеру о. Борису Бобринскому, первому представителю Православного Богословского института св. прп. Сергия Радонежского в Париже, давшему мне доступ к документам булгаковской коллекции Подворья, прот. Николаю Озолину и прот. Николаю Чернокраку, без чьего благословения эта публикация в принципе не могла бы состояться; бывшим и нынешним сотрудникам библиотеки Подворья Светлане Николаевне Ершовой и Эмили Паневой, оказавшим мне неоценимую помощь в подборе и копировании документов; Татьяне Викторовой, составившей полный и качественный каталог АСБ ССПБИ; Александру Медведеву (Тюмень); наконец, редактору настоящего сборника К. М. Антонову – за доброжелательное участие и долготерпение.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, Г. В. Флоровский, Л. П. Карсавин, спор о Софии, сущность, ипостась, ипостасность, Абсолютный Субъект, творение, тварность, софиология, диалог, биографический контекст.

«I do not know, so far as steadfast and selfless Parisian laymen...»: fifteen letters to the friend. The Letters fr. Florovsky to fr. S. Bulgakov (1925–1943)

A. Reznichenko

The article and the publication are dedicated to histories of the intellectual attraction / repulsion two outstanding representatives of the russian intellectual culture of XX centuries – S. N. Bulgakov and G. V. Florovsky. This history, as into a mirror, was reflected in their theoretical creative activity (the conceptual opposition of the work «The hypostasis and the hypostasisness» and «The creature and the creatureness»), – and in their letters. The letters Florovsky to Bulgakov possible to divide into two greater groups: this letters Florovsky out of Prague (1925–1926), – and letters between 1938–1943. This dialogue reaches most intellectual fullness in) 1925–1926 years, having rendered significant influence upon following russian philosophical tradition.

Keywords: S. N. Bulgakov, G. V. Florovsky, L. P. Karsavin, the discussion about Sophia, an essence, a hypostasis, a hypostasisness, The Absolute Subject, a creature, a creatureness, a sophiology, a dialog, a biographical context.

Письма

Г. В. Флоровский — о. С. Булгакову (1925—1943)

1

Praha Bubeneč kb. 597 č. b. 36.
30. XII. 1925

Дорогой¹ отец Сергей, спасибо за память. Примите от всех нас сердечный Рождественский привет и поздравления с наступающим Новолетием. Дай Бог, чтобы в новом году выяснилась и упрочилась судьба Богословского Института и чтобы можно было в его работу внести строгий порядок и планомерность. Вы меня очень обрадовали положительной оценкой теперешнего состояния Академии, — все время доходили вести скорее неутешительные и даже тревожные (имею в виду летние рассказы Л<ьва> А<лександровича> Зандера²

¹ Приписка — авторская сноска на левом поле первого листа: *О Братстве я держусь своего прежнего мнения, — и не из упрямства, а потому, что иначе не могу. А углублять тему, это значило бы травить не только свои, но и чужие раны.* В правом верхнем углу первого листа: *Не забываете нас в Ваших молитвах.*

*Преданный Вам,
Г<еоргий> Флоровский.*

² Лев Александрович Зандер (1893—1964) — преподаватель Свято-Сергиевского института, последователь и популяризатор учения о. С. Булгакова, публицист, художник и иконописец, один из основателей РСХД. В период формирования преподавательского состава института (1925—1926) читал лекции по гносеологии и онтологии: «При втором разговоре с С<еменом> Л<юдвиговичем Франком> выяснилось, что он *очень* хочет читать вторую часть гносеологии, которую я передал для чтения Льву Александровичу — конечно, это превосходное решение вопроса, а Л<ьву> А<лександровичу> легче скорее готовиться к вопросам онтологии — столь ясным в части своей (материализм, спиритуализм и прочее)» (Письма В. В. Зеньковского к прот. С. Н. Булгакову // АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 6, письмо от 1/14 января 1926). Здесь и далее комментарии в силу необходимости носят выборочный характер. Я выражаю благодарность Н. А. Дмитриевой и Петру Михайлову за помощь в рас-

и др<угих>, замечания В<асилия> В<асильевича> З<еньковского>¹ и т<ак> д<алее>). В конце концов<, > этого и следовало ожидать и никак нельзя было рассчитывать сразу и вдруг спаять разных и друг для друга новых людей в то живое и соборное единство, которым и должна, и только и может быть подлинная пастырская школа. Но с тем вместе у меня не было сомнения, что с помощью Божьей рано или поздно все шероховатости сгладятся. Не скрою, что в глубине души завидую Вам и сожалею, что уже теперь не с Вами и не имею утешения в живой и осязательной работе. Меня очень тяготит то вынужденное отшельничество и одиночество, на которое я обречен по совокупности обстоятельств. Все мое время уходит на замкнутую и одинокую книжную работу, на чтение и писание. В этом есть свой плюс, но зато усиливается и без того присущая мне нелюдимость, а я совсем отвыкаю от общения с людьми. Впрочем, за последнее время у меня начинают налаживаться добрые и дружеские отношения с Н<иколаем> О<нуфриевичем> Лосским. Смеею считать, что они быстро и неуклонно возрастают за последнее время. Вас может быть удивит, что я с ним сошелся даже в суждении о религиозном смысле творч<еского> пути Соловьева². Сейчас мы предполагаем организовать *privatissimum*³ по изучению отеческих творений. О своей работе пока говорить не буду. Рассчитываю вскоре свидетельствовать о том не словами, а делами. Тема о Соловьеве снова приобрела для

шифровке и переводе некоторых немецкоязычных слов и древне- и новогреческих выражений.

¹ Ср.: «Позвольте прежде всего обратиться к Аржерону. Не буду сейчас касаться всего того, что во мне родилось в виде отзвука на конференцию, но коснусь для нас главного: того нехорошего осадка, который остался у Кульмана и который, естественно, не может не отразиться на его оценке всего дела Академии. Это последнее имеет такое существенное значение, что если К<ульман> растеряет веру в Акад<емию>, то это будет ее крахом. Посылаю Вам письмо Кульмана, насколько тепер<ь> вижу – написанное гораздо более сдержанно и осторожно, чем его же впечатления, пересланные мне Зандером» (Письма В. В. Зеньковского к прот. С. Н. Булгакову // АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 6, письмо от 5 августа 1925 г.).

² Н<иколаем> О<нуфриевичем> Лосским ~ о религиозном смысле творч<еского> пути Соловьева. – О современных этому письму взглядах Н. О. Лосского на религиозный смысл творческого пути В. С. Соловьева и его последователей см.: Лосский Н. О. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии. Преемники Вл. Соловьева // Путь. 1926. № 2. С. 19–28; № 3. С. 14–28.

³ *Privatissimum* (лат.) – здесь: частный семинар.

меня остроу, — и как историческая, и как систематическая. И в конце концов я чувствую, что мое доселешнее суждение было, пожалуй, даже слишком мягким. Впрочем, знаете-ли, кто толкнул меня в сторону еще большей непримиримости? Автор «Тихих Дум»¹... Кстати, попался ли Вам 25 № «Веры и Родины», посвященный «защите» Соловьева. Как раз вчера Н. О. <Лосский> возмущался в беседе со мною грубостью кат<олических> приемов «полемики». Что значит намек на сожжение сочинений Соловьева в Сов<етской> России? Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьева> по всей линии как личный религиозный долг и как очередную задачу соврем<енной> русской рел<игиозно>-фил<ософской> мысли. И чрез это отречение мы освободимся и от всей смутной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, — а именно эта традиция, по моему чувству, сковывала наши творческие силы. В «Дом Отчий» надо войти обнаженным от мирской мудрости, и там вооружиться наново, новым богатством и благодатной панагией. А о Соловьеве надлежит слагать не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные зауспокойные моления, — о душе смутной и бездомной².

¹ Впрочем, знаете-ли, кто толкнул меня в сторону еще большей непримиримости? Автор «Тихих Дум». — Ответ прот. С. Булгакова: «Страницы из Тихих дум, которые вы, очевидно, разумели, сгорели еще раньше, вместе со всей Шмидтологией. Мне нечего идеологически защищать против Вас во Вл. С<оловье>ве, я с особой очевидностью для себя это почувствовал, когда была его <...> память. Есть разница эмоционально-психологическая, кроме того, что для меня он остается одним из “отцов”. Есть закономерно возникающие в душевности (не духовности) “трансцендентальные иллюзии”, которые тают просто при переходе в духовную жизнь. В С<оловье>ве мне кажется известное религ<иозное> несовершеннолетие. С его свойствами — дилетантизмом, экспериментированием, полетами воображения и проч. Tel quel он просто религиозно неубедителен и неавторитетен, не старец, а всего писатель (впрочем, совершенно то же я думаю и о Д<остоевско>м). Я согласен с вами, что подлинная жизнь в Церкви означает даже не преодоление, а освобождение или перерастание С<оловье>ва, он там не питает» (Булгаков — Флоровскому. С. 204).

² Приписка — авторская сноска на левой стороне второго листа: *Мне иногда кажется, что Sancta Fides способна в порядке тактического обмана беатифицировать Соловьева (подобно Зинаиде Волконской), и эта новая лесть, м<ожет> б<ыть>, откроет глаза его неумеренным прав<ославным> читателям.*

Praha Bubeneč Vučkova ul. 597 č. b. 36.
 <январь 1926>

Дорогой Отец Сергей!

Узнал о Вашей болезни¹, и спешу пожелать Вам скорейшего и благополучного выздоровления.

В<асилий> В<асильевич>² передал мне предположение вызвать меня после Пасхи в Париж для прочтения курса естественно-научной апологетики и указал сообщить о своем согласии Вам. Я не только с охотой, но и с радостью приму такое послушание. Прежде чем обсудить матерьяльную сторону моей поездки, я хотел бы точно договориться в существе порученного мне курса. Это должен быть курс элементарный и доступный. Но каков его объем (число лекций в целом) и содержание, — должен ли это быть курс ест<ественно>-н<аучной> апологетики в узком смысле или нечто более общее, соответствующая часть т<ак> н<азываемого> основного богословия, куда входят и начала ест<ественно>-н<аучной> апол<огетики>. Яснее сказать, я представляю себе ряд руководящих чтений — беседы на тему: наука и вера, — в которых должны быть разобраны примерно следующие вопросы: о доказательствах бытия Божия (и об опровержениях его), о религиозной природе научного познания и об его ложных формулах, о тварности или вечности мира, о чуде, чудесах и «законах природы», о существовании и бессмертии души, о происхождении человека, о целесообразности в природе, о цели и конце мирового процесса. Иными словами, нужно поставить и разъяснить те вопросы, по кото-

¹ *Узнал о Вашей болезни.* — см.: «Я заболел в день преп. Серафима, и первые два дня оставался на ногах и чувствовал себя легко. Но с третьего дня поднялась температура, и я почувствовал, что я вступил в тяжелую и опасную болезнь. Изо дня в день поднималась температура. Страдания были очень велики, особенно ввиду того, что я не спал ночью, и сознание мое, как мне, по крайней мере, казалось, не затемнялось ни на минуту. Время стало. Я не знаю, месяц или год продолжалось мое горение. Во всяком случае, того, что в нем совершилось, нельзя измерить временем, тем более столь кратким. Я жил с такой интенсивностью и напряженностью, всеми силами своей грешной и кающейся души, что минуты вмещали просветы в вечность» (*Булгаков С., прот. Моя болезнь // Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. 2-е изд. Париж, 1991. С. 512*).

² Зеньковский.

рым «наука» дала якобы несовместимые с христ<ианской> верою и с откровением ответы и выяснить смысл христ<ианских> ответов. Рассмотрение отдельных научных теорий («дарвинизма», «материализма» и пр.) д<олжно> б<ыть> вставлено в более общую рел<игиозно>-мет<афизическую> рамку, без того, однако, чтоб изложение потеряло пропедевтический характер. По обстоятельствам нашего времени следует с некоторою подробностью остановиться на «материализме», насаждаемом теперь в СССР, и изложить его историю. Я сейчас только бегло набрасываю примерный план. Получивши от Вас более точные указания, я разработаю подробную программу и распределю матерьял в потребное количество лекций. Принимая во внимание, что питомцам нашего Бог<ословского> Инст<итута> придется в будущем бороться с въедливой материалистической заразой, с дурными навыками полу знания, приходится придать курсу ест<ественно>-н<аучной> апологетики большую полноту и подробность, нежели то требуется по существу дела и общим строем богосл<овской> школы. Я не знаю, какое число часов будет мне представлено, и, сказать в сторону, я не стал бы его преувеличивать, т<ак> к<ак> подготовка курса возьмет у меня много времени и заставит изменить планы своей работы. Однако, я приемлю такое задание по совести, и вижу в этом счастье для себя лично использовать для блага Церкви те немалые знания, которые я когда-то накапливал впрок, точно и в самом деле предвидел чтение ест<ественно>-н<аучной> апологетики. И рад братья за дело, т<олько> его надо сделать *lege agere*¹. Не забываю элемент<арного> характера курса, но это только увеличивает трудность и затрудняет сокращение. В среднем счете, мне кажется, нельзя обойтись меньше, чем 25 часами (*minimum*), — а лучше бы и 30, с тем, чтобы распределить их не меньше, чем на 4 (или 5 недель). Если бы это оказалось по фин<ансовым> соображениям затруднительным, то я не стану возражать. Во вс<яком> случае, я очень прошу возможно скоро сообщить мне о времени желат<ельного> приезда, о сроке пребывания, о числе часов и о программе. Кроме того, я очень просил бы, если возможно, приобрести для библиотеки Инст<итута> книжечку Лаппарака, *La science et l'apologétique* (кажется, так), и прислать мне ее на время. Это — курс, читанный им в Кат<олическом> Институте, и, наск<олько> я знаю, самое авторитетное изложение ест<ественно>-

¹*lege agere* (лат.) — законным путем.

н<аучной> апологетики, хотя и не полное (был и р<усский> перевод, Глаголева)¹. Другие пособия я рассчитываю достать здесь, — в частности, вероятно, мне удастся познакомиться с совр<еменной> совдепской агитационной литературой, чему я придаю особенное значение. Должен прибавить, что намеченный выше общий план курса встретил сочувствие и одобрение Н. О. Лосского.

Само собою разумеется, что пребыванием в Париже я хотел бы воспользоваться и для того, чтобы прочесть в Bibl<i>oteque Nat<i>onale несколько книг, нужных мне для работы о славянофилах и Соловьеве, — в частности, Борда-Дюмулена, у которого Сол<овьев> находил корни Хомяковского учения о Церкви (что мне представляется очень сомнительным). Не знаю, насколько это удастся по условиям акад<емического> преподавания и можно-ли будет пробыть в Париже неделю дольше, чем это нужно для чтения курса (вопрос касается ведь и помещения). Впрочем, все это еще далеко впереди. Как видите, я с жаром и вниманием встречаю неожиданное предложение неожиданного курса, и уже немного увлекаюсь. Перспективы живого дела очень захватывают особенно среди теперешнего здешнего сонного угасания.

На днях я был в Эммауссенском монастыре², и собираюсь с будущей недели систематически заниматься в его библиотеке, где кроме старых книг обнаружилось еще нужные мне журналы — *Revue Neoscolastique* и *R<e*vue Thomiste³. С Н. О. Лосским мы задумали *privatissimum* по изучению Точного изложения преп. Иоанна Дамаскина. Меня очень радует живая отзывчивость Лосского. В нем как бы размягчается философская скорлупа, точно ему становится скучно в его благоустроенной системе. — Мои личные занятия идут ни шатко, ни валко. Пробую приняться за писание о Соловьеве. При личном свидании я рассчитываю

¹ ...был и р<усский> перевод, Глаголева. — Сергей Сергеевич Глаголев (9 (21).10.1865 — 2.10.1937) — историк религии, автор работ по основному богословию и апологетике; автор журнала «Богословский Вестник», «Вера и разум», «Душеполезное чтение», «Православное обозрение», «Странник» и др.

² ...я был в Эммауссенском монастыре. — Монастырь Эммаус («Монастырь на Словенах», XIV в.), основанный Славянским бенедиктинским орденом по приказу Карла IV в Праге, располагал к 1920-м гг. прекрасной библиотекой.

³ *Revue Neoscolastique* и *R<e*vue Thomiste (фр.). — «Неосхоластическое обозрение» и «Томистское обозрение» (журнал начал выходить в 1893 г. в Париже и существует до сих пор) — французские богословские журналы.

иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы предо мной обнаруживаются все новые доводы в пользу моего понимания и творческого пути, и филос<офского> дела Соловьева. В конце концов, для церковного сознания он останется «внешним», к<ак> бы мы его ни любили, как бы мы ни были (и не должны были бы быть) ему благодарны. Все же он был не церковным мыслителем, а вольным теософом, «дивинистом», как любил себя называть Сен->Мартэн. И рел<игиозная> метафизика Сол<овьева> еще не филос<офское> исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его экклессиология бедна и невыразительна. Я чувствую себя в силах объективно и спокойно оправдать такой приговор.

Прошу передать от меня сердечный привет Елене Ивановне¹ и всем в Академии, кто знает и помнит меня.

Верный и преданный
Г<еоргий> Флоровский

Р. С. Я задержался отсылкою этого письма, и от В<асилия> В<асильевича> узнал, что в начале этой недели Вы возвращаетесь в Париж. Поэтому присоединяю несколько подробностей насчет моей поездки в Акад<емию> с просьбою передать их С<ергею> С<ергеевичу> Безобразову² вместе с моим серд<ечным> приветом. Из его последнего, уже давнего письма я не вполне понял, устраняется ли окончательно невозможность моего приглашения на май, — С<ергей> С<ергеевич> писал мне только о фин<ансовой> невозможности приезда в марте. Узнав об этом, В<асилий> В<асильевич>³ убеждал меня, что в течение марта фин<ансовые> обстоятельства должны улучшиться, и майская поездка д<олжна> оказаться возможной. Я не хочу вмешиваться в Акад<емические> планы, но, не говоря о — понятных из сказанного выше — личн<ых> (хотя и не эгоистических) мотивах желать поездки к

¹ Булгаковой (урожд. Токмаковой, 26.II (11.III).1868 — 14 (27).I.1945), жене прот. С. Н. Булгакова. О семье прот. С. Н. Булгакова см.: *Половинкин С. М. Семья свящ. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков. Религиозно-философский путь. М.: Русский путь, 2003. С. 9–28.*

² С<ергею> С<ергеевичу> Безобразову. — Сергей Сергеевич (Кассиан) Безобразов, (1892–1965) — историк Церкви и богослов, с 1925 по 1965 г. — преподаватель ССПБИ (профессор Нового Завета); с 1932 г. принимает монашество под именем Кассиан, с 1947 г. — епископ Катанский и ректор ССПБИ.

³ Зеньковский.

вам, мне необходимо знать заблаговременно, должен ли я готовиться к курсу апологетики, или могу пока считать себя от этого свободным, и употребить свое время иначе. Во всяк<ом> случае, и для паспортн<ых> хлопот нужно окончательное осведомление получить возможно заблаговременно. Мне очень неприятно писать об этом, ч<то>бы не получилось впечатление, что я навязываюсь, но, с др<угой> стороны, я еще более боюсь оказаться застигнутым врасплох. В связи с нашим патристич<еским> сем<инаром> мое внимание оттянуто теперь в IV в., к каппадокийскому богословию. А параллельно с этим я пытаюсь изложить и истолковать учение Соловьева об Абсолютном.

В воскресенье я ездил в Ирни Клановице, читать в тамошнем студ<енческом> кружке (предс<едатель> Кульман¹) о Влад<имире> Соловьеве, – по их просьбе. Поездкой своей я достаточно удовлетворен. В<асилий> В<асильевич> угрожает мне еще перспективную приглашения во Вшеноры и в Свободарню², где, повидимому, нигилистическое и атеистическое одичание достигли значительной силы (в Свобод<арне>, конечно).

Прилагаемый листочек прошу при случае передать А<нтону> В<ладимировичу> Карт<ашеву> и со своей стороны поддержать прилагаемую там просьбу. Кроме того<,> я прошу Вас передать от имени нашего семинара просьбу к Л. А. Зандеру наблюсти за тем, ч<то>бы А<нтон> В<ладимирович> исполнил нашу просьбу, либо хотя бы уведомил немедля об ее неисполнимости.

Серд<ечный> привет от Кс<ении> Ив<ановны>³ и от меня Елене Ивановне. Низко кланяюсь С<ергею> С<ергеевичу>, Л<ьву> А<лександровичу> и прочим. Не забывайте о нас.

Ваш сердцем Г<еоргий> Фл<оровский>

¹ Ирни Клановице, читать в тамошнем студ<енческом> кружке (предс<едатель> Кульман). – Ирны Клановице – в 1920-х гг. пригород Праги. Густав Густавович Кульман (Gustave Kullmann, 1896–1961) – швейцарец, родившийся в Голландии; юрист, общественный и религиозный деятель (см. о нем: За рубежом: Белград – Париж – Оксфорд: (Хроника семьи Зерновых) (1921–1972) / Под ред. Н. М. и М. В. Зерновых. Париж: YMCA-Press, 1973).

² Вшеноры и в Свободарню. – Вшеноры – пригород Праги. Свободарня – известное русское студенческое общежитие в Праге. См.: Козырев А. П. Комментарии // Булгаков С., прот. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник–1998 [2] / Под ред. М. А. Колерова. С. 112.

³ Кс<ении> Ив<ановны>. – Ксения Ивановна Флоровская (в девичестве – Симонова, ум. в 1977), жена Г. В. Флоровского с 1922 г.

Р. S.¹ Если Вам представится случай, не откажите прислать мне давно обещанную фр<анцузскую> книжку о Соловьёве (о Мировой Душе). Нет ли у Вас книжки о Соловьёве — d'Herbigny. Мне было бы очень желательно и полезно снова иметь ее на некоторое время под руками, а в Праге, к сожалению, до сих пор я ее нигде не нашел.

Прошу передать от Ксении Ив<ановны> и от меня сердечный привет и поздравление Елене Ивановне. Как ее здоровье?

Кланяюсь С. С. Безобразову и Л. А. Зандеру. Сергею Сергеевичу я писал еще на Пасхе и не получил ответа. Неужели он гневается на меня, и за что-же?

Еще раз приветствую и кланяюсь,
Ваш Г<еоргий> Флор<овский>

3

Praha Bubeneč kbice. 597
1926.I.21 (II.3)

Дорогой отец Сергей,

Только что узнал от Марии Сергеевны² радостную весть о благоприятном переломе в течении Вашей болезни, и спешу послать Вам свой сердечный привет и пожелать Вам искренно скорейшего и полного выздоровления. И к этому присоединяю еще одно пожелание, — чтобы Вы побереглись во время выздоровления и основательно отдохнули прежде, чем вернуться к обычной работе. Это совершенно необходимо, и в этом направлении следует проявить крайнюю осмотрительность, — не только для себя, но и для дела.

Не пишу более, чтобы Вас не утомлять. Шлю привет Елене Ивановне.

Ваш весь Г<еоргий> Флоровский³

¹ На листочке еженедельника. Вверху слева вычеркнуто Флоровским: *V PRAZE, dne...*

² *Марии Сергеевны* — дочь С. Н. Булгакова (1898—1979). См. о ней: *Половинкин С. М.* Семья свящ. Сергия Булгакова. С. 9—28.

³ Приписка на левой стороне листа: *Кс<ения> Ив<ановна> присоединяется к моему привету.*

Praha Bubeneč kb. 597
1926 VII. 22 (VIII. 4)

Дорогой отец Сергей,

Начинаю с деловых вопросов, о которых, вероятно, уже писал Вас<илий> Вас<ильевич>¹, т<ак> к<ак> мы их совместно обсуждали, и то, что я сейчас пишу, порешено нами *e consilio*². Очень прошу поручить Льву Алекс<андровичу>³ или И<вану> А<ркадьевичу> Лаговскому⁴ исполнить мои поручения.

1. Мне до сих пор совершенно неизвестно, в каком размере мне предположено содержание. После того, как В<асилий> В<асильевич> в начале июня, вернувшись из Парижа, сообщил мне цифру в 45 долларов плюс значительное вознаграждение за лишние часы и семинары, я не получал никаких известий, кроме глухих сведений об экономии и сокращениях. Так как, бесспорно, я собираюсь менять лучшее на худшее (в матер<иальном> отношении), меня нельзя заподозрить в корыстолюбии, и я могу без особых опасений проявлять повышенный интерес к своему будущему содержанию. Тем более, что я не один, и на мне лежат известные, если не формальные, то моральные обязательства по отношению к семье Кс<енин> Ив<ановны> (и прежде всего к ее матери). Поэтому есть известный минимум, ниже которого содержание для меня может оказаться неприемлемым. Каков он, можно будет окончательно сказать только на месте. Но и сейчас я очень прошу сообщить мне уже определившиеся ставки. Кроме того, – и этому я придаю решающее значение, мой приезд в Париж осенью технически осуществим только под условием получения здесь в Праге сентябрьского оклада по академии в виде аванса, т<ак> к<ак> оплатить билеты, визы и т<ому> под<обное> из здешнего содержания я решительно не в состоянии.

¹ Зеньковский.

² *e consilio* (лат.) – посоветовавшись.

³ Зандеру.

⁴ И<вану> А<ркадьевичу> Лаговскому. – Иван Аркадьевич Лаговской (1889–1941) – выпускник КДА со степенью кандидата богословия (1913), с 1919 г. – в эмиграции, с 1926 г. – ассистент по кафедре психологии и педагогики в ССПБИ.

2. Вас<илий> Вас<ильевич> настойчиво напоминает мне, что бы я торопил с исходатайствованием франц<узской> визы мне и Ксении Ив<ановне>. Я писал об этом и Серг<ею> Серг<еевичу>, и Льву Алекс<андровичу>, и оба они говорили мне, что все будет сделано. Т<ак> к<ак,> с другой стороны, меня приглашают и на апологетич<еские> курсы, то, надеюсь, и со стороны о. Липеровского¹ тоже будут приняты соотв<етствующие> меры. Тем не менее я считаю нужным об этом еще и еще напомнить, тем более, что о приглашении меня к чтению на курсы извещения я не получил, и знаю только от Вас<илия> Вас<ильевича>, которому об этом писал о. Лев². Между тем, от участия моего в курсах зависит время моего приезда. Как я уже писал, сейчас я предполагаю выехать или 12 сент<ября> н<ового> ст<иля>, в воскресенье, или 15-го, в среду. Если бы мне не нужно было читать на курсах, я бы отложил свой отъезд до конца сентября, – как для сокращения расходов, так и потому, что я могу получить только трехмесячный отпуск, по истечении которого (а это будет во вторую половину декабря)<, > я должен был бы вернуться в Прагу для ликвидации своих дел. Иначе мне не удастся продлить получение своей стипендии в Праге. Прежде чем выяснятся условия Парижской жизни и удастся обеспечить себе помещение, окончательный переезд решительно невозможен.

3. Вопрос о квартире представляет для нас исключит<ельную> важность. Конечно, решить его можно только на месте. Но, во-первых, я очень прошу ко времени нашего приезда Льва Алекс<андровича>, Ив<ана> Арк<адьевича>³ или Сергея Серг<еевича>⁴ нанять для нас подходящую комнату или номер (для двоих), по возможности, вблизи подворья. А, во-вторых, я считаю нужным подчеркнуть, что в зависимости от квартирного положения находится и самая моя работоспособность. Ибо, как бы я ни готовился сейчас, мне придется готовиться к

¹ о. *Липеровского*. – Лев Николаевич Липеровский (1887/1888–1963) – секретарь РСХД; один из редакторов журнала «Духовный Мир Студенчества». См. о нем: Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921–1972 / Сост. Н. М. Зернов. Boston: G. K. Hall & C^o., 1973.

² Липеровский.

³ Лаговского.

⁴ Безобразова.

лекциям на месте, и, так как, оказывается, у меня будет и сверх-
сметная работа (эллинистическая философия), мне будет нужно и
свободное время, и известный уют – своя комната и покой. Иначе,
боюсь, выйдет неладно. К тому же, как Вы сами не раз, помнится, мне
говорили, я все таки считаю своим главным долгом свою собственную
научную богословскую работу, и потому не считаю себя в праве
совершенно ставить себя в условия, заведомо неблагоприятные для
нее, – в особенности сейчас, когда, после временного перерыва, я
опять чувствую подъем творческого вдохновения. Этот мотив уси-
ливает значение материального вопроса.

4. От Семена Людвиговича Франка (как и из Академии) я
не имею никаких прямых указаний насчет философского курса.
Знаю только предположение о поручении мне эллинистической
философии, и, в виду связи этой части курса с патрологией, не воз-
ражаю ничего против. Практически, для избежания несоответствия
между курсами, я хотел бы поступить так: включить ряд чтений по
эллинистической философии в виде экскурсов в курс патрологии
(в осеннем семестре) при условии дополнительных часов. Ведь за-
труднительно говорить о Тертуллиане, не сказавши о стоицизме, об
апологетах – прежде чем дана общая характеристика эллинизма, об
александрийской философии – не говоря о неоплатонизме. Поэто-
му я предлагаю такое распределение часов своих в осеннем семестре
(в весеннем соответствующие изменения):

Апологетика

(Вера и неверие. «Доказательства
бытия Божия» – 2 часа

Патрология

до IV века включительно – 4 часа
+ эллинистическая философия – 2 часа
всего – 6 часов

Семинары по патрологии – 2 часа
всего 10 (!)

В весеннем полугодии, наоборот,
апологетики – 4 часа
патрологии – 2 часа и семинары.

Ко второму полугодю к апологетике можно отнести несколько очерков по истории религии, если приезд Арсеньева считается невозможным. Подобным образом к обсуждению некоторых вопросов можно присоединить библейские экскурсы (о творении мира, о потопе, о грехопадении, о библ<ейских> чудесах и под<обное>). Вообще центр тяжести апологетического курса я хочу перенести на второе полугодие, а в первом сосредоточиться на патрологии, в связи с добавлением эллин<истической> философии, чтобы не разбивать своего внимания. Нужно сказать, что немало трудностей представляется при распределении патрологического материала, который с трудом можно втиснуть в сравнительно недостаточное число часов.

Мне очень неприятно писать о делах довольно практического характера, но, надеюсь, Вы поймете, что мною руководят совсем не эгоистич<еские> и корыстные побуждения, а простая осмотрительность.

Вторая половина моего письма будет интереснее. Знакомы ли Вы со Штауденмайером¹, это, повидимому, очень крупный католич<еский> богослов первой половины XIX в<ека>, принадлежавший к той же группе, что Мёллер, а впоследствии Деллингер и др<ругие> старокатолики первой генерации. Обычно его связывают с Шеллингом, а затем с О. Пюнтером (тоже очень интересный католический богослов, особенно развивавший Creationstheorie², — его «ереси» были осуждены еще в 40-х годах.) «Шеллингизм» Штауденмайера требует оговорок и больших. Но вот что очень интересно. В 1840 году вышла его книга (выписываю заглавие полностью): Die Philosophie des Christantums oder die Metaphyzik des Leit. Schrift, als Lehre von den göttischen Ideen und Ihrer Entwihlung in Natur, Geist und Gecshichte, Bd. I (и единств<енный>) — Die Lehre von Idee, in Verzbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und des Lehre vom göttischen Logos. (223 стр.) В сущности, это — учение о Софии

¹ Знакомы ли Вы со Штауденмайером. — Речь идет о: *Staudenmaier F. A. Die Philosophie des Christentums, oder Metaphysik der Heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihre Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. 1. Bd.: Lehre von der Idee. In Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos* [Философия христианства, или Метафизика Священного Писания как учение о божественных Идеях и их развитии в природе, духе и истории. Т. 1: Учение об Идее в связи с историей развития учения об идеях и учения о божественном Логосе]. Giessen, 1840.

² Creationstheorie (нем.) — теория творения.

с очень богатым историческим аппаратом, — правда имя Софии почти не поминается, оно переведено — Weisheit или подменено — Idee¹. Дополнение представляет незаконченная Догматика в 4 томах, объясняющая спекулятивное учение о Боге, твари в ее первозд<анном> облике и обрывающаяся на Lehre vom Abfalle², — христологии нет вовсе, как и учения об искуплении. Большую ценность представляет подстрочный этаж и историч<еские> экскурсы. Спекулятивная сторона тоже очень сильна, несмотря на некоторое многословие. Я очень занят теперь штудированием этой книги. Не стану входить в подробности. Вас, кон<ечно>, эти книги очень бы заинтересовали, и, думаю, Вы встретились бы со своими (новыми) мыслями. Со своей стороны я замечу вот что. Как уже давно я говорил, есть уже два учения о Софии и даже — две Софии, точнее сказать, два образа Софии: истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя, — вплоть до гностиков и Филона. Церковной Софии Сол<овьев> вовсе не знал: он знал Софию по Бёму и бемистам, по Валентину и Каббале. И эта софиология еретическая и страшная. Та, что Вы находите у Афанасия, относится к другой Софии. И еще больше о Ней можно найти у Вас<илия> Великого и Григория Нисского, от которых прямой путь к Паламе. И самая терминология: οὐσία — ἐνέργεια³ — ведет свое начало от Василия Великого. Я не вижу трудностей в этой терминологии. Аристотель тут не при чем. Основная мысль каппадок<ийского> богословия сводится к отчетливому различению внутрибожественной Плеромы, тройственной полноты вседовольной жизни, и это и есть οὐσία, — πέλαγος τῆς οὐσίας τῆς θεότητος у Дамаскина, — и: «во-вне» направляемой Милости, Благодати, Любви, Деятельности, — Ενέργεια. Весь вопрос (спекулятивно очень трудный) — в этом различении. В чув<ственном> смысле, это есть раскрытие самой идеи творения, как божественного замысла-изволения о другом, о не-Боге. Οὐσία — по В<асилию> Вел<икокому> и по Паламе — непостижимая и неведомая, она — «в свете неприступном». Но «тот же Бог» (выражение Паламы) творит, т. е. полагает другое, и постольку открывается «во вне». Это и

¹ Weisheit или подменено — Idee (нем., рус.). — Премудрость <или подменено> — Идея.

² Lehre vom Abfalle (нем.) — учение о грехопадении.

³ οὐσία — ἐνέργεια (греч.) — сущность и энергия.

есть «Энергия», «Слава», «София», – НЕ-ипостасное откровение «того же» Бога. Не «существо», не «личность», не «ипостась». Если угодно, да, – Божеств<енная> акциденция, но акциденция «того же» Бога или самого Бога. И к этому именно сводится мысль Паламы, – ударение на полноте и полнзначности τῆς θεότητος. Если хотите, София это Deus revelatus¹, т. е. Благодать. Благодать – это Бог к миру πρὸς τὸν κόσμον (а не πρὸς τὸν Θεόν, как у Ио. I. 1 о Логосе)². София – вечна, ибо есть мысль – изволение Вечного Бога, но она еще изволение – мысль о Времени. На эту тему много и у бл. Августина. София – не только мысль, «идея», κόσμος νοητός, но и воля, сила... И в Боге нет, у Бога нет невечных сил и волений, но есть воление о времени. София ни в коем случае не есть мир, мир – другое, и по отношению к благодати, по отношению к «первообразу». И потому «предвечность» и «предвременность» изволения – мысли о времени не примышляют времени в вечность. «Идеальное творение», «предвечный совет», toto genere³ отлично от реального творческого fiat⁴. София не есть «душа мира». Это отрицательное суждение отличает церковное софиесловие от гностического и бемистского. София не есть тварный субъект, не есть субстанция или субстрат тварного становления. Это – gratia, а не natura. А natura=creatura. София – не creatura⁵. И вместе с тем не ипостась, а тристяжательная слава. – Знаю, что своими сумнениями я порожаю немало недоразумений и вопросов. Но, вот что важно, всех этих вопросов Соловьев не видел и даже не подозревал. Думаю, что Е. Н. Труб<ецкой> верно заметил главный провал С<оловьева>, но у него не хватило ни опыта, ни богословского развития для того, чтобы ясно выразить свое наблюдение. Скажу резко, у Соловьева все лишнее, а с тем вместе главного нет вовсе. Просто все на другую тему, и потому не на тему. Все лишнее. Думаю, что и Вам Соловьев долго мешал отыскать главное. А для отыскания надо идти чрез христологию, а не чрез тринологию, ибо только в Христе Иисусе «троичное явися поклонение».

¹ Deus revelatus (лат.) – Бог раскрывающийся.

² πρὸς τὸν κόσμον (а не πρὸς τὸν Θεόν, как у Ин I. 1 о Логосе) (греч., рус.) – Иоанна I, 1: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

³ toto genere (лат.) – коренным образом.

⁴ fiat (лат.) – да будет!

⁵ gratia, а не natura. А natura = creatura. София – не creatura (лат., рус.). – благодать, <а не> природа. А природа = творение. <София –> не творение.

Смысл здесь в том, что только из истории, из историч<еской> эмпирии, мы в состоянии понять тварность твари и вечность мысли – воли о твари. При обратном ходе тварь обожествляется, и этот процесс получает не благодатный, а «натуральн<ый>» порядок. Gratia не расчленяется от natura, понимается как natura naturans¹. Тогда уж и вовсе нет «натуры», зато и благодать уже не благодать. – Все это, кажется, надо рассказать лучше. Настаиваю на одном: есть два русла – церковное софиесловие и гностическое; Сол<овьев> – во втором, а до этого второго церковному богослову никакого нет дела.

До скорого свидания. Не забывайте нас. Кс<ения> Ив<ановна> передает приветы. Привет Ел<ене> Ив<ановне>. Надеюсь, что все мои тревоги разрешатся, а пожелания исполнятся.

Любящий Вас Г<еоргий> Флоровский²

5

Praha Bubeneč Vučova ul. 597
1926.VIII.3/16

Дорогой отец Сергей,

Боюсь, что рассердил Вас своим предыдущим письмом. Стараюсь спрятаться за спину Вас<илия> Вас<ильевича>, по совещанию с которым писал его. По возвращении своем из Финляндии, Вас<илий> Вас<ильевич> снова смутил меня – сообщением со слов Франка, что распределение филос<офских> предметов опять изменяется, причем меня снова возвращают на введение. Вместе с тем дошли слухи об избрании Карсавина. Надеюсь, что не на патрологию, п<отому> ч<то> именно с ним мне было бы тяжело иметь непосредств<енное> преподавательское общение. Ужасно неприятно узнавать такие новости из пятых рук... В конце концов совершенно не можешь распределить свои занятия, и не знаешь даже, что предпринимать и задумывать. А, с другой стороны, я считаю себя в полном праве испытывать досаду на

¹ Gratia не расчленяется от natura, понимается как natura naturans (рус., лат.). – Благодать <не расчленяется> от природы, <понимается> как <природа творящая>.

² Приписка на той же стр. (Л. 8): *О церк<овных> настроениях напишу в другой раз. Положение дел и, главное, настроение нашего Митроп<олита> нам неясны.*

Приписка на предыдущей стр. (Л. 7): *Приветы всем – С<ергею>С<ергеевичу>, Зандеру, Лаговскому и проч.*

академическую канцелярию, — я не имею решительно никакого официального уведомления о своем окладе... И, в довершение всего, совсем не уверен, что своевременно получу визу (для себя и Ксении Ивановны) и смогу вовремя приехать. Вот почему я должен был написать Вам все то, что написал, — и в этом не было с моей стороны излишней притязательности. Надеюсь, что мне больше не придется писать неприятных писем, которые и мне нелегко даются. Хотелось бы писать и думать совсем о другом. И ужасно неприятно, что кажешься каким-то себялюбцем и даже корыстолюбцем. Притом во времена смутные...

Мы здесь с нетерпением ждем возвращения Владыки Сергия и результатов епископского совещания. Не знаю, насколько тверд и решителен Владыка Евлогий, и «насколько тверды и самоотверженны миряне парижские». Долгое замалчивание казуса создало повсюду шаткость мнений. Я был у нашего Владыки накануне его отъезда и из довольно откровенной беседы вынес убеждение, что у него нет уверенности в правоте нашего дела, что ему чудится какая-то правда на стороне собора, что ему импонирует число, а потому хочется компромисса. Реальной обстановки Владыка Сергей совсем не представляет, и странным образом склоняется видеть во всем только «архиерейскую ссору», которую только и надо уладить. Думаю, что здесь сказались различные влияния и суждения, в которых немалую роль играло несочувствие к Академии и Движению. Не случайно, читая лишь различные документы относящиеся к собору и последующим событиям, Владыка опускал все, что касается движения в благопримном смысле. В чем тут дело, до конца мне неясно. И не это главное, а то, что многие не понимают всей значительности происходящего, недооценивают силы борющихся сил, а потому не идут до конца в своих решениях. Надеюсь, что Архиепископ Владимир и Владыка Митрополит в этом стремлении будут тверды и проникательны. Во всяком случае, совершенно назрела надобность в пастырском послании Митрополиту.

¹На предмет своих занятий я последнее время натываюсь на все новые и новые темы самого разнообразного характера, — не для себя, конечно, а испытываю мутную досаду, что так мало сил систематически привлечено к богословской работе, а в прежнее время она постоянно

¹ В автографе — знак абзаца: Z.

отводилась в ложное русло. Очень рассчитываю, что в Париже мне удастся напряженно работать. В минуты слабости я смущаюсь житейскими заботами, но потом гоню их прочь и погружаюсь в работу. Итак, не сердитесь на меня, не забывайте нас в своих молитвах. Я верю, что, если я достоин служения Церкви и преподават<ельского> звания, то по милости Божией все сложится, как тому надлежит.

Кс<ения> Ив<ановна> передает свой привет. Передайте наш привет Ел<ене> Ив<ановне>.

Преданный и любящий
Ваш Г<еоргий> Флоровский

6

ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ

6–19.IV.1938 ΑΘΗΝΑΙ¹

ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

Χριστος Воскресе!
ΚΑΛΟ ΠΑΣΧΑ



Дорогой отец Сергей, Сердечно поздравляем Вас и Елену Ивановну с наступающими Светлыми праздниками и шлем наилучшие Пасхальные пожелания... Живется нам здесь тихо. Живем по-студенчески, но в самом городе, и недалеко от Plateia Otonias и того отеля, где мы тогда останавливались, и почти рядом с Братциотисом. Время мое распределялось пока так. По утрам я ходил на лекции в Университет, слушал Баланоса, Аливизатоса и Сотириу², для практики в языке, и теперь уже почти сво-

¹ Ср.: «В 1938 году, когда “ситуация в Париже в связи с комиссией по Булгакову была не слишком благоприятной для о. Четверикова и меня, – вспоминал о. Георгий, – я уехал на восемь месяцев в Грецию и Болгарию, а он уехал на год на Валаам”. Пять месяцев Флоровский прожил в Афинах, ежедневно посещая библиотеку. Затем он совершил второе паломничество на Афон» (*Блейн Э.* Указ. соч. С. 74).

² Баланос Димитрий (1877–1959) – греческий богослов, патролог и догматист. С 1924 г. – профессор патрологии на богословском факультете Афинского университета. В 1935–1936 и 1945 гг. – министр Греции по делам вероисповеданий и просвещения; активный участник экуменического движения. Аливизатос (Алевизатос) Гамилькар Спиридон (1887–1969) – греческий богослов

бодно могу слушать, а из лекций Сотириу многому научился. Остальное время проводил дома, беру книги из Богословского семинара домой, это удобнее. Иногда бываю в Геннадиевской Библиотеке, специально по Византии и Новой Греции, — это далеко и в дождь неприятно. Поэтому занятия там отложены до после Пасхи. Пока занимаюсь главным образом историей греческого богословия после падения Кон<стантино>поля. Во всяком случае, много интересного, и хорошее введение в современность. Кроме того занимаюсь иконоборчеством. Систематически пересматриваю совр<ременные> греческие журналы. По вечерам ко мне приходил один из богосл<овов> студентов, по назначению Аливизатоса, для разговора, греч<еской> грамматики и чтения в слух. По четвергам служил Προϋσιασμένη в Καλλιμαλέα, унив<ерситетская> церковка, — это особая extra-служба для богосл<овского> факультета. Во все дни, когда бывали службы в русской церкви, служил (т. е. сослужил) там, но, кроме суббот, воскресений и праздников, это случалось редко, за весь пост было только две преждеосв<ященные> литургии, не предполагалось даже на Страстной неделе. Не без моего невидимого внушения на Страстной неделе впрочем наладились правильные службы, да и служить предоставлено мне. Настоятель здесь старый и болезненный, довольно невинный, но безо всякого литургич<еского> вдохновения (обрусевший грек из Карса, благочинный и настоятель там<ошнего> собора, корень зла в диаконе, вполне посольского воспитания и сов<ершенно> нецерковного. С греческим духовенством из-за недостаточного знания языка связей пока мало. Видел несколько раз Митрополита и его викария, Пантелеймона. Был у Хрисанфа. Познакомился с одним интересным архимандритом из Одессы, совершенно обруселым, из русских софистов, Новоросс<ийского> Унив<ерситета>, принявшим священство и монашество при большевиках, и бежавшем уже в 1928 году, — с огнем и не без фанатизма, был замешан в старостильном движении и даже низложен, но потом разочаровался в обскурантизме афонских монахов и покаялся. К сожалению, его церковь слишком далека, а службы у него вообще очень рано, в 7 ч<асов> утра, т<ак> ч<то> я не могу воспользоваться его

профессор канонического права и пастырского богословия; ученик А. Гарнака; активный участник экуменического движения. Сотириу Георгиос — греческий искусствовед, знаток византийской иконописи, во время пребывания Г. В. Флоровского в Греции директор Византийского и Христианского музея в Афинах (см., например: *Sotiriou G. et Sotiriou M. Icones du Mont Sinaï*. Т. I. Athènes, 1956).

приглашением служить у него. Познакомился со всеми профессорами. Дух факультета несколько отсталый, либеральный, кроме Братциотиса. Молодое поколение приват-доцентов много интереснее, особенно Кармирис и Бонис. Отношение впрочем очень внимательное. Время от времени нас приглашают на археологические экскурсии, их устраивает Сотириу. На Светлой неделе нас пригласили поехать с большой группой в Фессалию, в Метеоры и потом в Анхиалу, где Сотириу раскапывает довизантийские базилики, — я уклонялся было, так как это все-таки дорога, но тогда Сотириу объявил, что мы должны поехать, gratis¹... Сейчас здесь Авр^аам of York, на пути в Египет. По этому поводу был чай у Аливизатоса, потом party у Хрисостома, а завтра совсем удачный день — чай у Английского посланника, — совсем осуетились мы... От Коли узнал о смерти Епископа Фрира². Вечная ему память. Это завершение какого-то периода в жизни Fellowship... Я еще не знаю, ехать ли мне на конференцию в High-Leigh или лучше продолжить свое пребывание здесь и уехать на месяц летом на Афон... В каком положении дела Института. От Коли и от Андерсона у меня известия неважные. Меня смущает и мое личное положение. Все мои ресурсы скоро иссякнут, остались только сбережения на обратную дорогу, которые уже тают, и мне совершенно необходимо пополнение не позже, чем в начале мая (числа 8—10). Очень прошу Вас обсудить этот вопрос с Евгением Михайловичем³

¹ Gratis (лат.) — здесь: бесплатно.

² ...о смерти Епископа Фрира. — Уолтер (Вальтер) Фрир, епископ Трурский (1863—1938) — один из основателей Содружества св. Албания и прп. Сергия; видный участник экуменического движения (см.: Булгаков С., прот. Епископ Уолтер Фрир // Путь. 1938. № 56. С. 66—68).

³ Евгений Михайлович Киселевском (1970—1944) — сотрудник ССПБИ. В Керновской коллекции библиотеки Подворья сохранились книги прот. С. Н. Булгакова с инскриптами Е. М. Киселевскому: Конволют. А) Прот. Сергей Булгаков. Купина Неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Paris: YMCA PRESS, 1927. На титуле — автограф Е. Киселевского: «Е. Киселевский». На авантитуле конволюта: автограф С. Н. Булгакова: «† Дорогому сотруднику и целебнику?> Евгению Михайловичу Киселевскому на день ангела от автора 7/20. III. 1927 Paris-Сергиево»; Прот. Сергей Булгаков. Друг Жениха: О православном почитании Предтечи. Paris, 1927. На шмуцтителе — автограф С. Н. Булгакова: «† Дорогому Евгению Михайловичу Киселевскому от составителя 30. V. 1927 Пятидесятница»; Прот. Сергей Булгаков. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. Paris, 1931. На титуле владель-

и с П<авлом> Фр<анцевичем>¹, которому я уже писал. Евг<ений> Мих<айлович> в курсе моих дел и ден<ежных> обязательств по Парижу (уплата термина за квартиру). Простите за этот прозаический оборот начатого так поэтически письма. Привет всем в Париже и особенно студентам. Прилагаемую записку не откажите передать Евг<ению> Мих<айловичу>. Кс<ения> Ив<ановна> кланяется.

Υμετέρος μες ἀγάλης Γ<еоргий>Флоровский

7

Favieron, 24, Athènes
21.VI.38.

† Дорогой отец Сергей, Ваше письмо получил, (с некоторым опозданием), только на днях. Спешу написать Вам до В<ашего> отъезда в High-Leigh. Мне очень, очень грустно, что я должен был отказаться от поездки. Но это, по многим причинам, было неизбежно. В Афинах мы остаемся до 12–14 июля, а потом я собираюсь на месяц на Афон, с дов<ольно> широкой программой, и оттуда, вероятно, в Болгарию, куда Кс<ения> Ив<ановна> поедет прямо отсюда. Очень жалко уезжать на Афон, работа моя наладилась, но довести ее до конца будет трудно. Сейчас с большим комфортом занимаюсь по утрам в Ecole Française, библиотека очень богатая (по истории)<, > и я почти один в целом доме. Пока больше читаю, чем пишу... От Зандера и от Андерсона кое-что знаю о финансовом положении Института. Как отразится на смете будущего года решенное, повидимому, сокращение английской дачи с сентября? Решен ли новый прием на осень? На расстоянии я в особенности чувствую свою связь с Институтом, но чувствую и сознаю вместе с тем все своеобразие своего положения в нем... На днях Архиепископ (Хрисостом) пригласил меня и

ческая надпись: «Е. Киселевский». С автографом С. Н. Булгакова: «† Дорогому Е. М. Киселевскому рождественский дар от автора».

¹ П<авлом> Фр<анцевичем>. – Речь идет о Поле Андерсоне (1894–1985), с 1925 по 1940 г. вместе с Н. А. Бердяевым и Б. П. Вышеславцевым, возглавлявшем издательство YMCA-Press. Такое «обрусевание» иностранных имен и фамилий вообще было чрезвычайно характерно в среде «религиозных русских». К примеру, известного швейцарского теолога Фрица Либа Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк и прот. С. Булгаков с упорным постоянством называли не иначе как Федором Ивановичем. См., например: *Янцен В.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002 / Под ред. М. А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002.

о. Константинидиса провести с ним целый день в Пендели, в монастыре, и по пути туда показывал нам еще недостроенное здание богословского института, на 200 чел<овек>, т<о> е<сть> практически для всех почти студентов Бог<ословского> фак<ультета>... Аливизатос сейчас в Оксфорде. На лето едет для учен<ых> занятий в Лондон проф<ессор> Веллас (гебраист)¹ и рассчитывает по дороге остановиться в Париже и побывать в Подворье. Желательно оказать ему всяческое внимание... Жара стоит сильная, но по вечерам иногда бывает прохладно. Днем утомляет яркость красок и сила света. Нельзя обходиться без черных очков... Мой греч<еский> язык еще очень слаб, т<ак> к<ак> вообще я мало имею случаев разговаривать, а больше читаю, притом не только по гречески... Сейчас я временно заменяю уехавшего в отпуск настоятеля Русской церкви, но службы здесь редкие, только по праздникам и воскресеньям, и бедные вдохновением со стороны клира и хора... Очень прошу передать от меня к Конференции сердечный привет и пожелание духовного роста и созревания – в меру великих задач нашего дела... Наш общий привет Елене Ивановне... Каковы Ваши планы на лето... Я не думаю возвращаться в Париж до октября... Прилагаемое письмо прошу передать Евгению Михайловичу.

С любовью всегда Ваш,
Г<еоргий> Флоровский

8

Регентска 64, София²,
1.X.1938

† Дорогой отец Сергей, Спешу Вас поздравить с днем ангела и с Подворским праздником. Да благословит нас Господь миром! Мы

¹ Веллас Василиос (1902–1969) – греческий православный библиист, ученик проф. Э. Зеллина. С 1931 г. после возвращения в Афины, – доцент, с 1933 г. экстраординарный профессор, в 1936 г. – штатный профессор по кафедре древнееврейского языка, герменевтики Ветхого Завета и библейской археологии.

² Ср.: «Пробыв на Афоне месяц, о. Георгий направился в Софию, куда к этому времени приехала из Праги его жена. В Софии они разместились у сестры о. Георгия Клавдии, которая по-прежнему преподавала в этом городе. Они намеревались провести в Софии всего несколько дней, но тревога, нависшая над Европой в результате “чехословацкого кризиса”, заставила их задержаться, и они пробыли там месяц» (*Блейн. Указ. соч. С. 74*).

предполагали выехать отсюда в воскресенье 9-го через Сербию—Италию—Швейцарию. Но боюсь, что не удастся. Отъезд зависит от получения денег из Парижа, о чем писал Евг<ению> Мих<айловичу> (жалованье за сентябрь). До сих пор ничего еще нет, между тем на сбор и визы уйдет время, т<ем> б<олее> сейчас все формальности стали на время строже. Во всяком случае рассчитываем выехать возможно скорее, если только по политич<еским> соображениям не будет отложено начало занятий¹. Последние дни прошли дов<ольно> напряженно, хотя в Болгарии было удивительно спокойно. М<итрополит> Стефан² был в Чехии и только что вернулся (вчера, ком.), и я его еще не видел. Цанкова видел довольно давно и собираюсь к нему зайти на днях в деканат (он декан в этом году). Факультет еще не функционирует и в помещении ремонт, т<ак> ч<то> заниматься приходится при выставленн<ых> окнах, крашен<ных> полах, дверях и т. д. Продолжаю собирать материалы разного рода, здесь довольно много немец<кой> periodica³. В порядке легкого чтения изучаю стратегическую историю Великой Войны⁴ (именно стратегическую, а не литературно-политическую) и ⁵ другие вопросы военного дела и истории. Только что прочел очень интересную книгу: Мировая война на Кавказском фронте⁶. Довольно часто служу в русской церкви в будни и участвую в соборн<ых> службах в воскр<есенья> и празд<ничные> дни. В общем

¹ На верхнем поле оборота первого листа приписка, сделанная, судя по почерку и характеру исправлений, позже основного текста письма: *Если еще не поздно, пусть Евг<ений> Мих<айлович> переведет [перешлет] мне (фунтами) не аванс, а все содержание за сентябрь.*

² М<итрополит> Стефан. — Вероятно, речь идет о протопресвитере Стефане Цанкове (Цанков Стефан Станчев) (1881—1965), болгарском богослове, историке церковного права; докторе наук, с 1923 г. — профессоре кафедры церковного права Богословского факультета Софийского университета св. Климента Охридского, с этого же года — декане факультета.

³ Periodica (лат.) — здесь: периодики.

⁴ *Великой Войны*. — Именно так, и никак иначе, называлась в среде образованных русских первой трети XX в., в т. ч. и в культуре эмиграции, Первая мировая война.

⁵ На верхнем поле второго листа: *Если занятия в И<нституте> отлаживаются плохо, пусть Евг<ений> Мих<айлович> известит меня rig avivve (у него есть мои деньги на марки).*

⁶ *Мировая война на Кавказском фронте*. — Речь идет об изд.: Масловский Е. В. Мировая война на Кавказском фронте. Париж: Ренессанс, <б/г>.

все тихо и мирно. Слухи о новом богосл<овском> факультете в Бресслау все еще остаются очень неясными, и я даже не смог понять, будет ли это русский факультет или немецкий (по языку и по заданию) – для прав<ославных> немцев. Но повид<имому> в его организации участвует на перв<ых> ролях первохристианин, т<ем> б<олее> что его из Варшавы все-таки выставили, – а впр<очем> приедет туда и Васдекис, а м<ожет> б<ыть> и Ваш друг М. В. Цанков очень¹ возмущается делами в Польше, но сознается, что нет никакой надежды подвинуть офф<ициальные> церк<овные> власти в Автокеф<альных> церквях к к<акому> бы то ни было протесту. Болг<арские> Синодальные архиереи во всяк<ом> случае уклонились... Богосл<овские> профессора еще в разъезде, кроме Пашева, с сотр<удниками> часто встречаюсь и в комнате сотр<удников,> обычно и работаю в Богосл<овском> факультете. Видал еще и только Марховского (и Цанкова)... Сердечный привет всем в Подворье. До скорого свидания! Кс<ения> Ив<ановна> поздравляет Вас и Елену Ивановну.

С братским целованием и любовью Ваш Г<еоргий> Флоровский

9

<14.10.1939>

Chez M. G. de Plançon, 12 Cours de Rive, Genève²

1. X. 1939. † Дорогой отец Сергей, примите наши запоздалые поздравления с днем Ангела и сердечный привет. На здешнем перекуты продолжаю работать, хотя здешняя Унив<ерситетская> библиотека и не очень богата. Закончил свою англ<ийскую> книгу, *In ligno Crucis*³,

¹ На верхнем поле оборота второго листа: *Только что вернулись от Михалчева, с кот<орым> вспоминали прошлые годы в Праге.*

² Открытка. В угловых скобках – датировка по штемпелю на адресной стороне. «Начало Второй мировой войны застало Флоровских в Швейцарии. Отец Георгий приехал в конце августа в Кларанс на заседание исполнительного комитета движения “Вера и устройство” вместо Сергея Булгакова, который перенес операцию и еще не поправился» (*Блейн. Указ. соч. С. 75*).

³ Закончил свою англ<ийскую> книгу, *In ligno Crucis*. – Драматическая судьба этой, по-видимому, утраченной книги Г. В. Флоровского установлена Вл. Янценом: «Весной 1940 года я сдал своему издателю господину Джеймсу Кларку & Со манускрипт своей английской книги: *In ligno Crucis, Patristic doctrine of the Atonement*, а господин Андерсон послал ему от моего имени 40 фунтов на

но не видно, когда она будет напечатана. Предполагалось, этой осенью. Мои личные планы еще не определились, но повидимому удастся найти врем<енное> место в Белграде. Во всяк<ом> случае, обещают визу. Был бы очень рад узнать о Вас побольше. Да хранит Вас Господь. Ваш всегда Г<еоргий> Флоровский.

10

Chez M. G. de Plançon,
12 Cours de Rive, Genève

1939. X. 30 (17)

† Дорогой отец Сергей,

Надеюсь, моя открытка благополучно дошла до Вас, и во время. На этот раз хочу написать несколько подробнее о здешней акции... Еще 24 августа в Clarens¹ я при встрече с Келлером поставил ему вопрос, не сможет ли он прийти на помощь Институту в случае перерыва в нормальной помощи от «Arreal»², и получил неожиданное обещание обратиться на чрезвычайное пособие профессорам по кр<айней> мере часть фонда, который имелся в его распоряжении для помощи Русской церкви (пожертвования из Ю<жной> Африки). В тот же день я передал об этом разговоре Андерсону, там же в Clarens. Через несколько дней, уже в Женеве, я пошел к Келлеру и получил от него на свое имя и в мое распоряжение 1500 шв<ейцарских> фр<анков> в пособие профессорам, причем Келлер подчеркнул, прежде всего, находящимся за границей, т. е. лишенным возможности получать регулярное содержание. Я ответил, что лично я очень озабочен как раз лицами, находящимися в Париже, т<ак> к<ак> опасуюсь во всяком

расходы (дотация Лондонского университета). С тех пор я в этой связи ничего больше не слышал. Существует ли еще это издательство? Сохранился ли манускрипт? Есть ли хоть какая-то перспектива для публикации? Второй экземпляр переработанного текста остался в руках Denzil Patrícia – доступен ли он сейчас? У меня у самого есть копия, но она неполная и не переработанная. Мне следовало бы сделать некоторые новые дополнения, но главное, конечно, – обеспечить публикацию» (К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад. Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945) / Публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004–2005 годы / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 595–596). Это письмо Г. В. Флоровского к Д. Лаури от 12 августа 1945 г.

¹ Clarens – Кларанс.

случае опоздания очередного гранта из Арреал'я след<ующего> полного безденежья на месте. Каюсь, что злоупотребил Вашим именем, и настаивал, что о Вас нужно позаботиться прежде всего. Это сломало лед. Однако, здесь отказались послать деньги до получения из Парижа ясного сообщения, что помощь отсюда нужна. вводила в заблуждение надежда на помощь Аппиля. Только после подтверждения от Андерсона деньги были посланы. В это время письма очень запаздывали<, > и я не знаю, все ли мои письма дошли. Келлер (и др<ругие>) высказывали мысль, что ему лучше ограничиться помощью двум-трем-четырем профессорам, в особенности находящимся в Швейцарии. Его мотивы были: (1) ограниченность его наличных средств и трудность рассчитывать на новые поступления в значительном объеме и (2) необходимость сохранения ученых работников для будущего. В это время (начало сентября) не было и речи о нормальном функционировании Института, еще длились вакации, и не было новостей из Парижа. Когда первые известия пришли, они говорили о «свертывании», о решении не открывать занятий и т. д. Келлер все время (и при дальнейших разговорах, в присутствии Ник<олая> Ник<олаевича>, который настаивал на сохранении инициатив в моих руках) подчеркивал, что его помощь имеет временный характер и что он не может взять на себя никакой ответственности за регулярную поддержку Института, подобно Аппилю. Потребовалось некоторое красноречие, чтобы склонить его: (1) повторить взнос в октябре, опять выданный на мое имя (к этому времени у меня было официальное полномочие от Владыки) и на мою ответственность, 1300 шв<ейцарских> фр<анков>; (2) обещан еще один взнос на ноябрь и (4) обратиться с просьбой о новых пожертвованиях разным организациям и лицам. Келлер сам имел в виду помощь именно профессорам, причем в зависимости от их положения фактического в разных странах (сбережение ученых сил, поэтому внимание обращается на имена, на Ваше, прежде всего, и на мое, увы (!), уровень жизни, действительная нужда, семейное положение и т. д.). Поэтому он считал правильным уменьшить долю для монахов и одиноких и повысить для живущих в Швейцарии, где все дороже. Очень мешало в переговорах отсутствие точных данных из Парижа. Повторяю, Келлер имел в виду именно экстренную помощь нуждающимся «коллегам», а не регулярное обеспечение Институтского бюджета, – последняя задача его смущала своей огромностью. Мы с Ник<олаем> Ник<олаевичем> наводили его на эту тему<, > и

постепенно он стал более внимателен к ней. Надеюсь, что письмо Владыки его склонит в эту сторону. Последние дни я его не видел, он уехал в Цюрих, и на мое письмо о свиданье еще не ответил. Все будет зависеть, думаю, от того, какой ответ он получит на свое обращение. Он писал в скандинавские страны, в Австралию и Ю<жную> Африку, и в Америку, в Federal Council of Churches (вероятно, Dr. Leiper'у), Вг. Perry и, кажется, Мотту¹. Из Англии он получил неутешительный ответ (от Дёгласа, я читал письмо, да и мне Douglas написал то же самое, и от Chichester'a). Robert Mackie², который только-что уехал в Англию и вернется сюда к 15му, обещал мне навести справки, нельзя ли до изв<естной> степени оживить Appeal. Впрочем, он должен был видеть Зандера в Париже, и о нем Вы все знаете. Мне Mackie сказал, что будет настаивать на минимальном, но регулярном гранте, для сохранения здания и помощи некоторым профессорам, Вам, во всяком случае... Вспоминаю Ваше всегдашнее мнение, что Богосл<овский> Институт есть не только учреждение, но прежде всего ученая корпорация, которую и нужно беречь во всяком случае, даже если и не будет учебной работы. Надеюсь, что здесь удастся создать настоящий комитет и наладить более или менее регулярную помощь. Надеюсь, но не могу сказать ничего большего. И не уверен, что можно убедить взяться за поддержание Института в целом. Боюсь, что это покажется непоследовательным, ибо широкого распространения призыв на помощь Институту в теперешних условиях иметь не может, — таково, по кр<айней> мере, настроение. Во всяком случае, я не считаю правильным, в

¹ *Federal Council of Churches* (англ) — Всемирный Совет Церквей, международная экуменическая организация. Джон Р. Мотт (1894—1955) — религиозный деятель, член Методистской церкви, один из руководителей YMCA. Необходимо помнить, что Джон Мотт оказывал финансовую помощь Академии и раньше: «...сейчас дело идет о получении Моттом для Академии очень значительной ежегодной субсидии для Академии (кажется план рассчитан на 3 года)» (Письмо В. В. Зеньковского прот. С. Н. Булгакову // АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 6. Это письмо от 5/VIII. 1925 года (по датировке Л. А. Зандера)).

² *om Chichester'a* — Георгий (Джордж) Белл, (†1958), епископ Чичестерский — видный деятель экуменического движения, Президент Всемирного Совета Церквей. См. о нем: *Николай, митрополит [Крутицкий и Коломенский]*. Архиепископу Кентерберийскому доктору Джоффри Фишеру [соболезнование в связи с кончиной епископа Чичестерского Георгия Белла] // Журнал Московской Патриархии. 1958. № 11.

случае, если «большой», хотя и очень бедный, бюджет не будет иметь успеха, отказываться от задачи (повидимому, доступной) сбережения «живых сил»... При последнем нашем свидании (дней 10 тому назад) Келлер сказал мне, что он внес особую статью на помощь Институту в свой нормальный emergency budget¹ на 1940 год, но не знаю, в каком размере, – в зависимости от возможностей, я думаю... К сожалению, я не мог видиться с Андерсоном, он проехал мимо Женевы, и только Ник<олай> Ник<олаевич> виделся с ним между Лозанною и Мон-трё. Я писал Павлу Францовичу и получил от него большое письмо из Рима о положении в Институте и в Америке. Об American failure² мы с ним неоднократно рассуждали и раньше. В июле я видел Вг. Пергу в Лондоне (случайно, на прощальном завтраке Константинидису) и у меня было впечатление, что он совсем не в курсе дела, и что у них нет никакой организации в строгом смысле слова. Я изобразил критичность положения, не разбавляя красок, и не без горечи, но, как видите, из всех наших усилий так ничего и не вышло. Сейчас слишком много S.O.S. 'ов, пожалуй, и нервы притупились... Не считайте меня пессимистом. Но у меня такой нрав: лучше рассчитывать на малое и утешиться, когда получишь («неожиданно») больше, чем запрашивать много и потом огорчаться, что не получаешь. Во всяком случае, мы с Ник<олаем> Ник<олаевичем> сделали все, что действительно возможно (а не только хочется) в смысле создания нового очага помощи здесь в Женеве. Очевидно, главная работа упадет на меня, просто потому, что Ник<олай> Ник<олаевич> из экономии переехал в Montreux, а приезжать оттуда очень дорого. Без личных и устных переговоров просто ничего не сделать, особенно в данной фазе, фазе творения из ничего... Как долго мы еще сможем оставаться здесь, не знаю. Положение наше очень «промежуточное». Расчитываем поехать дальше на Восток. О моем устройении («сказочно прекрасном») в Греции впервые узнал из письма Ант<она> Влад<имировича>³, и вполне недоумеваю. Пока ждем. Времени свободного не мало и провожу его в Унив<ерситетской> библиотеке. Беда в том, что мы оказались здесь очень «налегке», без вещей, без теплой одежды, а здесь уже «вместо зимы» просто противная погода, пронзительные горные ветры со сне-

¹ emergency budget (англ.) – экстренный бюджет.

² American failure (англ.) – здесь: американском провале.

³ Каргашёва.

гом и т. п. Удастся ли что н<и>б<удь> получить из Парижа, неясно, во всяк<ом> случае не книги, без которых я особенно тоскую... Рад был узнать, что Вы себя лучше чувствуете и даже служите. Да хранит Вас Господь. Меня за все простите и не забывайте о нас обоих в своих молитвах. Ксения Ивановна просит передать ее самый сердечный привет. Наш общий привет Елене Ивановне, матери Евдокии и матери Бландине¹.

С братским целованием и любовью,
Ваш всегда Г<еоргий> Флоровский

Только что получил письмо от Келлера, он согласен образовать Комитет, но хочет дождаться ответа на свой аппиет, и вообще просто сровов.

11

Београд, 2. II. 40
(с/о Prof. Jardetzky, Abanska 12)²

† Дорогой отец Сергей, примите от нас обоих сердечный Рождественский привет и лучшие пожелания к Новому Году. Здесь мы уже вторую неделю и повид<имому> пробудем до 1 февраля, а потом вер<оятно> переедем в Белую Церковь³, снова на время. Господь да хранит Вас. Привет Елене Ивановне и монахиням.

Ваш с любовью Г<еоргий> Флоровский

¹ ...*матери Евдокии и матери Бландине*. — Речь идет о Евдокии (Екатерине) Мешеряковой (урожд. Куртен, 1895—1977) и Бландине (Александре) Оболенской (1897—1974), основательницах женской православной монашеской общины в Муазене (около Парижа, 1938), духовных дочерях прот. С. Булгакова.

² Открытка. Датировка неразборчива, (2.11/2.II) однако реконструкция хронологии поездок Г. Флоровского, подтверждаемая последующими письмами (№ 12 и 13), позволяет датировать открытку февралем, а не ноябрем 1940 г.).

³ ...*переедем в Белую Церковь*. — «В течение двух лет о. Георгий преподавал историю религии и служил духовником в выпускных классах русского Кадетского корпуса и Женского института в городе Бела-Црква. <...> По словам одного из бывших кадет, учившихся в классе у Флоровского в 1941—1942 годах, его прозвали “Летучим голландцем”, так как он стремительно двигался и при быстрой ходьбе его ряса развевалась» (*Блейн*. Указ. соч. С. 75).

Руски Кадетски Корпус, Бела Црква,
4.III.1940

† Дорогой отец Сергей,

В преддверии Св<ятой> Четырдесятницы прошу братской молитвы Вашей и прощения во всем, чем огорчил и прогневал Вас в минувшем лете, ведением или неведением. В этом году, в первый раз за многие годы, нам придется проводить В<еликий> Пост без уставных служб и молитв<енного> благообразия. В домово́й церкви, конечно, устав соблюдать не приходится. Впрочем, должен сознаться, что порядок, когда-то заведенный вряд ли не Пр<еосвященным> Вениамином¹, здесь хранится – в Кад<етском> корпусе, и всенощное бдение совершается полнее, чем напр<имер> в Сераф<имовской> церкви в Париже, или в Женеве, не говоря уже Лондоне. Только вот в будни служб не бывает, кроме 4-ой седмицы В<еликого> Поста, отведенной для говения учащихся, когда полностью совершаются все положенные службы. Однако, расписание моих уроков приспособлено так, что я смогу во весь пост совершать «для себя» обе преждеосвященные литургии, а на веч<ерние> службы в I седм<ицу> и V-ую я, конечно, смогу ходить в приходскую р<усскую> церковь, где службы правятся истово, если не по инициативе теп<ерешнего> настоятеля, о. Б. Молчанова², то его штатного долголетнего псаломщика. Богосл<овская> бедность моя главная трудность. Когда станет теплее, и уже вер<оятно> только после Пасхи, я рассчитываю служить почаще и рано, в 7 ч<асов>, ч<то>б<ы> дать возможность желающим кадетам и в будни отстоять обедню до уроков. Этому очень сочувствует инспекция корпуса, кот<орая> идет во всем навстречу моим (надеюсь, справедливым) требованиям. Своим новым делом я очень занят и завлечен. Дело очень живое и не лег-

¹ Пр<еосвященным> Вениамином. – Речь идет о владыке Вениамине (Иване Афанасьевиче Федченкове, 1882–1961), выпускнике Санкт-Петербургской духовной академии, инспекторе Православного богословского института в Париже (1925–1930) (см.: *Вениамин (Федченков), митрополит*. На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994).

² ...о. Б. Молчанова. – Прот. Борис Николаевич Молчанов (1896–1963) – выпускник (1928) ССПБИ, с 1938 по 1941 г. – настоятель русского прихода в Бела Црква, законоучитель в кадетском корпусе и девичьем институте.

кое. А живые души остаются святыми и в захолустной глуши. Паства у меня довольно большая: 303 кадета и 172 институтки, — правда, в Институте я только законоучитель, а духовником и наставником остался прежний законоучитель, прот<оиерей> Богданьский (Киевск<ой> акад<емии>), но корпус весь на моей ответственности. Благодарю Бога, как то сразу мне удалось найти верный и спокойный стиль, и сейчас я уже в дружбе со всем юным корпусом. Малыши хорошо учатся, с большим увлечением, по В<етхому> и Н<овому> Завету, чему очень содействует помощь офицера-воспитателя, человека очень церковного и культурного (мат<ематический> фак<ультет> + кавал<ерийское> учил<ище>), который с ними вместе готовит уроки по З<акону> Б<ожью>. Что очень замечательно, это правило, ч<то>б<ы> во всех классах ежедневно перед началом уроков прочитывались главы из Евангелия и выслушивались стоя. Результат: очень приличное знание Евангелия почти всеми, «разве явится детина непобедимой злобы, до драки скорый¹». Средние классы ленятся и получают по заслугам, но интересные объяснения преодолевают и лень. В старших классах серьезно приходится считаться с неверием, очень наивным иногда, но уже упорным. К сожалению, мои предшественники боролись с ним слишком просто, молчанием и спрашиванием одних желающих. Постепенно и этот лед пробивается. Очень мне мешает отсутствие книг. Здешние (учебные) библиотеки очень слабы. Из Белграда книги получать не совсем просто, а рекомендовать ученикам для чтения вообще нечего. А начинать нужно все с начала, с существования и бессмертия души, с неправды материализма, с ограниченности научного познания и т. п., что для меня лично вообще никогда не было сл<ишком> актуальным, а и вообще есть время «мимошедшее», как в старину у нас переводили plusquamperfectum². Теоретически все это очень скучно, а практически очень живо, ибо речь идет о пути живых людей, и при

¹ ...разве явится детина непобедимой злобы, до драки скорый. — Фрагмент 18 раздела «Дома училищные и в них учителя и ученики» «Духовного регламента» Феофана Прокоповича: «18. Буде покажется детина непобедимой злобы, свирепый, до драки скорый, клеветник, непокорив и буде чрез годовое время ни увещании, ни жестокими наказании одолеть ему невозможно, хотя б и остроумен был, выслать из академии, чтоб бешеному меча не дать». Это же выражение, в сокращенной форме, Флоровский использует в главе IV «Петербургский переворот» «Путей русского богословия».

² Plusquamperfectum (лат.) — преждепрошедшее время.

том юных. Здешняя молодежь в общем утешает своей свежестью и нормальным уровнем. Педагогическая обстановка и в Корпусе, и в Институте вполне благоприятная, с разумной мерой свободы. Я с радостью и благодарностью приемлю мой первый настоящий пастырский опыт. Два раза в неделю я служу литургию, Ксения Ивановна за псаломщика и народ, начинаем в 7.45, чтобы кончить к началу 2-го урока в 9.15. Поражает и утешает здешняя тишина, особенно по вечерам, только лай и петухи нарушают ее. Комната у меня уютная и теплая, несмотря на морозы, достигавшие здесь до $-25\text{ }^{\circ}\text{R}$. Сейчас потеплело, но все же держится температура испод нуля. На здешнее пребывание я смотрю, конечно, как на временное, но о сроках загадывать трудно. Временами страдаю без Парижской библиотеки, хотя пока книг и не так мало, и есть много нового для меня – по истории Сербской (религиозной) и философской мысли и Церкви. Продолжаю считать себя неотъемлемым членом Парижской корпорации, хотя это чувство, по-видимому, самой корпорацией совсем не разделяется. Очень чувствую (и вполне реалистически), что в эти последние месяцы наша личная судьба исправляется от Бога, а не по нашему своеволию, и что наш отъезд сюда и даже «заточение» в Белой Церкви зачем-то очень нужно. Мне нужен этот новый опыт, искусство, упражнение. Это нужно и для других целей. Благодарю Господа на всякое время, – и на всяком месте. Самое для меня утешительное в том, что мои кадеты по-видимому меня полюбили первые и стали доверять. То же и в Институте. На каждом уроке подаются записочки с вопросами, и большинство из них (0,9) толковые и по существу. Повторяю, не хватает книг, чтобы готовиться как следует к урокам. Обидно, что невозможно перенести сюда даже и мои лично книги из Парижа... В Неделю Православия собираюсь на один день в Белград, выступать на собрании о Славянофильстве совместно с о. Иустином (о Достоевском) и Граббе (о Хомякове)¹. В связи с этим

¹ ...с о. Иустином (о Достоевском). – Архим. Иустин (Благое) Попович (1894–1978) учился в СПбДА и в Оксфорде. С 1934 г. – доцент догматического богословия Белградского университета, один из создателей в 1938 г. Сербского философского общества. В 1993 г. был прославлен Сербской Православной Церковью как преподобный. Здесь речь идет об известной среди «религиозных русских» книге «Философия и религия Достоевского», увидевшей свет в Сремски Карловцах в 1924 г. (см. рец. Л. А. Зандера на нее: Путь. 1927. № 8. С. 149–153).

перечитываю Хомякова, Киреевского и книгу Колюпанова о Кошелеве¹. Задняя мысль собрания во внутр<еннем> сопротивлении идее «православного тоталитаризма», – тема Церкви и свободы («свобода совести»)… Получил из Афин брошюру Τὸ κύριον τῶν Ἀγγλ<ικανικῶν> χειροτονιῶν с отд<ельными> мнениями Балиноса и Бранциотиса (из Ἐκκλησία, отд<ельный> отт<иск>). Еще не прочел. Купил в Афинах I Том Догматики З. Россиса и читаю с б<ольшим> интересом. Знаете ли Вы о кончине Мте Аливизатос?.. Начал обрабатывать отдел моего курса об Оригене для сербского издания, но это идет медленно без Migne'я под рукой… Повидимому, мне придется заняться составлением учебников по богослужению и по вероучению (IV и VI кл<асс>), по крайней мере, ибо употребляемые здесь и доступные никуда не годятся, включая созд<анный> недавно учебник вероучения о. Николая Сахарова². Заменить же нечем. А необходимо сделать преподавание воспитывающим, содействующим сложению рел<игиозного> темперамента, характера и мировоззрения. Учебник «нравоучения» для VIII кл<асса> еще хуже, но у меня нет никакого влечения к этому предмету, хотя фактически приходится им больше всего заниматься и по просту читать целый курс христ<ианской> этики и аскетики (в 8 кл<ассе> лекционная система). Всего у меня уроков 26 (в VII и VIII по одному, в др<угих> по два). Из Парижа вести до нас доходят редко, только от о. Николая Афанасьева³. Андерсон проехал через Белград, оставивши привезенные им для нас вещи Граббе, который их вчера сюда и доставил лично, – у него два сына в Корпусе и он их по временам навещает. Был здесь недавно о. Иоанн Шаховской. Родзянко вернулся из Англии и получил место катехиста в Новом Саду⁴. Будем

¹ …книге Колюпанова о Кошелеве. – Речь идет о: Колюпанов Н. П. Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1889–1892.

² …учебник вероучения о. Николая Сахарова. – Речь идет об изд.: Сахаров Н., прот. Очерки христианского вероучения. Париж, 1921.

³ …о. Николая Афанасьева. – Речь идет о Николае Николаевиче Афанасьеве (1893–?), выпускнике богословского факультета Белградского университета, протоиерее, профессоре ССПБИ (до 1939 г.).

⁴ Родзянко вернулся из Англии и получил место катехиста в Новом Саду. – Речь идет о Василии (Владимире Михайловиче) Родзянко (1915–1999), впоследствии иерархе Православной Церкви в Америке, проповеднике и богослове, педагоге, публицисте. 30 марта 1941 г. в русской Свято-Троицкой церкви в Белграде Патриархом Сербским Гавриилом (Дожичем) В. М. Родзянко был рукоположен во иерея и назначен на сербский приход при средней школе в Нови-Сад.

очень рады узнать о Вас, о Вашей работе и настроении. Передайте Елене Ивановне наш общий привет. Не забывайте.

God bless You and keep You under the shedder of this <нрзб>.

Ἰμος ὑμέτερος ἐν Χριστῷ

Г. Флоровский

Получил пересланную из Парижа статью (оттиски) о. Антипа(?> Нилова, но пока прочесть ничего не сумел. Бела Црква на половину румынский город, есть и рум<ынская> церковь прав<ославная>, но пока я ограничиваюсь изучением «Сербо-Хорватского»¹.

13

Ruski Kadetski Korpus,
Bela Crkva,

30 апр<еля> 1940

†

Христос Воскресе,

Дорогой отец Сергей, Мы оба сердечно поздравляем Вас и Елену Ивановну со Светлым Праздником. Простите, что пишу с т<аким> опозданием. Работы у меня было очень много все время, официальные каникулы начинаются только с Вел<икого> Четверга, так что в первые дни богослужения нужно было соединять с уроками. Не обошлось и без искушений или огорчений. Но за все слава Богу. Первые дни я находил приют в р<усской> приходской церкви, где мы делили между собой службы с о. Б. Молчановым, а последующие дни я служил «у себя» к сожалению в В<еликий> Четверг и В<еликую> Субботу обе Литургии без хора (с одним певцом), но за то и похвалы, и паремии

¹ Судя по почерку, приписка сделана после написания основного текста письма. После нее следует еще более поздняя приписка, сделанная в два столбца; второй столбец (со слов «На свое...») перевернут на 180° по отношению к первому и к основному тексту письма: *По фин<ансовой> скудости письмо задержалось. Отсылаю его в пяти<ицу> I Семд<ицы>. Еще раз прошу В<аших> молитв. От о. Н<иколая> Аф<анасьева> знаю о болезни Ел<ены> Ив<ановны>. Желаем оба ей скорого и полного выздоровления.*

На свое отсутствие из Б<огословского> И<нститута> смотрю как на временное – в полн<ом> согласии с офф<ициальным> предложением <нрзб> др<угой> обязанности на время <нрзб>, кот<орое> никогда не было отменено (я во вс<яком> сл<учае> этого не знаю).

были прочтены полностью. Кадет оставалось на праздники в этом году порядочно – 80 из 300), и заутреня прошла с подъемом (вкл<ючая> сюда бенг<альские> огни на крестном ходе), – а потом норм<альным> порядком литургия и освящение пасх<ального> стола. Было чудное утро<,> и после разговения дома мы ушли с Кс<енией> Ив<ановной> в поле встречать восход солнца. Здесь меня утешает близость природы, в саду у нас цветет яблоня и вишня, отцвели уже фиалки<,> и отцветают ландыши. К сожалению, здесь очень ветрено, и сейчас снова холодно. Вчера получил неожиданное приглашение Пр<еподобного> Иренея Ново Садского¹ принять участие в Конференции Общества Сближения народов в Дубровниках, с 14 по 18 мая, и взять на себя один – два – или более докладов (кратких). Я согласился, отчасти для того, чтобы повидать Дубровник. Очевидно, там будут наши друзья из Софии (Цанков) и Бухареста (непрем<енно> Шпир). Темы не интересные. Дёглас и пр<очие> ожидается в Белграде на днях и не долго, но я не знаю, удастся ли мне с ним связаться. Времени у меня как то ни на что не хватает, устаю от уроков и свежего воздуха, но в общем чувствую себя бодро, хотя и похудел очень чувствительно. На Пасху воздержался от визитов, кроме духовных лиц и ктитора корп<усной> церкви... Только что получил уже Вашу открытку, и тем более стыдно, что я так поздно собрался писать Вам... Кс<ения> Ив<ановна> шлет Вам и Ел<ене> Ив<ановне> серд<ечный> привет и наилучшие пожелания. Она очень довольна пока нашим здесь проживанием и тишиной. На лето мечтаем о Хопове, – не долго, на неск<олько> недель.

Не забывайте.

С любовью Ваш всегда
Георгий Флоровский

Вечером в Вел<икую> Субботу скончался о. Петр Беловидов² и в светлый понедельник погребен. R. I. P. (прилагаю письмо от о. Николая).

¹ ...Пр<еподобного> Иренея Ново Садского. – Прп. Ириней (Чирич), выпускник Московской Духовной академии, епископ Бачский; во время Второй мировой войны – настоятель храма прп. Сергия Радонежского в Будапеште.

² Протопресвитер Петр Беловидов (1869–1940) – первый настоятель Свято-Троицкой церкви в Белграде (1924–1940); регент церковного хора и законоучитель в 1-й русско-сербской гимназии в Белграде (1920–1931, 1936–1939).

†

11 (24) апреля 1942.

Христос Воскресе¹,
Дорогой отец Сергей,

Сердечно поздравляем Вас с светлым праздником и шлем Вам, Вашей семье и всему Богословскому Институту и Серг<иевскому> Подворью наш искренний Пасхальный привет. Готовлюсь идти совершать Пасх<альную> заутреню и литургию в своей школьной церкви (Покрова Пресв<ятой> Богородицы) и буду молитвенно с Вами и со всеми друзьями, сейчас пространственно отдаленными, но не удаленными в духе любви и христианской памяти. Не знаю, удастся ли вскоре снова написать Вам и потому присоединяю теперь же поздравление ко дню двадцатипятилетия Вашего крестного служения у страшного и священного престола Божия, которое Вы будете справлять в Троицын день. Да хранит Вас Господь и да благословит миром входы и исходы Ваши и укрепит в Вашем служении Его правде. Очень чувствую, что при всех наших разногласиях и размолвках мы творим единое дело и работаем на одной ниве. Здешняя нива очень мало возделана, жатвы много, а деятелей мало, хотя за последнее время целый ряд культурных работников принял священство, в том числе проф. Н. А. Мошин, византинист, с которым я познакомился еще на Афоне, где он много работал в архивах, – теперь он «у <нрзб>», хотя и моложе меня на год, и преподает историю в р<усской> мужской гимназии и периодически сослужит со мной в школьной церкви. Два года назад мы вели апологетический семинар на миссионерских курсах, которых я был начальником. Миссионеров мы, конечно, не приготовили, но небольшая группа, человек 35–40, с пользой для себя прослушала длинный ряд лекций, сдавала экзамены и писала рефераты и во всяком случае имела толчок к повышению своей собственной церковной сознательности. За эти последние дни я страдал от того, что раньше обременяло о. Сергия Четв<ерикова,> – почти все большие службы мне

¹ Листы этого письма перечеркнуты по диагонали синими широкими полосами – знак проверки военной цензурой. На первом листе в нижнем углу левого поля цифровой штамп: 334222.

приходилось исповедывать и до, и во время, и после, т<ак> ч<то> вся цельность богослужения разбивалась. И все таки я сознаю в себе скорее литургическое, чем «пастырское» призвание. Очень утешительно, что у меня есть в Женской гимназии превосходная чтица, любящая устав и благолепие, никогда не устающая от служб и с увлечением вычитывающая все, что положено, к некоторому утомлению богомольцев, часть которых находит, что в домовой церкви службы могли бы быть покороче, а заодно и пение более короткое, а не монастырское. Занятия в женской гимназии вообще идут легче и плодотворнее, чем в мужской, — письм<енные> работы в VII и VIII классе бывают очень хорошие, в VI и VIII классе бывают рефераты сверх курса. Кроме того, в этом году у меня действует новый кружок ревнителей, с которым я занимаюсь богослужением, отчасти аскетикой, и собираюсь читать Евангелие. Сверх того они лично<?> реставрировали всю ризницу школьной церкви. При всем этом боюсь, что это не мое дело, и очень мечтаю о большем досуге для богосл<овской> работы — многое уже назрело для выражения на бумаге. Но об этом писать трудно — вышла бы целая диссертация. Ожидаю перемен в условиях своей жизни и работы. Но все это в руках Божиих. — Не знаю, насколько интересен Вам мой рассказ, но мне особенно приятно поделиться с Вами своим новым опытом, который только подкрепляет меня в моих прежних установках. О внешних условиях жизни писать нечего: прежде времени начинаешь ощущать жизнь как «труд и болезнь». Очень хочется знать побольше о жизни у Вас. Мать Любовь как-то писала Ксении Ивановне, но больше о самой себе, и ответу Кс<ении> Ив<ановны> на это письмо по видимому по современным условиям не достичь назначения. Передайте мой сыновний привет Владыке Митрополиту (которому, впрочем, я и сам написал через посредство его родственников), Льву Александровичу, Владыке Иоанну, и всем в Подворье, кто меня еще не выбросил из своей памяти. Не знаю, сохранились ли мои русские книги, и можно ли их сберечь дальше. Там осталось много собранных материалов для работы, которые собирать заново нет ни охоты, ни возможности. — Простите за это длинное и слегка эгоцентрическое письмо. Был бы очень обрадован Вашим ответом. Господь да хранит Вас и всех Ваших.

С братским целованием и любовью всегда Ваш
Г<еоргий> Флоровский

†

Драже Павловића 11, Београд.
5 (18) X 1943

Дорогой отец Сергей, Поздравляю Вас со днем Вашего Ангела и с Праздником нашего Подворья и Института. Простите, что опаздываю это сделать. Последнее время много вспоминаю о прошлом, о недавнем прошлом, убеждаюсь в немощи и ограниченности нашей чел<овеческой> памяти и своей в частности не предаюсь напр<асным> сожалениям, хотя и вижу всю «историю упущенных возможностей» и очень чувствую: *eheu, fugaces labuntur anni*¹. Для одной заказанной мне работы (не сл<ишком> интересной по существу) снова занимаюсь историей русской церкви, богословия и философии, хотелось бы написать некая *ἐπιλεγόμενα*² к моим «Путиям Русского Богословия» и дополнить их главой о Рассеянии, но это дело будущего, здесь и не все под руками. Пока собираюсь в этот четверг читать доклад О происхождении современной традиции школьного<?> богословия (Заветы и Задачи), хотя не для кого читать, *Fachgenollen*³ исчисляется здесь даже не единицами, а по просту единицей (о. Иустин⁴). Пребывание зд<есь> о. Кассиана было большим утешением для нас, но видеться с ним удавалось мало, т<ак> к<ак> он ведь жил не в Б<елграде>, а у свой сестры по ту сторону Дуная, и сам смог приезжать со своим греч<еским> паспортом, а я туда не мог поехать. На прошлой неделе, как Вы вероятно уже от него самого знаете, он уехал обратно на Святую Гору. Наша зд<ешняя> жизнь в значит<ельной> мере определяется хоз<яйственными> заботами и хлопотами, от которых мы внутренно с Кс<енией> Ив<ановной> избавляемся твердым отмежовыванием, не заботиться о завтр<ашнем> дне, – иначе сего дня и совсем не будет. Кс<ения> Ив<ановна> последнее время с увлечением работает на Иконописных курсах, где преподает русский художник, мой знакомый еще по Одессе (сын соборного диакона и родной племянник пок<ойного> Гермогена Саратовского), расписавший зд<ешнюю>

¹ *eheu, fugaces labuntur anni* (лат.) – увы, проходят быстротечные годы.

² *ἐπιλεγόμενα* (греч.) – здесь: послесловие, продолжение.

³ *Fachgenollen* (нем.) – область науки.

⁴ Попович.

патриархию, собор в Нише и усыпальницу кор^{<олевского>} дома на Опленце. Я очень рад этим занятиям, и жалею только, что раньше в Париже Кс^{<ения>} Ив^{<ановна>} недостаточно серьезно относилась к своим худ^{<ожественным>} возможностям и интересам. Время идет быстро, сл^{<ишком>} быстро, но лучшего с собой не приносит. На днях мне исполнилось 50 лет и пошел уже бой десятков. Не знаю, изменятся ли условия моей жизни так, чтобы оказалось возможно осуществить планы научной работы, для которых, м^{<ожет>} б^{<ыть>}, только теперь я достаточно вооружен умственно и духовно. Понемногу продолжаю собирать материалы для разных тем, без всякой уверенности, что смогу ими воспользоваться (ведь все, что собрано было в Праге и в Париже почти за 20 лет, осталось где-то вне моего ведома и досягаемости). Писать более подробно не достало бы места, это значило бы писать проспекты и конспекты нескольких книг. – Прошу передать мой сыновний привет Владыке Митрополиту и мои дорогие чувства Вл^{<адыке>} Иоанну и всем коллегам и ученикам в С^{<ергиевском>} Подворье. Кс^{<ения>} Ив^{<ановна>} присоединяется к моим пожеланиям. Да хранит Вас Господь. Не забывайте нас в Ваших молитвах. С любовью и братским целованием

Ваш всегда Г^{<еоргий>} Флоровский

Прот. Георгий Флоровский и идея христианской философии

*В. Н. Белов
(СГУ)*

В статье обосновывается осторожная возможность, которую высказывал в том числе и прот. Г. Флоровский, построения философской концепции на основе православного вероучения, которая будет иметь свою специфику как по сравнению с научной философией со всеми ее разделами, рассматривающими отношение с религией (религиозная философия, философия религии, религиоведение и т. п.), так и по сравнению с католическими и протестантскими вариантами христианской философии.

Обозначив тему размышления через термин «христианская философия», мы заведомо ставим себя в незавидное положение по нескольким достаточно очевидным причинам. Во-первых, оно уязвимо своей неукорененностью в определенной христианской традиции, не может в этом составить конкуренцию проверенным временем теологии и философии. Неслучайно представитель неосхоластики Э. Жильсон предупреждал об участии одинокого мыслителя, вступающего на этот путь, который просто провоцирует на нападки как со стороны теологии, так и с позиции философии¹. Во-вторых, тема христианской философии кажется уже давно пройденной, мнения о ней вполне сложившимися. И, наконец, в-третьих, рассмотренное с православно-христианской позиции положение христианской философии может вызвать негативную реакцию ввиду ее традиционной отнесенности к средневековой католической философии – томизму, который активно обновляется и разрабатывается в современном неотомизме.

¹ См.: Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 9–10.

Теология может воспринимать гибрид под названием «христианская философия» в лучшем случае лишь как вынужденную подачку нерадивым мыслителям, упорствующим в своей гордыни непомерно большой роли человеческого разума, либо, в худшем случае, видеть в христианской философии троянского коня ереси, слишком свободно и неподготовленно рассуждающей на темы религиозной (христианской) веры. Именно как разновидности ересей оценил значение различных философских направлений с позиции богословия прошедший искус философского материализма и идеализма о. С. Булгаков¹.

Философия должна полагать, что мыслящему разуму, из себя начинающему логический ряд умозаключений и через себя открывающему априорные принципы, изначально воздвигаются границы и предлагаются метафизические основания, несовместимые со свободой разума. Постановка проблемы христианской философии кажется рудиментарной попыткой реанимировать, прежде всего, проблемы соотношения веры и знания (познания) и свободы воли, которые в общераспространенных темах «наука и религия», «нравственность и общечеловеческие ценности» и других подобных вновь поднимают вопросы ответственности ученого и нравственного выбора человека.

Наиболее приемлемый, казалось бы, вид и уж, без сомнения, наиболее разработанный христианская философия имеет в католицизме. Именно в рамках западного христианства противоречивая роль философии как служанки богословия, ее независимая зависимость, получила теоретическое обоснование и оправдание. Средневековая схоластика в лице томизма признается католическим миром за единственно адекватный облик сосуществования человеческой и божественной мудрости. Попробуем разобраться, насколько справедливы здесь согласные утверждения католических теологов и философов.

Сразу же следует обратить внимание на то, что католические мыслители признают за философией и теологией сущностную независимость ввиду того, что первая занимается естественным порядком вещей, а вторая – сверхъестественным. Эти порядки различны, но между ними существует связь. Для того чтобы данную связь утвердить, причем связь необходимую со стороны философии и абсолютно не необходимую со стороны теологии, Ж. Маритен, например, вынужден говорить о двух видах анализа: анализ по природе (или сущности) и

¹ См. его работу «Трагедия философии».

анализ по фактическому положению¹. Согласно первому анализу и как учит Фома Аквинский, философия открывает свои истины при помощи *lumen naturale*, то есть естественного света разума, не прибегая к Откровению, являясь, таким образом, полностью рациональной. Теология же занимается истиной Откровения, которая сверхрациональна, посему никак с истинами, открытыми разумом, не связана. Но вот фактическое положение, свидетельствует французский неосхоласт, выдает зависимость философии от теологии, разума от веры, природы от Откровения. Как Бог открывает себя миру в своем творении, оставляя за тварным миром свободу выбора, так и теология протягивает руку помощи философии, не принуждая ту покидать свое собственное законно занимаемое ей место.

Ввиду того что теология и философия сущностно различны, они не могут, согласно католической позиции, создать общее для них пространство под названием «христианская философия». Таким образом, с одной стороны, христианская философия не является неким учением, реально могущим быть представленным, разрабатываемым в определенных границах или их очертаниях. Однако, с другой стороны, таковая существует, о ней говорят, ее обсуждают, о ней спорят католические философы и богословы. Что же здесь действительно происходит, как, по мнению католических мыслителей, можно обойти или преодолеть это противоречие между иллюзорной сущностью и реальным существованием христианской философии?

Дело в том, что с позиции грамотного теолога никакого противоречия нет: настоящий философ неосознанно, вдохновенно и в то же время объективно не может замыкаться только в рамках природы; ни проблема природы как таковой, ни тайна личности не решаемы идеями природного порядка. Следуя логике католической мысли, получается, что своими предельными вопрошаниями сами философы указывают на возможность существования сверхприродного, сверхрационального. В то же время и теология не должна оставаться безучастной к поискам и запросам рациональной философии, если желает быть полезной современному человечеству. Как благодать Господа не оставляет свое небожественное по сущности творение, так и теология должна участным вниманием облагораживать философию. Вместе с тем, и

¹ См.: *Маритен Ж. О христианской философии* // Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. С. 139–154.

теология, ввиду того что присутствует в человеческом мире и должна использовать понятные человеку способы своего утверждения, обращается к философским системам для приобретения необходимого в таких случаях инструментария.

Но возникает встречный вопрос: ведь философских систем много, они по преимуществу находятся друг с другом в антагонистических отношениях; означает ли это, что и теологий может быть много? Э. Жильсон считает, что именно так, ссылаясь, прежде всего, на различие в теологии св. Августина, опирающегося на философию Платона, и теологии св. Фомы, использующего философскую доктрину Аристотеля. В рамках сотрудничества теологии и философии возникает соревнование и различных теологий. И здесь уже арбитром должна выступить Католическая Церковь и ее главный представитель – Римский папа. Устами папы Льва XIII в энциклике «Aeterni Patris» (1879) Католическая Церковь отдает однозначный приоритет теологии Фомы Аквинского, в силу того что она, как там утверждается, выстраивает единственно верные отношения с мудростью природного мира – философией.

И все же, почему Аристотель и почему Фома Аквинский? Ответ схоластики и неосхоластики вполне предсказуем: философия Аристотеля, лишив платоновский природный мир двух порядков, создала сумму порядка природного мира, рационально скалькулировав его наилучшим образом. То, что Платону казалось неочевидным в силу его обычности, у Аристотеля теряло свою сакральность и становилось истинно обычным. Охватив полностью, таким образом, пространство природного мира рациональными схемами, Аристотель в то же время намекнул о наличии мира сверхприродного, сверхрационального, к которому мы вынужденно обращаемся, пытаясь завершить инерцию нашего мышления, продолжая аналогично природному миру мыслить и его отсутствие. Фоме Аквинскому выпала миссия отстоять идентичность идей Стагирита от попыток окончательного забвения связи – такой необязательной при определенной трактовке взглядов античного мыслителя – природного и сверхприродного, рационального и сверхрационального.

Однако, как показали дальнейшие события и в развитии философии, и в развитии теологии, схоластические штудии Аквината оказались неактуальными и даже более того, через Ренессанс и Реформацию спровоцировали резкое размежевание рациональной философии и вероучительной теологии. Антропоцентризм и гуманизм философских

идей мыслителей Возрождения, с одной стороны, и концепт *sola fide* протестантизма — с другой, в определенной мере явились историческим ответом на неудовлетворенность искусственностью теологического прочтения Аристотеля.

Признав за разумом свободу абсолютную и, таким образом, противостоящую Премудрости Божией, в целях оправдания истории и исторического творчества человека томистская философия берет на себя миссию просветить разум светом Откровенной истины и таким образом ограничить его свободу. Но принятие такого хода изменения своего положения философия также должна осуществить свободно, то есть свободная философия подсознательно, интуитивно, метафизически изначально должна быть, о чем теология заявляет уже открыто и однозначно, служанкой богословия, соответствовать знаменитой формулировке Петра Дамиани: *philosophia ancilla theologiae*.

Чем же может быть христианская философия, строго придерживающаяся томистской концепции сосуществования философии и теологии? Оставляя за философией право собственного голоса и признавая за ней полную свободу самовыражения, теология сознательно ставит себя в зависимое положение, а христианская философия оказывается явлением вторичным, производным от оценки теологией того, что сделано философией. Причем наилучшим результатом этой оценки христианская философия становится тогда, когда теология опирается на тот вид философии, который, казалось бы, ей меньше всего подходит. Таким образом, философия должна отстаивать свою чистоту, независимость от сверхприродного — короче, философ должен быть настоящим философом, чтобы на основе его концепции в дальнейшем могла зародиться и христианская философия. Именно поэтому в XIII в. Аристотель послужил фундаментом для философии томизма, а в веке XX неотомист Э. Жильсон заявляет о своих бергсонских корнях. Несколько утрируя и в то же время строго следуя за логикой самих католических философов, можно заключить, что христианский философ — это грамотный теолог, пристально вглядывающийся в современное ему развитие философии с целью заключить с самым достойным с его точки зрения ее направлением союз, который откроет философии ее реальные духовные истоки, а теологии поможет высказаться и по поводу природного порядка.

Весьма показательной для католической мысли в поиске гармонии между знанием и верой, развивающейся в сторону все большей зави-

симости от рациональной философии, является книга католического священника и философа С. Вшолека «Рациональность веры»¹. В ней католический мыслитель стремится доказать, что самому акту веры присущи рациональные характеристики, и разум, который проявляется в вере, ничем не отличается от обычного разума. Представляя динамику акта веры, он выстраивает схему, согласно которой в начале веры разум должен добыть для нее рациональные обоснования – так называемый этап преддверия веры, и завершающий этап веры также связан с активной деятельностью разума по рассеиванию последних сомнений; сама же вера у него выступает свободным выбором человека, главным образом опирающимся на его волю. Представляя логику акта веры, католический философ противопоставляет схеме дедукции, в рамках которой, как принято считать, работает научный и обыденный разум, схему абдукции, ясней всего выражающей познавательный аспект веры. Схема абдукции, по мысли католического автора, или схема объяснения, демонстрирует рациональность веры, ее настоящее единство с разумом; согласно этой схеме, вера является суждением о фактах, которые формируются на основе предположений, а не доказательств. Ненадежность абдукционной логики веры компенсируется ее экзистенциальной свободой выбора – верить или нет. Не вдаваясь в серьезный и подробный анализ предложенной концепции, укажем только на явное противоречие между описаниями динамики акта веры и его логики: если в динамике акт веры начинается с разумного обоснования, доказательства, то в логике движение мысли человека предваряет его экзистенциально-волевое решение: стать на позицию веры или нет.

Самой радикальной критике такой подход в строительстве христианской философии, рационализирующей отношение между знанием и верой и отдающей предпочтение наиболее «безбожным» философам, подвергся в Реформации. М. Лютер, как известно, предлагал вообще исключить изучение языческого философа Аристотеля, как сеющего семена сомнения в дела веры и для укрепления последней имеющего мало пользы².

Если провести историко-теологическую аналогию, то в период средневековой апологетики мы можем отследить зарождение тех по-

¹ См.: *Вшолек С.* Рациональность веры. М., 2005.

² См.: *Лютер М.* К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства // Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1997. С. 97–98.

зиций и подходов, которые получили свое развернутое обоснование в католицизме и протестантизме. Анализ взглядов вдохновителя и основного идеолога Реформации Лютера демонстрирует его приверженность традиции, ведущей свое начало от Тертуллиана и его отвержения всей эллинской мудрости ввиду христианской веры в Священное Писание. Вслед за апологетом раннего христианства, как будто и не было почти 1,5-тысячного периода рецепции христианства, Лютер, лишая права посредничества и священника, и философа, оставляет человека один на один с его верой в Бога.

Лютеровский радикализм в противопоставлении истины веры и хитрости разума в неопротестантской теологии отстаивает К. Барт. Согласно ему, несоизмеримость Бога и человека делает иллюзорными, обманчивыми любые попытки усилий конечного существа постигнуть бесконечность и вечность, заключенные в Троице. Указанный радикализм у другого современного протестантского теолога П. Тиллиха нашел свое обоснование в концепте абсолютной веры, которая одна только способна поддерживать у человека состояние «мужества быть» в эпоху смерти Бога, богооставленности современной цивилизации. Тиллих полагает, что *sola fide* Лютера, допускающее оправдание верой, то есть оставляющее в вере лазейку рационального смысла, должно быть заменено на веру, не допускающую никакого оправдания. Ни теология, ни религиозный экзистенциализм, по мысли протестантского автора, не могут помочь человеку открыть настоящего живого Бога, который открываем только абсолютной верой или «мужеством быть»: «Мужество быть коренится в том Боге, Который является тогда, когда в тревоге сомнения исчезает Бог»¹.

Понятно, что в рамках подобного радикального протестантизма нельзя говорить не только о какой-либо, даже религиозной, философии, но и о теологии. Однако такой характер протестантской позиции односторонен и не вполне соответствует историческому моменту возникновения протестантизма, который имеет для этого феномена не менее важное значение, чем момент отвлеченно-исторический, догматический.

Поэтому как альтернатива радикальному христианству возникает «культур-христианство», или «культурный протестантизм» (термины

¹ Тиллих П. Мужество быть // Символ. Журнал христианской культуры. Париж, 1992. С. 119.

Р. Нибура), растворяющий Христа в человеческой культуре. Но слишком уж очевидны односторонние изъятия позиций протестантских теологий «Христа в культуре» и «Христа против культуры» (Р. Нибур), абсолютизирующих либо потусторонность Бога и божественную сущность Христа, либо присутствие Бога в мире и богоподобие тварей Божьих. Сами протестантские теологи находят в них слишком жесткую первоначальную установку того или иного мыслителя, субъективно трактующего тексты Библии и поэтому неадекватно реагирующего на вызовы времени и неверно определяющего задачи и функции теологии. Ю. Мольтманн, например, видит главную задачу теологии в посредничестве между «христианской традицией и культурой современности» и в актив христианской миссии теологии записывает удачные синтезы, которые при сохранении «христианской вести в неискаженном, аутентичном виде» обеспечивают ее актуальную значимость и релевантность¹. Р. Нибур предпочитает говорить о синтезе Христа и культуры, который в конечном счете объединяет, казалось бы, непримиримые позиции и христианских консерваторов, и христианских либералов, согласных в утверждении важности «гражданских добродетелей и справедливых социальных институтов»². Но для него также очевидно, что синтетическим устремлениям теологии противостоит в равной мере обосновываемая дуальная теология, и добросовестному и честному теологу, согласно Р. Нибуру, не остается ничего другого, как признать свое бессилие в определении миссии теологии, задействовании ею философии и науки для прояснения предельных человеческих вопрошаний. Проблемы христианства и его роли в жизни человека и общества в конечном счете решаются не теоретически, а практически каждым отдельным свободным и ответственным индивидом.

Последний вывод современного протестантского теолога представляется вполне закономерным и оправданным ввиду общей позиции протестантизма, которую тот отстаивает в христианстве со времен Реформации: верующий человек, исходя из осознания им своей веры, наделяется способностью отвечать на смысложизненные вопросы и поступать согласно своим ответам как истинный христианин.

¹ Мольтманн Ю. Теология сегодня // Путь. Международный философский журнал. 1994. № 5. С. 43.

² Нибур Р. Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 121.

Православная богословско-философская мысль, критикуя как рационализм католицизма, так и индивидуализм протестантизма, полагает опыт западного христианства по созданию христианской философии обреченным на неудачу в силу тенденции все большей его зависимости от конкретных исторических условий существования, которая реализуется в ущерб консервативно-охранительным моментам христианского вероучения, в силу преобладания теологии гуманизма в ущерб теоцентрического богословия.

Одной из самых известных попыток создания христианской философии на православном основании стала русская религиозная философия, получившая импульс для своего развития от славянофилов, сознательно противопоставивших свою позицию западникам по религиозным критериям: поиски целостного мировоззрения, размышления о судьбах России были пронизаны религиозной проблематикой, которая у них, в свою очередь, опирается не на рациональные умозаключения, а на святоотеческую традицию.

Однако с сожалением следует констатировать, что, несмотря на призывы и заявления активней использовать в философских штудиях богословские способы богопознания – особенно апофатический – и опыт святоотеческого наследия, русские религиозные философы в этом направлении дальше проектов и перспективных планов-схем не продвинулись. Необходимо отметить, что если в критике западноевропейской, как религиозной, так и светской, мысли нашими философами и были достигнуты несомненные успехи, открыты оригинальные пути интерпретации и оценки, послужившие, кстати, отправной точкой для некоторых современных философских течений, то конструктивная часть их философских построений всецело осталась во власти того, что ими самими и критиковалось. В концептах цельного знания, всеединства, соборности, софиологии, имяславия, считающихся приобретениями самостоятельного религиозного любомудрия русских философов, при внимательном и объективном анализе выявляются истоки и основания, которые мы находим у тех же западных философов, теологов и мистиков. Пожалуй, следует согласиться с довольно жесткой, но справедливой общей оценкой русской религиозной философии о. Георгия Флоровского, который считает ее одним из самых западнических эпизодов в русском развитии¹.

¹ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 492.

Каковы же критерии выделения православной специфики христианской мысли, на каких основаниях православно-христианская мысль может себя идентифицировать и выразить? Главным исходным пунктом размышлений христианских мыслителей является размышление по поводу вопроса о связи человека с Богом, здесь христианский мыслитель сталкивается с фундаментальной дилеммой, решение которой определяет весь дальнейший ход его мысли: с одной стороны, Бог имманентен миру, Он всегда присутствует в своем творении, с другой – Он абсолютно трансцендентен тварному миру.

Западно-христианский подход не может претендовать на удовлетворительное решение в силу своей односторонности: подход католиков нарушает связь человека с Богом абсолютизацией трансцендентности Бога, протестантов – абсолютизацией его имманентности. И обе эти aberrации связи имеют один общий посыл: сущностная характеристика как мира Божьего, так и мира человеческого, разделение этих миров по признаку различения их сущностей.

Уже Фома Аквинский испытывает затруднение, описывая не Бога Аристотеля, который есть неподвижный перводвигатель, и именно для такого описания в системе античного философа имеются все предпосылки, ведь он отталкивается от реальных вещей и событий и в Боге лишь завершает инерцию своей мысли, но Бога-Творца, не только начинающего бытие вещей, но и всегда присутствующего в них своею благодатью. Даже последователи томизма вынуждены признать, что Бог Аристотеля ничего общего с христианским Богом, а потому и Богом-Творцом Аквината, не имеет, и в то же время представляют дело так, что ничего сверхъестественного в трансформациях античных идей не произошло, и Фома нашел возможность в терминах античной философии и в границах естественного разума выразить новый способ понимания бытия Бога как бытия актуального, совмещающего в себе и неподвижность, и действие – творение и порождение.

Подобное объяснение оставляет множество вопросов и не представляется для православной точки зрения достаточным и исчерпывающим. Оно исходит из того, что Откровение никакого безумия античному интеллекту в себе не принесло, ведь безумие – лишь открытие новых возможностей разума, расширение этих возможностей. Христианство наложило на эллинство, вера надстроилась над разумом, но мир остался прежним: человеческим, разумным, поэтому христианству пришлось искать помощи у античной – разумной, чело-

веческой — мудрости, и в благодарность за эту помощь не насиловать разум безумием своей истины, но оставить человеку человеково. Таким образом, христианство, согласно томистской, католической позиции, вынуждено было эллинизироваться, для того чтобы понятно существовать в тварном мире, владея в то же время истиной не от мира сего.

Альтернативой католическому аристотелизму, или томизму, то есть христианизированному эллинизму, православие утверждает свое торжество через паламизм, учение св. Григория Паламы. Характерно то, что свое главное произведение «Триады в защиту священно-безмолвствующих» Г. Палама как раз и начинается разбором соотношения природного, человеческого, античного понимания мудрости и истины и мудрости Божественной. Ссылаясь на Священное Писание и учение отцов Церкви, он решает проблему человеческого познания в свете христианского Откровения. Следует сразу указать на решительное неприятие Паламой правды естественного разума и его возможности приближения к Божественной истине. Здесь изначально «включаются» различные установки сознания: установка на постепенное и неуклонное возрастание мощи человеческого овладения природой — сомнение в данном случае не абсолютно, оно лишь аспект общей веры в возможности человеческого разума — и установка на бессилие, тщету человеческих усилий перед абсолютными возможностями Бога, на ужас абсолютной дистанции между этими возможностями, между конечностью и ограниченностью человеческого разума и бесконечностью и вечностью Божественной Премудрости. Указанную дистанцию самому человеку никогда не преодолеть, осознание данного непреодолимого факта и есть импульс к приобретению новой, совершенно новой и по основаниям, и по методам, и по целям, науки, «начало которой — страх Божий, рождающий непрестанную умиленную молитву к Богу и соблюдение евангельских заповедей, вслед за чем приходит примирение с Богом, когда страх преобразуется в любовь и мучительность молитвы, превратившись в сладость, возвращает цветок просвещения, от которого, словно благоухание, разливающееся на несущего этот цветок, приходит познание Божиих тайн. Вот истинные наука и познание»¹, — заключает св. Г. Палама.

¹ *Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих.* СПб., 2004. С. 15.

В этой науке нет возрастания знания, нет прогресса познания, но есть внутреннее преобразование, внутреннее делание человека. Абсолютность дистанции, отсутствие степеней приближения никак не свидетельствуют о бессилии человека, о его пассивности и бессмысленности его усилий. Как раз наоборот, только в ее понимании и проявляется истинный смысл человеческого познания, которое именно так неотделимо от познания, рожденного цельным, преобразенным человеком. Только цельному человеку подвластна целокупность истины. И ее уже не опровергнуть, ее уже не нужно добывать человеческим трудом природного ума. Как раз последние критерии, то есть фальсифицируемость истины и проявленные интеллектуальные усилия, считает Палама, указывают на отсутствие истины, ее потаенность.

Поэтому, с одной стороны, мудрость Бога и человека – есть два вида мудрости, и мудрость человека может противопоставить себя Богу и стать истинным безумием нищанского человека, воплотившуюся в формуле «Бог умер», с другой стороны, Божественная мудрость – единственная возможность исполнения мудрости человеческой, которая отказом от своей личности – гордыни разума – и через смирение может обрести безумие человеческой мудрости или истинную мудрость, не от мира сего рожденную.

Каким же образом возможно непротиворечивое сочетание двух таких, казалось бы, несовместимых посылов в соотношении Божественной и человеческой мудрости? Ответ может быть только один – решение адекватно через паламитское разделение Божественной сущности и энергий: приобщение человека к Божественному невозможно по сущности, но вполне возможно эмпирически по энергии. Св. Григорий Палама и соборы XIV в. (1341, 1347, 1351 и 1368) лишь догматически утвердили ту истину, которую восточные отцы Церкви исповедали с первых веков христианства. Православие, в отличие от западного христианства, осталось верно этой традиции, и поэтому в Восточной Церкви сохранилась оценка эллинской интеллектуальной мудрости как «мудрости упраздненной», «мудрости века сего», «пустого обольщения»¹.

Когда выдающийся русский богослов и философ XX в. В. Лосский выделяет в качестве специфических характеристик восточно-

¹ *Григорий Палама. Триады...* С. 33.

христианского богопознания единство созерцательного и деятельного пути, мистики и богословия¹, то он также уточняет паламитский дискурс по поводу соотношения в христианстве веры и знания, мудрости и Премудрости. Современный отечественный мыслитель С. Хоружий, анализируя различие восточной и западной традиций в христианстве, приходит к выводу о том, что «они соотносятся как энергийный дискурс (речь об энергиях — «выступлениях», «помыслах», волениях, устремлениях, импульсах...) и эссенциальный дискурс (речь о сущностях, идеях, принципах, телесах...)»².

Чрезвычайно важным для православной мысли, опять же в отличие от мысли западно-христианской, а В. Лосский считает его вообще определяющим, является апофатический способ познания. Интересный и глубокий его анализ мы находим в работе современного греческого философа и богослова Христоса Яннараса «Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога». В ней он попытался продемонстрировать фундаментальное гносеологическое различие в понимании апофатики в рамках западного и восточного христианства. Согласно Яннарасу, если в традиции западного христианства сформировалась апофатика сущности, то для восточного христианства характерна апофатика личности. А стремление западно-христианской теологии совместить катафатический и апофатический способы познания приводит к тому, что катафатическая теология стала восприниматься как логика утверждений, а апофатическая теология — как логика отрицаний. Вслед за русскими религиозными философами, которые на основе христологического и особенно тринитарного догматов доказывали совместимость апофатики и логики, указывая на изменения в самой логике и приятие ей принципа противоречия, когда одинаково приемлемо и утверждение, и отрицание — С. Франк назвал метод такой логики методом антиномистического монодуализма — греческий мыслитель также акцентирует внимание на логической общности апофатического знания, то есть на его нетождественности логическому индифферентизму, иррационализму и индивидуальному

¹ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2003. С. 112–121.

² Хоружий С. С. Что такое православная мысль // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 26–27.

мистицизму¹. Однако, если для русских философов подобная мысль является заключительной характеристикой христианской логики, то для Х. Яннараса она лишь начало его размышлений по поводу причин различий в апофатическом познании Запада и Востока. Главная сложность данного анализа греческим автором видится в том, что и западно-христианское, и восточно-христианское богословие в своем понимании апофатики в одинаковой мере интенсивно опираются на ариопагитский корпус сочинений. Тем не менее гносеологически апофатизм западно-христианской традиции был приспособлен к требованиям «объективного» постижения истины, когда «истина исчерпывается ее дефиницией»², апофатизм же восточно-христианской традиции избрал путь преодоления этих требований. Таким образом, греческий автор пытается обосновать мысль о том, что адекватно понятый апофатизм, возникший в Предании Восточной Церкви, есть радикальный пересмотр основ логики, которая сложилась в античной философии и не была поколеблена, а скорее, наоборот, укрепилась в Предании Церкви Западной.

Важным элементом, послужившим основой пересмотра античной логики Аристотеля, по мнению Яннараса, стал образ (икона), который в апофатическом познании занял место, в аристотелевской логике отведенное понятию. Сохраняя аналогичность познания, то есть познания по аналогии и через аналогию, методически, согласно Аристотелю, подразумевающего три пути: отвлечения, превосходения и причинности, образность аналогического мышления преодолевает в то же время обязательность доказательства и принудительность дискурсивного определения Бога. «Образ» присовокупляет «подобию» характеристики инаковости и свободы; Божественный образ является действием Божества, то есть его энергиями. Кроме того, Х. Яннарас полагает, что образное использование аналогического метода позволяет адекватно представить результат логики с одновременным утверждением и отрицанием, определением как сущего, так и не-сущего: «Образ, возникающий из синтеза противоположных характеристик, представляет собой семантическое изображение по

¹ В. Лосский также указывал на единство личного опыта познания Божественных тайн и догматики в Восточном Предании.

² *Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога // *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 42.

отношению, превосходящее как утверждение, так и отрицание. Этот образ определяет путь освобождения от любого гносеологического положения или метода, означает отречение от любой обязательности в суждении»¹.

Таким образом, согласно греческому автору, апофатизм как аналогическое образное мышление, используя логические, рациональные дефиниции, понятия, категории, содержит в себе и понимание ограниченности интеллектуальных возможностей человека в его стремлении познать Бога. Интеллектуальные усилия могут выступить лишь побудительным мотивом к опытному отношению к постижению Божественной реальности. Поэтому Христос Яннарас находит в различении апофатизма личности Востока и апофатизма сущности Запада не просто различие двух схоластических подходов, ограничивающихся в своих претензиях областью умозрения, но различие двух жизненных установок личности: с одной стороны, поиск истины в динамике жизненного общения, экзистенциального опыта, с другой – поиск истины через совершенствование интеллектуального аппарата с целью господства над природой и подчинения ее своим утилитарным интересам.

В истории русской религиозной философии был один эпизод, который мог сыграть решающую роль в ее самоопределении как православно-христианской философии: речь идет о споре начала XX в. вокруг почитания Имени Божия². Как известно, в активное обсуждение этого богословского спора включились и русские философы: о. С. Булгаков, о. П. Флоренский и А. Ф. Лосев. Все они безоговорочно стали на сторону имяславцев и осудили имяборческое Послание Святейшего Синода 1913 г., которое было в большей степени административным, а не богословским решением сложных догматических вопросов, содержащихся в учении об Имени Божиим. Однако в силу различных обстоятельств русские философы так и не смогли воспользоваться представившимся шансом: несмотря на то что обсуждение имяславской проблемы обратило взоры отечественных философов к учению Паламы, оно не стало определяющим для их религиозно-

¹ Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит... С. 49.

² Прекрасный анализ исторических, богословских и философских аспектов событий, связанных со спорами вокруг почитания Имени Божия, содержится в исследовании: Лескин Д., свящ. Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004.

философского подхода. С. Булгаков и П. Флоренский ко времени своего включения в этот спор были уже сложившимися философами и богословами, определившимися с приоритетами своих религиозно-философских построений: паламитский догмат П. Флоренским был включен в его учение о символе, для С. Булгакова он помог уточнить его софиологические изыскания. Лишь для А. Лосева имяславие стало не просто новой удобной теоретической конструкцией, но и жизненной установкой, но, к сожалению для него, стало достаточно поздно — в 20-е гг., — чтобы с такой жизненной установкой можно было жить и выжить. И все же даже такого непроникновенного соприкосновения с темой имяславия для русских философов было достаточно для того, чтобы оценить всю ее значимость для православия в целом и суметь заявить о том, что за ее всесторонней и глубокой философской и богословской разработкой — будущее развитие восточного христианства.

Одной из главных философско-богословских причин неготовности русских религиозных философов к продуктивному использованию творческих импульсов имяславской проблемы явилась их «зачарованность» платонизмом, который они считали вообще последним возможным словом философии как таковой, как свободного интеллектуального занятия. Флоренский отстаивал эту мысль в более открытой и последовательной, Лосев — в более противоречивой и неоднозначной форме.

Связь эллинизма и христианства, их взаимоотношение и взаимовлияние представляет из себя для христианских философов и богословов, как было показано уже и ранее, сложную проблему, решение которой требует глубокого проникновения как в античную, так и в святоотеческую традиции и не объективного, но участного знания этих традиций. Особую сложность анализу взаимоотношений античной философии и христианского богословия придает богословский характер самой античной философии. Следует, конечно, настаивать на специфичности богословского характера этой философии, но то, что о таком характере свидетельствуют размышления античных авторов о божественных идеях, демиургах, демонах, божественных логосах и т. п., отрицать невозможно. В ходе этих размышлений античная философия вырабатывала и соответствующий инструментарий для экспликации открывшегося в них смысла. Особой «религиозностью», с чем соглашались и соглашаются все христианские богословы, отличается философская система платонизма, в частности концепт идей Платона

и троичное устройство трансцендентального мира и постижения его человеком Плотина. И все же налицо лишь внешнее сходство богословия античных философов и христианских мыслителей: активно используя терминологию греческих философов, восточные отцы Церкви в корне меняют ее содержание. Античной мысли абсолютно чужды идеи живого Бога, а следовательно, и живого общения с ним человека, идеи творения из ничего, непроходимой границы между Творцом и тварным миром, через которые только и может быть постигнута истинная свобода и истинная необходимость индивида. Потому и религиозность античных авторов кардинально иная, нежели вера христиан. Казалось бы, пропасть между Божественной и природной реальностью должна подвигнуть христианских мыслителей к еще большему, чем у Платона, неприятию последней, а богоподобие человека — к стремлению, характерному для Плотина, к слиянию с подобным. Но библейское уважение к чувственному миру и преклонение перед живым Богом как раз, напротив, утвердив Божественную инаковость и природную свободу, впервые через апофатику позволили подойти к пониманию тайны личности и личностного общения с Другим.

Что же означают все эти рассуждения для идеи христианской философии в свете православного вероучения? Возможен ли и если да, то на каких условиях, союз философии и православия? Следует откровенно сказать, что от быстрого и отрицательного ответа на последний вопрос удерживает только принадлежность автора этих строк к философскому цеху. Ведь положительный ответ означал бы признание правоты томистской и неотомистской позиции, исходящей из полной автономии чистой философии и чистого христианского богословия ввиду сущностного различия Божественного и природного мира. В отличие от установки томизма, паламизм формирует философско-богословскую позицию, с которой более пристального внимания заслуживают философские умозрения, демонстрирующие родство и желание сотрудничать с христианской апологетикой. Свобода использования христианским богословием философии и свобода выбора философа не гарантируют обязательности во встрече богословия и философии, и даже если таковая счастливо состоялась, нет никакой гарантии ее продолжения, случай А. Лосева — яркое тому подтверждение. Но сам поиск такой встречи способен привести к интересным интеллектуальным прозрениям; поиск в данном случае не означает примирения истин природы и истины Откровения, по-

тому что христианский философ «не делает различий между верой и разумом. Христианская философия начинается с истин веры и в них обнаруживает свет разума»¹.

Оригинальную, но не более того, позицию по отношению к «христианской философии» занимает известный немецкий философ XX в. М. Хайдеггер, который называет ее «вещью еще более нелепой, чем идея квадратного круга»². Свое заключение немецкий философ строит на той мысли, что христианская истина может носить только характер доктрины, «суммы» установленных положений, и единственно возможной формой ее представления поэтому является школа, что конечно же несовместимо со свободным творчеством философа.

Отмечая неоднозначность и сложность построения христианской философии, постоянные опасности редукции либо философии к богословию, либо наоборот, один из отечественных исследователей подмечает: «Но у христианской религиозной философии трудный путь: совместить свободу мысли, как принцип философии, с верностью догматам и всему учению Церкви... Поэтому всегда можно ожидать, что в практическом осуществлении составители систем христианской философии будут принуждены жертвовать принципами одной области в пользу другой. Церковное сознание приветствует искренние опыты создания гармоничного философско-христианского мировоззрения. Но Церковь смотрит на них как на частные, личные, построения и не санкционирует их своим авторитетом. Во всяком случае, необходимо четкое размежевание между догматическим богословием и христианской философией, и всякие попытки превратить догматику в христианскую философию должны быть отвергаемы»³.

С наибольшей последовательностью возможность христианской философии с православных позиций отстаивал о. В. Зеньковский. По его мнению, «христианская философия есть философия, вытекающая из веры. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены

¹ *Флоровский Г. В.* Идея творения в христианской философии // *Флоровский Г. В.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 316.

² *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 113.

³ *Помазанский М., прот.* Мысли о православии. М., 2004. С. 416–417.

мы в свободном творческом нашем труде, но во свете Христовом»¹. С ним солидарен и о. Г. Флоровский, богатый богословский багаж которого дает ему право свидетельствовать о том, что христианская вера не ограничивается догматикой, и многие стороны ее опыта еще не обрели, подобно догмату, своего четкого и однозначного определения и являют себя в образах и символах. Для их верного подбора и экспликации необходим и философский опыт, но опыт, преображенный опытом Откровения².

Собственно, есть две формы взаимодействия философии с христианством: форма подведения, или наведения, намека о том, что за рамками философского дискурса остается непостижимое, детерминирующее само постигнутое, и форма преображения, то есть активного использования терминологии и концептов философии, но в ином смысле, предложенном Божественным Откровением. В последнем случае речь не идет даже о том, что философия – служанка богословия.

Современный отечественный автор С. С. Хоружий в многочисленных своих работах развивает мысль о востребованности философии в раскрытии христианской тайны человека, но логика взаимодействия философии и христианства уже иная, нежели во времена Святых Отцов. Он полагает, что исихазм потому богословски слаб, что имплицитные идеи философской антропологии, заложенные и в нем, нераскрыты; а антропологический кризис человечества достиг такой глубины, что требует совместных усилий и философии, и богословия, и православной практики умного делания.

В русской духовной традиции есть еще дополнительная причина обращаться на современном этапе к проблеме взаимодействия философии и христианства – это возникшие в ее рамках споры о Софии и имяславские споры. Два показательных момента: о. С. Булгаков ведь не отказался от своего софиологического концепта до самой смерти, хотя и расстался с философией. Проблема связи индивидуального опыта с традицией, с догматом – чрезвычайно тонкая и сложная проблема, наверное, особенно в православии, где нет декретированной папской буллой возможности индивидуального христианского творчества хотя бы одного человека – папы. В спорах об Имени Божьем вскрылась еще

¹ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 22.

² См.: Флоровский Г. В. Богословские отрывки // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. С. 451–452.

одна сложная проблема в рамках православия: связи практики и теории, наверное, лишь заявлений об их неразрывной связи (В. Н. Лосский) недостаточно для того, чтобы богословски выверенно сказать о практике умной молитвы. А постановка данной проблемы влечет за собой целый комплекс проблем, требующих дополнительных пояснений и прояснений, в том числе в отношении методов богопознания, особенно апофатического, христианской антропологии.

Таким образом, можно сделать осторожный (осторожный – не неуверенный) вывод о возможности христианской философии в православном варианте, возможности, согласованной с христианской догматикой, опытом ее живого, а значит и разумного, осмысления. Надежда на реализацию такой возможности есть и надежда философии XXI в.

Ключевые слова: христианская философия, православие, протестантизм, неотомизм, паламизм.

Fr. G. Florovsky and the Idea of the Christian Philosophy

V. Belov

In the article is based the careful possibility, that told including also prot. G. Florovsky, of the building of the philosophical conception on basis of the orthodoxy, that'll have the own specific both as compared with scientific philosophy with all your sections as religious philosophy, philosophy of religion, religious studies ect., as compared with catholic and protestant variants of the Christian philosophy.

Keywords: Christian philosophy, orthodoxy, protestantism, neothomism, palamism, Florovskij.

Евразийский период в религиозно-философской эволюции Г. В. Флоровского

О. Т. Ермишин

(Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, ПСТГУ)

Статья посвящена раннему этапу в религиозно-философской эволюции Г. В. Флоровского. В 1921–1923 гг. Г. В. Флоровский участвовал в евразийском движении, что имело влияние на развитие его религиозно-философских идей, в том числе идеи неопатристического синтеза. Автор проанализировал письма Г. В. Флоровского к П. П. Сувчинскому и показал отношение Г. В. Флоровского к евразийскому движению, его оригинальную религиозно-философскую и богословскую позицию.

Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) — хорошо известный, признанный богослов и философ. Вместе с тем остаются не до конца проясненными некоторые страницы биографии Флоровского и мало изучено его эпистолярное наследие, хотя первые шаги в этом направлении уже сделаны¹. Особый интерес представляет евразийский период в религиозно-философской эволюции Г. В. Флоровского, т. к. важно правильно составить представление об этом начальном этапе и избежать его неверного понимания или интерпретации.

Если началом евразийства считается книга Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920), то участие Флоровского в евразийстве начинается в 1921 г. С критикой идеи Трубецкого Флоровский выступил в статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов»²

¹ См.: Янцен В. В. Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либана (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2004/2005 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2007. С. 475–596; Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад, 2008.

² См.: Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Славянский глас. 1921. Т. I. № 1–4.

(написана на основе текста публичной лекции, прочитанной в Софии 6 февраля 1921 г.). Он приписал книгу Трубецкого «Европа и человечество» к идейной линии славянофильства, полагая, что в ней утверждается культура как «плод расовой и национальной традиции»¹. Флоровский противопоставлял идеям славянофилов идеал вселенской («общечеловеческой») культуры. Он писал: «Истинным явится тот национализм, который синтезирует моменты творчества и служения высшим, абсолютным ценностям, и именно поэтому обопрется принципиально на личность»².

В результате возникшей вокруг книги Н. С. Трубецкого полемики в Софии был создан евразийский кружок, который просуществовал лето и осень 1921 г. Главными действующими лицами кружка стали Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, П. П. Сувчинский и А. А. Ливен. Один из современных исследователей А. В. Соболев считает, что евразийство впервые о себе публично заявило 3 июня 1921 г. на заседании русского религиозно-философского кружка³. На заседании с докладами выступили Н. С. Трубецкой и Г. В. Флоровский. Именно из полемического напряжения мысли возникает сумма идей, которая оформилась вокруг термина «Евразия».

На критику Флоровского Трубецкой ответил в сборнике «Исход к Востоку», в статье «Об истинном и ложном национализме». В указанной статье Трубецкой предложил идею самопознания, через которую возможно обретение гармонии и целостности личности. Народ, как и отдельный человек, обладает личностью, которая отличается целостностью. Обретение народом цельности внешне выражается через создание самобытной национальной культуры. Трубецкой пишет: «Народ познал самого себя, если его духовная природа, его индивидуальный характер находят себе наиболее полное и яркое выражение в его самобытной национальной культуре и эта культура вполне гармонична, т. е. отдельные ее части не противоречат друг другу»⁴.

Для того чтобы понять разницу взглядов между Флоровским и остальными евразийцами, достаточно обратиться к его статье «О наро-

¹ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 47.

² Там же. С. 49.

³ См.: Соболев А. В. О русской философии. СПб., 2008. С. 171.

⁴ Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 117.

дах не-исторических (Страна отцов и страна детей)» в сборнике «Исход к Востоку» (1921). В целом можно сказать, что свои размышления и выводы Флоровский явно противопоставил идеям Трубецкого и его книге «Европа и человечество». Флоровский утверждает, что история человечества развивается посредством избранных народов. Он пишет: «Не пучком лучей и не связкою параллелей, а именно *одной-единственной* линией направляются судьбы человечества, как единого целого, к осуществлению единой, всеобщей задачи»¹. Флоровский, конечно, исходит в своих рассуждениях не из позитивистской теории прогресса, а с позиций христианской историософии. Тем не менее он признает, что культурная гегемония принадлежит «романо-германскому миру», но эта гегемония не вечна, на смену одним «историческим» народам приходят другие, прежде «не-исторические» народы, которые призваны Провидением для выполнения новой роли в истории. По мнению Флоровского, основой истории является творчество, которое непредсказуемо двигает человечество по единому пути развития. Исходя из общих взглядов на исторический процесс, Флоровскому кажутся надуманными противоположности Европы и человечества, т. к. культура развивается в глубинах человеческого творческого духа.

В евразийские издания Флоровский дал пять статей: три – в первый сборник «Исход к Востоку» (1921), одну – в сборник «На путях» (1922), одну – в сборник «Россия и Латинство» (1923). Затем, пять лет спустя, он написал статью «Евразийский соблазн» (1928), на основании которой иногда объясняют его отход от евразийского движения. Однако статья 1928 г. написана по поводу эволюции (политизации) евразийства во второй половине 20-х гг. и нисколько не объясняет уход Флоровского в 1923 г. Обстоятельства разрыва Флоровского с евразийцами можно осветить, только обратившись к архивным источникам.

Кроме статей Флоровского, относящихся к его участию в евразийском движении, незаменимый материал для изучения дают его письма 1922–1923 гг. к П. П. Сувчинскому. До 2011 г. из 16 писем Флоровского к П. П. Сувчинскому было опубликовано только два письма². Теперь

¹ Флоровский Г. В. О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 87.

² Флоровский Г. В. От евразийства к Р. С. Х. движению. Письма к П. П. Сувчинскому и Н. С. Трубецкому // Вестник РХД. 1993. № 168. С. 61–65; Флоровский. Письмо к П. П. Сувчинскому // Там же. 2010. № 196. С. 79–81 (в этой

все письма, которые хранятся в Доме русского зарубежья имени Александра Солженицына¹, опубликованы². Они вносят много нового в понимание первых лет Г. В. Флоровского в эмиграции и его участия в евразийском движении. В письмах к Сувчинскому Флоровский сам ясно высказывает свое личное отношение к евразийскому движению, поэтому прежде всего сосредоточим внимание на анализе его эпистолярных рассуждений. Кроме того, недавно А. Е. Климовым в архиве Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк, США) найдены ответные письма П. П. Сувчинского к Г. В. Флоровскому, которые также опубликованы³. Таким образом, у нас есть редкая возможность проследить не только идейный монолог Флоровского, но и его диалог с П. П. Сувчинским.

В письмах Флоровского можно выделить для анализа несколько уровней: во-первых, это обсуждение текущей деятельности; во-вторых, изложение мнения по философским и богословским вопросам, в-третьих, декларация личной позиции в отношении евразийства и его дальнейшего развития.

На первом уровне анализа, не вдаваясь в детали, следует обратить внимание на общее направление мысли Флоровского. Ведущее главное настроение Флоровского в отношении евразийства – это большая личная заинтересованность и энтузиазм. Флоровский призывает Сувчинского к пропаганде евразийства и открытому, интенсивному диалогу со всеми деятелями русской эмиграции. При этом стоит отметить, что Флоровский мыслит себя одним из руководителей евразийского движения. С его точки зрения, руководящим ядром являются он, Савицкий и Сувчинский (без Трубецкого и Ливена, которых Флоровский считает отпавшими от евразийского движения). Однако в реальности дело обстоит совсем по-другому: в 1923 г. формируется руководство евразийства в лице так называемой тройки – Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий и П. П. Сувчинский. Флоровский же 28 апреля 1923 г. писал Сувчинскому: «Мы – трое – должны вести евразийский

публикации письмо от 13 (26) июля 1922 г. ошибочно датировано 13 (26) сентября).

¹ ДРЗ. Коллекция В. Аллоя. Ед. хр. 29. Л. 1–19; Ед. хр. 30. Л. 1–16.

² Ежегодник Дома русского зарубежья имени А. Солженицына, 2011. М., 2011. С. 539–574.

³ Письма П. П. Сувчинского Г. В. Флоровскому // Записки Русской академической группы в США. Н.-Й., 2011/2012. Т. 37. С. 146–199.

фронт...»¹. Таким образом, можно видеть очевидный разрыв между представлениями Флоровского и реальной ситуацией.

В письмах Флоровского наиболее интересен второй уровень, связанный с его философским и богословским мировоззрением. Прежде всего, интересны истоки «неопатристического синтеза», т. к. уже в 1922–1923 гг. у Флоровского потенциально есть все его будущие богословские и религиозно-философские идеи. Главная интуиция Флоровского – «религия несет откровение», по отношению к ней философия вторична. Исходя из данного положения, Флоровский декларирует, что основой для философского синтеза должно быть святоотеческое наследие, сама по себе философия может дать только техническое оформление («технический язык»). Из святых отцов Флоровский называет поименно свт. Григория Нисского, свт. Кирилла Александрийского и прп. Иоанна Дамаскина. В философии же для него главный противник – рационализм («хитрость разума»), который уводит от религии. Отсюда понятны философские предпочтения Флоровского. Сувчинский на вопрос о современных философах, близких Флоровскому и евразийцам, получает следующий список: У. Джемс, Э. Леруа, Дж. Ройс, к которым из предыдущего периода добавлены Ф. Шеллинг и Ш. Ренувье. Все остальное из современной философии Флоровский относит к разложению или к «саморазложению». Особенную антипатию у Флоровского вызывают Э. Гуссерль, Ф. Brentano и Э. Ласк, т. к. они являются выразителями «чистого рационализма».

Уже в евразийский период Флоровский строит большие планы, над которыми, по его словам, он читает и думает. К темам, которые Флоровский задумал разработать, относятся: 1) философская «система» (прототип «неопатристического синтеза»), 2) книга о Вл. Соловьеве, 3) идея теократии в XIX в. Соответственно через эту идейную призму Флоровскому видится и будущее евразийства.

Далее следует сразу ответить на вопрос о том, чем значим для Флоровского евразийский период. Флоровский был ярко выраженным индивидуалистом, что нередко ведет к самозамыканию среди одних и тех же идей. Для такой личности общение с людьми одного духовного и интеллектуального уровня бывает крайне полезно. Без преувеличения можно сказать, что в евразийском кругу Флоровский получил сильный

¹ ДРЗ. Коллекция В. Аллоя. Ед. хр. 30. Л. 2 об. (Ежегодник Дома русского зарубежья... С. 560.)

внешний импульс для развития всех будущих идей. В 1922–1923 гг. мысль Флоровского постоянно вращалась вокруг евразийства и его идейной программы.

В чем же заключалась точка зрения Флоровского на евразийство? Флоровский писал об евразийстве: «Наше дело – церковное...»¹. Евразийство не случайно, у евразийцев есть своя высшая миссия. По мнению Флоровского, главная цель – широкое распространение евразийских идей среди русской эмиграции. Исходя из этого, Флоровский предпринимает последовательные шаги: сотрудничество с Н. А. Бердяевым (сборник «София», 1923), затем вступление в Братство святой Софии (конец 1923 г.). Все эти шаги обострили конфликт, который уже был, но долго находился в потенциальном состоянии.

Флоровский выступал за идейную экспансию («расширение») с привлечением авторов из известных людей старого поколения, Трубецкой был против. В апреле 1923 г. Флоровский настаивал, что «сборники наши осуществимы только при привлечении новых сил»², а участие «чужих» в сборниках – знак нашей силы и победы. Однако победил не Флоровский или Трубецкой, а коллективное мнение, когда произошла идейная консолидация Трубецкого, Савицкого и Сувчинского. Идейный коллективизм в явной форме проявился, когда возник вопрос о вступлении евразийцев в Братство святой Софии. Тогда как Трубецкой, Савицкий и Сувчинский выступили против участия в Братстве, Флоровский не только вступил в Братство, но даже стал его членом-учредителем. Уже до начала деятельности Братства святой Софии Флоровский понял, что все его предложения игнорируются, в частности инициатива издавать религиозно-философский журнал «Устой» под редакцией священника Сергия Булгакова.

По письмам Флоровского к Сувчинскому можно выделить два этапа его отстранения от евразийского движения. В октябре 1923 г. Флоровский выражает обиду за то, что его обходят и не информируют. Как он пишет, «фактически я выпал из сферы информации». В ноябре 1923 г. Флоровский выступил с обоснованием предметного расхождения с евразийцами. Он заявил: «Тема “евразийской самобытности” для меня потеряла остроту свою, ибо я чувствую, что мы вдвинулись в иной

¹ ДРЗ. Коллекция В. Аллоя. Ед. хр. 29. Л. 12; Ежегодник Дома русского зарубежья... С. 552.

² Там же. Ед. хр. 30. Л. 1 об.; там же. С. 560.

эон, в небывалое... И теперь ко времени только общеправосл[авные], вселенские темы»¹.

Последнее сохранившееся письмо Флоровского к Сувчинскому заканчивается призывом: «Я не хочу отделяться от Вас, но лучше для всех нас, чтобы наше согласие держалось не на компромиссе, а на испытанной разделением и возрождением дружбе, терпящей упреки и разногласия. Не лишайте меня Вашей дружбы, кот[орая] для меня и теперь дорога больше многого. Но не могу быть однодумом, и сейчас особенно остро переживаю некое “святое недовольство”, предвещающее переход на “высшую” ступень»². Обмен примирительными письмами между Флоровским и Сувчинским привел к парадоксальной ситуации. Формально Флоровский остался «евразийцем», но после 1923 г. фактически перестал участвовать в евразийских изданиях, потому что его, прежде всего «церковное», понимание евразийства не было принято.

Ситуация 1922–1923 гг., долго назревавший конфликт отчасти объясняются некоторыми особенностями адресата Флоровского. Дело в том, что Сувчинский в письмах придерживался дипломатического, преимущественно делового тона при обсуждении текущих дел и редко проявлял эмоции. Кроме того, до конца 1923 г. он практически ни разу не возражал Флоровскому, у которого могло сложиться обманчивое впечатление, что с ним во всем соглашаются. И даже после конфликта в конце 1923 г. Сувчинский в письмах стремится к примирению, призывая к единству и дальнейшему сотрудничеству. Он согласен на любые компромиссы с Флоровским, кроме двух предложений, по отношению к которым придерживается коллективного решения. Сувчинский против того, чтобы, как настаивал Флоровский, приглашать в евразийские издания авторов старшего поколения («старых гримз»), и не считает необходимым в религиозной тематике переходить от русской темы к вселенской. Сувчинский заявил Флоровскому: «Я считаю, что бороться со вселенским оскудением христианской веры нужно не путем широких “вселенских” деклараций о православии, не путем создания широкого меж- или наднационального идеологического движения, а путем конкретного, реального, эмпирического закрепления на какой-нибудь одной скале, одном Камне — среди бушующей

¹ ДРЗ. Коллекция В. Аллоя. Ед. хр. 30. Л. 15 об. (Ежегодник Дома русского зарубежья... С. 573–574).

² Там же. Л. 16–16 об. (Там же. С. 574).

бездны. Поэтому, прежде всего, следует обратиться к национальному возрождению веры»¹. И далее он пишет, что «для православия нужна Россия»². Так при внешнем примирении, но принципиальном расхождении закончился диалог между Сувчинским и Флоровским, а для Флоровского — его «евразийский» период.

Примирительный тон по отношению к Флоровскому выбрал и Н. С. Трубецкой. В письме от 26 ноября 1923 г. к Сувчинскому он сообщил: «Пересылаю Вам письмо Флоровского. Поощренный его комплиментами, я постарался ему ответить опять “теплым и тонким” письмом. Начинаю с разбора “предметного расхождения”. Констатирую, что расхождение это сводится к тому, что, по его мнению, только прямое религиозное делание и аскетическая работа над самоусовершенствованием является абсолютно ценной, все же прочее нестоящая суета. Не возражая против этого по существу, констатирую, что такой взгляд логически и практически требует от его сторонника фактического ухода из мира и принятия иночества. Если же оставаться в миру, то по необходимости приходится ограничивать себя работой над относительными ценностями»³.

Несмотря на разногласия, после 1923 г. связь Флоровского с евразийством не была окончательно разорвана. В 1926 г. вышла статья Флоровского «Окамененное бесчувствие (по поводу полемики против евразийства)», в которой автор продолжает отождествлять себя с евразийством. Флоровский писал: «В большинстве случаев нам вовсе не возражают, — на нас, евразийцев, нападают со злобой, гневом, азартом, насмешкой, досадой. Обсуждение заменяется голословным осуждением»⁴. Poleмика против евразийства неприемлема для Флоровского, т. к. имеет в основном политический подтекст. Однако в 1928 г. Флоровский в статье «Евразийский соблазн» сам резко критикует евразийство. Что же изменилось за два года? С одной стороны, Флоровский, ознакомившись с новыми программными текстами евразийцев, не принял политический уклон евразийского движения. С другой

¹ Письмо П. П. Сувчинского к Г. В. Флоровскому от 25 ноября 1923 г. (текст письма любезно предоставлен А. Е. Климовым).

² Там же.

³ Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому (1921–1928). М., 2008. С. 64.

⁴ Флоровский Г. В. Окамененное бесчувствие (по поводу полемики против евразийства) // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 47.

стороны, он начал работать в Богословском институте в Париже и преподавать патристику. Евразийское прошлое стало мешать Флоровскому, его репутации богослова. И здесь Флоровский предпочел не просто дистанцироваться от евразийства, как это было в 1924–1927 гг., а найти весомое и предметное обоснование своего расхождения с прежними соратниками – объяснить, почему «евразийство не удалось».

Критика Флоровского основана на том, что идеи евразийцев вольно им трактуются и доводятся до преувеличенного шаржа. Приятие революции как факта, о чем Флоровский положительно писал еще в «Окамененном бесчувствии», теперь он понимает как преклонение перед исторической стихией. Флоровский обличает евразийцев: «В бессильном испуге рождается торопливая готовность уступить зову времен. Евразийцы как-то веруют в непогрешимость истории, в благодетельную ритмику органических процессов. Они приемлют суд времени как окончательный и неопровержимый суд»¹. По мнению Флоровского, евразийская историософия страдает тем же панлогизмом, что и философия Гегеля, т. е. приятие всего действительного как разумного. Политические тенденции в евразийстве толкуются Флоровским однозначно – как создание новой партии, подобной большевикам. В результате философских и идеологических оценок он делает вывод: «Замысел духовного преодоления русской смуты выдохся и измельчал в евразийстве»². Все обвинения Флоровского носят субъективный характер, т. е. понятны только в контексте его взглядов и идей. Основная полемическая направленность статьи «Евразийский соблазн» вызвана убеждением, что духовное преодоление русской революции возможно только через Церковь, и евразийцы пришли к тупику из-за неприятия и непонимания того религиозного пути, который указал Флоровский. Основное противоречие с евразийцами Флоровский опять усматривал в разном понимании связи между Церковью и миром. Он утверждал: «Церковь есть полнота бытия. Церковь объемлет и должна объять все благое в твари и достойное благодатного увековечения, но объемлет не в порядке дорастания эмпирии до Церкви, *не в порядке развития мира в Церковь*, но в порядке его *преложения* в нее, как в Тело Христово, по новому закону Духа и свободы»³.

¹ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Там же. С. 314.

² Там же. С. 322.

³ Там же. С. 339–340 (курсив Флоровского).

В конечном итоге можно сказать, что были две правды – евразийство Г. В. Флоровского, который отводил для себя в евразийском движении только руководящую и учительскую роль, и евразийство, основанное на коллективном мнении Н. С. Трубецкого, П. П. Сувчинского, П. Н. Савицкого. По стечению обстоятельств в том же 1928 г., когда вышла антиевразийская статья Флоровского, произошел конфликт между П. П. Сувчинским и П. Н. Савицким, приведший к так называемому кламарскому расколу, разделению между пражской и кламарской группами евразийцев с последующим уходом Н. С. Трубецкого из евразийского движения. В 1928 г. первоначальное евразийство, основанное на синтезе различных мнений и идей, навсегда перестало существовать. Исследуя историю евразийства 1921–1923 гг., нужно признать, что в этот период религиозно-философские взгляды Флоровского оказали большое влияние на развитие евразийских идей. В целом же евразийские идеи и дискуссии составляют цельный и органичный этап в религиозно-философской эволюции самого Флоровского.

Ключевые слова: евразийство, историософия, богословие, религиозная философия, неопатристический синтез, православие, культура, русская эмиграция, Г. В. Флоровский, П. П. Сувчинский.

Eurasian period in G. V. Florovsky's religion-philosophical evolution

O. Ermishin

The article is devoted to early stage of G. V. Florovsky's religion-philosophical evolution. In 1921–1923 G. V. Florovsky was participated to Eurasian movement. It had influence to development of his religion-philosophical ideas, including the idea of neopatristic synthesis. The author analyzed the G. V. Florovsky's letters to P. P. Suvchinsky and showed G. V. Florovsky's relation to Eurasian movement, his original religion-philosophical and theological position.

Keywords: Eurasianism, historiosophy, theology, religious philosophy, neopatristic synthesys, orthodoxy, culture, Russian emigration, G. Florovsky, P. Suvchinsky.

Взаимодействие богословия и философии в православном богословии: свт. Григорий Палама и прот. Сергей Булгаков

Й. ван Россум

(Свято-Сергиевский богословский институт, Париж, Франция)

В статье рассматриваются такие значимые для христианской мысли проблемы, как отношение к философии Платона и ее критика с точки зрения учения св. Григория Паламы о различении сущности и энергии в рассмотрении проблемы времени и творения мира «из ничего». Автор выявляет черты сходства и различия в решении этих вопросов у Паламы и Булгакова, указывая те моменты концепции последнего, в которых он отходит от святоотеческой традиции. По мнению автора, апофатический характер святоотеческого богословия не мог удовлетворить философски ориентированных богословов, и это объединяет Феофана Никейского, Геннадия Схолария и прот. Сергия Булгакова, несмотря на разделяющие их различия времен и культур. Трагедия Булгакова заключалась в том, что его софиологическая система оказалась непригодной для адекватного богословского выражения его глубокого духовного опыта.

То, что мир был сотворен, есть фундаментальная богословская аксиома. Учение о сотворении из ничего (*creatio ex nihilo*) было для античного мира совершенно новым: все философы принимали как само собой разумеющееся предположение о том, что «материя» существовала вечно. Только в иудаизме содержалось учение, согласно которому мир, включая материю, был сотворен. Однако первые стихи книги Бытия выдают более древние верования в существование изначальной материи («вод») до акта сотворения мира.

Новизна учения о творении, точнее о *творении из ничего*, стала очевидна благодаря богословию Оригена. В нем мы видим благочестивого и образованного христианина, который частично принадлежал еще культуре античного мира. Ему было трудно постичь понятие творе-

ния из ничего. Поэтому он учил, что прежде творения того видимого мира, в котором мы сейчас живем, всегда существовал некий тварный духовный мир. После падения духов или душ, которые существовали вечно с Богом, Им был создан наш нынешний материальный мир как место, предназначенное для очищения падших душ. Как известно, это учение о «предсуществовании душ» было отвергнуто отцами Церкви, в частности Пятым Вселенским собором в 553 г. Оставляя в стороне вопрос о том, действительно ли все перечисленное в Анафемах против Оригена, о которых говорится в Деяниях этого собора, принадлежало учению самого Оригена или же было ему приписано позже, я хочу лишь подчеркнуть здесь, что на Пятом Вселенском соборе Церковь осудила платонизм раз и навсегда¹.

При рассмотрении истории Византийского богословия можно заметить, что Церкви всегда приходилось бороться против влияния платонизма. На самом деле эта напряженность между философией и богословием восходит еще к тем временам, когда начала свое существование Церковь: когда св. Павел проповедовал о воскресении мертвых, греческие философы насмеялись над ним! (Деян 17. 32). В XI в. Иоанн Итал, преподаватель Константинопольского университета, был обвинен не только в распространении философии Платона, но и в том, что верил в нее; за это его осудили на двух церковных соборах. Его предшественника Михаила Пселла обвиняли в том же самом, однако ему удалось избежать церковного суда. Таким образом, позиция Церкви по этому вопросу всегда была очень ясна. Поэтому обвинения в «эллинизации», которые выдвигались против греческого святоотеческого богословия некоторыми теологами Запада, в частности Адольфом Гарнаком, совершенно несправедливы. Блаженной памяти прот. Иоанн Мейендорф указывал, что скорее на Западе, в схоластическом богословии, наблюдалась эллинизация богословия². Фома Аквинский считал Аристотеля, которого он называл «Философом», чуть ли не отцом Церкви! В XIV в. св. Григорий Палама счел необходимым подвергнуть резкой критике греческих философов, особенно Платона,

¹ Ср.: *Edwards M. J. Origen against Plato. Ashgate, 2002.*

² См.: *Meyendorff J., arhpr. Byzantine Theology. N. Y., 1974. P. 64: «Греческая по своему языку и культуре Византия, таким образом, заняла наиболее отрицательную позицию по отношению к греческой философии, чем это когда-либо делал Запад».*

поскольку их привечали в среде его противников — это были интеллектуалы, имевшие сильное пристрастие к древнегреческой культуре и философии. Поэтому он писал, что древние философы были одержимы демонами. Божественный дух (*daimonion*), который, согласно Платону, вдохновлял Сократа, был объявлен Паламой злым духом или малым демоном, поскольку именно такой смысл приобрело греческое слово *daimon* в христианской литературе!¹

Тем не менее Церковь не отвергала греческую философию как таковую. Св. Иустин Философ и Климент Александрийский считали греческих философов «христианами прежде Христа», поскольку те отчасти обладали знанием «Логоса». Согласно этой точке зрения, греческую философию можно рассматривать как приготовление к пришествию Христа. В соответствии с этим, очень глубоким, видением не только Ветхий Завет, но и весь мир был подготовлен к воплощению Бога. Христос пришел не внезапно, а в «полноте времен», как пишет об этом Апостол (Гал 4. 4). Безусловно, это была «полнота», ведь эллинистическая культура представляла собой совокупность всех возможных культур и религий.

Что заставило Церковь так ожесточенно бороться с Платоном? Должно быть, то, что его философия была своего рода богословием. Точнее, богословием, в котором отрицалось значение материи. Хотя Платон и не учил, подобно гностикам, что человеческое тело и материальный мир — это зло, однако истинным миром он считал мир «Идей» и принадлежащую ему человеческую душу. Видимый мир — лишь «тьень» того мира. Его учитель Сократ, отпивая смертельный напиток, был счастлив, что душа его может покинуть тело и вернуться в свое истинное отечество, в духовный мир Идей. Выступив против платонизма и гностицизма, Церковь подчеркнула, что тело человека и тварный мир не только «хороши» (Быт 1), но более того, что они созданы ради причастия божественной благодати и должны быть обожены и освящены. Именно таково значение литургии в Церкви, в частности Евхаристии, в которой предвосхищается пришествие Царствия. Литургия — это событие для всего человека, включая и его тело, это торжество восстановления всего космоса: «Пасха, наполняющая все светом!»

Однако примечательно, что в XV в. византийский философ, принимавший участие во Флорентийском соборе, Георгий Гемист, об-

¹ См.: *Gregory Palamas. Triad. I, 1, 15.*

ратился в язычество и взял имя «Плифон»¹, в честь своего любимого философа! Все это показывает, что тень Платона постоянно нависала над Византией, до самых последних лет этой Империи.

Церковь однозначно учила о творении: «Верую во Единого Бога... Творца неба и земли». Однако творение – величайшая тайна, и человеческий ум не переставал размышлять над ней. Так выделяется проблема отношения между Творцом и Его творением. Вопрос может быть сформулирован следующим образом: «Если Бог вечен, означает ли это, что тварный мир, в принципе, мог быть вечным?» Этот вопрос возник в рамках Западного богословия, в частности у Фомы Аквинского. Он утверждал, что представление о том, что у творения было начало, опирается только на нашу веру и не может быть доказано философски. В XIV в. в византийском богословии этот вопрос обсуждался в контексте паламитских споров. Следует подчеркнуть еще раз, что богословие Григория Паламы (1269–1359) не было вероучительной или философской «системой», а представляло собой выражение опыта – точнее, мистического опыта. Учение о божественных энергиях, которые отличны от божественной сущности, но не отделены от нее, – это попытка сказать о том, что Бог всегда пребывает трансцендентным, хотя человеческие существа способны получать благодать обожения полнейшим образом. Палама объяснил, что означает святоотеческий термин «обожение». «Стать Богом» по благодати не означает стать тождественным Богу. Человеку сообщается благодать быть причастным Богу – Его энергиям, но не Его сущности или природе, то есть не тому, что Бог есть «в Себе». Термин «божественная энергия» можно отобразить как «божественная Жизнь». А божественная Жизнь может быть определена как божественные свойства – то есть все то, что мы можем сказать о Боге: Свет, Мудрость, Сила и т. д. Бог есть жизнь, поэтому Его свойства – не статичные понятия; они описывают божественную Жизнь. Палама учил, что Бог есть чистое действие, акт, *actus purus*, если воспользоваться термином из схоластического богословия. Божественный акт творения – это часть Его божественной Жизни. Акт творения есть божественный и вечный акт, или вечная «энергия» Бога. Противники Паламы утверждали, что его богословие неизбежно ведет к принятию того, что тварный мир без-

¹ Игра слов: gemistos (γεμιστός) означает «полный», а глагол plèthyno (πλήθυνω) – «быть полным».

начален. А это идет вразрез с учением Церкви. Именно поэтому они учили, что божественные энергии творения были тварными. Другими словами, они считали Его энергии *божественными*, но тем не менее *сотворенными*.

Палама также не мог принять учения о вечном творении. В этом он был согласен со своими противниками. Тем не менее он выступил против их учения о том, что божественные энергии творения были сотворены¹. Он подчеркивал, что все божественные энергии вечны и нетварны, поскольку они и есть Бог. Даже не просто «часть» Бога, но Бог в Его полноте, хотя они и не открывают Его сущность — Бога как Он есть «в Себе». Это относится в том числе к божественной энергии творения, то есть к божественному акту творения. Палама неоднократно повторял, критикуя своих противников, что акт или энергия творения есть акт божественный и поэтому вечный. Но далее возникает вопрос. Каким Палама видел отношение между Творцом и тварным миром? Если энергия творения вечна, разве не логично сделать вывод о том, что мир существует вечно? В аргументах противников Паламы есть логика! Палама отвечал, что следует проводить различие между *вечной* энергией, или силой творения, и ее действительным *осуществлением*, или *проявлением*. То же самое можно сказать и о чудесах Христа. Энергия исцеления божественна и вечна, но у ее проявления на Земле было начало и конец².

Спор продолжился и после смерти Паламы. Феофан Никейский (XIV в.) посвятил целый трактат этой проблеме³. Чтобы объяснить, почему тварный мир не вечен, он склонялся к предположению о «сотворенном орудии» (*ktisma*), которым Бог творил мир. Палама не был философом; он воздержался от того, чтобы углубляться в тайну Бога и Его творения. В итоге его богословие сохранило апофатичность. Поэтому в последние века существования Византийской империи среди наиболее философски ориентированных богословов-паламитов можно проследить попытки найти философское обоснование богословия Паламы. В XV в. Геннадий Схоларий, большой поклонник Аристотеля (поэтому и Фомы Аквинского!), предпринял попытку дать

¹ См.: *Gregory Palamas*. Chapters. 130.

² См.: *Gregory Palamas*. Triad. III, 2, 8; *Against Akindynos*, VI, 20, 75.

³ См.: *Polemis I. D.* Theophanes of Nicaea. His Life and Works. Wien, 1996. P. 113—121. Рукопись, в которой содержится трактат Феофана, еще не издана.

философское разъяснение богословия Паламы о различении между божественной сущностью и энергиями.

Подобное напряжение между философией и богословием заметно и в более позднее время – в русской софиологии. На самом деле софиология касается тех же самых вопросов, о которых я только что говорил, поскольку главным ее предметом была тайна мира и его сотворения. Я ограничусь рассмотрением одного софиолога, о. Сергия Булгакова (1871–1994). По своему образованию он был, прежде всего, философом, что и стало определяющим для его богословия. Прежде чем говорить о Булгакове, необходимо сделать ряд общих замечаний о культурном контексте софиологии. Это «философское богословие», или «религиозная философия», возникло не в стенах официальных богословских академий, где богословию учили на западный, схоластический манер. На богословие Булгакова, несомненно, повлиял Владимир Соловьев, но также и немецкие мистики, например Якоб Беме, и немецкий идеализм. Определяющей для его богословского подхода является свобода его мысли, не знавшая предела, а также желание выстроить эти мысли в систему. Софиологию следует рассматривать как реакцию на Просвещение, в котором мир понимался как объект научного исследования. Подобным образом и романтизм в XIX в. был реакцией против рационалистического подхода, свойственного Просвещению. Мир снова оказался полон тайн и сверхъестественных сил, что можно видеть в литературе (сказки) и искусстве. В романах Достоевского землю воспринимают как «Великую Мать», которую надо целовать и увлажнять слезами. Также и в философии мы видим реакцию против рационалистического подхода. Шеллинга называли «философом романтизма». Согласно Шеллингу и Гегелю, «природу» следует понимать не только как механизм и объект для науки, но и как выражение «Духа». В немецком идеализме явно содержатся оттенки неоплатонизма.

Богословие Булгакова и, шире, софиологию вообще следует рассматривать именно на этом фоне. В основе софиологии как философской системы лежит, прежде всего, некая интуиция. О. Сергей пишет об этом в своих *Автобиографических заметках*. Он созерцал природу и переживал опыт мистического Присутствия. То же самое Присутствие он ощущал, когда стоял перед Сикстинской Мадонной в Дрездене. Позднее он определил это Присутствие как опыт Софии – можно

сказать, опыт божественных оснований творения, что символизирует образ Женщины, Матери (вспоминается «Мать Земля» Достоевского, который, между прочим, тоже очень ценил Сикстинскую Мадонну!)¹. В двух своих трилогиях Булгаков намеревался передать этот опыт в философском ключе. Здесь я ограничусь рассмотрением главы из его книги *Невеста Агнца*, под названием «Вечность творения и временность его бытия»², где о. Сергей разбирает те же проблемы, к которым мы обращались выше.

Философский склад ума Булгакова обнаружил себя в том, как он рассматривал проблему времени. «Что это за “начало”, о котором говорится в первой главе книги Бытия?» – вопрошает он. Это начало времени? Но какого именно «времени»? В ответ он заключает, что мы не знаем и не можем знать, что есть время «само по себе», поскольку оно существует лишь в связи с тварным миром. Время не предшествовало творению, это тварный мир, то есть сотворенное состояние мира основало время. «Мир сотворен для времени, а не во времени»³. Таким образом, «начало», о котором говорится в книге Бытия, относится к вневременному и сверхвременному акту Бога. Бог не начал быть Творцом мира в тот «момент», когда Он создал мир. Ведь это означало бы, что в Божественной Жизни произошло изменение. Следовательно, Творец творит мир в вечности. Мир укоренен в вечности. Булгаков доходит до того, что называет мир «совечным Богу» (разве за этим не слышно голоса Оригена?)⁴. На этом этапе Булгаков вводит тему Софии. Булгаков проводит различие между «тварной Софией» и Божественной Софией. Творение – это в первую очередь не тот видимый мир, который мы знаем и в котором мы живем, а «тварная София». Она есть не «другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной в Софии тварной. Мир, насколько он имеет основу в Софии Божественной, не сотворен, но вечен этой вечностью своей основы.

¹ См.: *Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 61–64.

² *Булгаков С.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 65–88.

³ Там же. С. 82.

⁴ См.: Там же. С. 67: «Мир для Бога Ему совечен». Связь между софиологией и богословием Оригена подчеркивал о. Иоанн Мейендорф (см.: *Meyendorff.* Creation in the History of Orthodox Theology // *St Vladimir's Theological Quarterly* 27, 1983. P. 27–37).

Вместе с тем он и сотворен, и принадлежит временному бытию...»¹. Другими словами, Булгаков утверждает, что мир и «сотворен», и «не сотворен».

Булгаков постоянно говорит здесь о сотворении как части Божественного Бытия. Он проводит различие между «предсотворением» мира, т. е. «первым», или «небесным», творением, и вторым сотворением, формированием материального мира (разве здесь вновь не вспоминается Ориген?). Булгаков рассматривает формирование материального мира как развитие всех многочисленных аспектов тварного бытия, содержащихся в «тварной Софии», которую он также определяет как «душу тварного мира»².

Теперь сделаем отступление и рассмотрим, что общего эти софиологические размышления о. Сергия имеют с богословием Григория Паламы и святоотеческой традицией в общем, и каковы различия между ними. Большая часть этой главы данной книги Булгакова представляет собой его размышления о понятии «времени». Он признает, что в этом вопросе испытал влияние Канта, который также доказал, что нельзя говорить о «времени» самом по себе. Есть только конкретная временность. Общее между Паламой и Булгаковым то, что оба они не объясняют (и, очевидно, не способны объяснить), почему Бог создал мир в некоторый «момент». Палама не поднимает этот вопрос, оставаясь на апофатических позициях. Булгаков указывал на невозможность дать ответ на этот вопрос, поскольку акт сотворения произошел прежде, чем время начало быть. Поэтому, говоря об этом божественном акте, употреблять слово «момент» некорректно.

Еще одна общая черта у Булгакова и Паламы — это употребление понятия *кенозиса* у последнего по отношению к творению. О. Сергей рассматривает творение (вечное или небесное творение) «тварной Софии» как акт божественного *кенозиса*, поскольку Бог полагает «рядом со Своим Божественным миром становящийся, или с Софией Божественной — тварную»³. Другими словами, Бог принимает то, чтобы рядом с Ним существовало творение, и это проявление Его смирения. Палама в ином контексте использует слово «снисхождение» для объяснения своего учения о божественных энергиях и соединения Бога с

¹ Булгаков С. Агнец Божий. Париж, 1993. С. 69.

² Там же. С. 73 и сл.

³ Там же. С. 69 и сл.

человеком. Бог «исступает из Себя», т. е. Он превосходит Свою собственную природу¹. Интерпретируя эти размышления обоих богословов, можно сказать, что все действия Бога суть проявление Любви. Любовь и смирение связаны. Бог был переполнен Любовью, поэтому Он должен был исступить из Себя или превзойти Себя. Конечно, к Богу неприменимы такие глаголы, как «должен был». Термины *kenosis* или *снисхождение* лучше выражают эту переполненность Бога Любовью.

Однако нельзя не заметить и различий между двумя богословами. Палама не строил богословской системы, тем более определенной систематически выверенной теории сотворения. Его размышления о творении составляют часть его богословия о божественных энергиях. В целом главная тема его богословских размышлений – это *сотериология*, спасение человека, а не сотворение мира. Софиология, напротив, в первую очередь касается *космологии*, темы сотворения. Проблема отношения между Богом и миром, Творцом и Его творением, представляла собой особый интерес для Булгакова. Отправной точкой для него было божественное основание творения. Творение укоренено в Боге, оно не есть нечто механическое. Но как выразить это богословски? Чтобы ответить на этот вопрос, о. Сергей ввел понятие «тварной Софии», которая, по его словам, не есть Бог (как Божественная София), но тем не менее ее следует понимать как «аспект» Божественной Софии. В этой точке о. Сергей отходит от святоотеческой традиции и полностью предается своим собственным философским размышлениям. Он переносит акт сотворения в вечность. Палама также говорил о творении как вечной энергии, однако это не означало того, что он учил о действительном существовании духовного тварного мира. Он говорит о божественных энергиях как о «прообразах творения»². И Палама, и Булгаков мыслили творение не случайным, а основанным на предвечном замысле Бога. Однако для Булгакова тварная София есть не только божественная «идея» или «замысел», а творение в полном смысле этого слова. Тварный мир понимается как продолжение Софии. Само понятие «творение», в смысле *творения из ничего*, ослабляется. Булгаков не мог выявить радикальное отличие между Богом и творением, поскольку он мыслил «тварную Софию» частью бытия Бога.

¹ См.: *Gregory Palamas. Triad. I, 3, 47.*

² *Ibid. III, 2, 26.*

Он отрицал онтологическую разницу между Божественной Софией и тварной Софией. Эта тенденция к пантеизму – наиболее слабый и проблематичный аспект софиологии. Представляется, что о. Сергий был так захвачен своими размышлениями о том, что мир укоренен в Боге и принадлежит Ему, что стал отрицать онтологическое различие между Богом и Его творением. Для него важным было «софианство» мира, которое он пережил в своей первой встрече с Софией. В софианской концепции мира он видел ответ на *секуляризм*, на видение, согласно которому мир понимается отделенным от Бога. Секуляризм – это не то же самое, что «атеизм». Это мировоззрение, в центре которого нет Бога, а мир понимается «в себе», вне отношения к Богу.

Несмотря на глубину духовной интуиции о. Сергия, его софиологическая система служит источником возникновения многих богословских проблем. Поскольку он отождествлял Божественную Софию с божественной природой, при этом не проводил онтологического различия между «Божественной Софией» и «тварной Софией», софиология о. Сергия Булгакова получила пантеистический оттенок. Сам он конечно же никогда не принимал (и не мог принять) этого термина. Вместо него он употреблял слово «пантеизм»¹. Ясно, однако, что только паламитское учение о *действительном* различии в Боге между Его сущностью и энергиями может соответствовать святоотеческому учению о божественном основании творения, при этом избегая пантеизма. Однако богословие Паламы – не философская система. Он не предпринимал попытки объяснить парадокс различия в Боге между Его сущностью и энергиями – различия без разделения. Он лишь утверждал, что это «различие» не только номинально и принадлежит одному Богу; различие, оно превосходит наше человеческое понимание и находится за пределами категорий человеческой логики. Богословие Паламы сохраняет апофатичность.

Софиологию можно понять лишь в культурном контексте эпохи, в которой она берет свое начало. Контекст этот – романтизм, который был реакцией против рационализма Просвещения. Если немецкий идеализм можно назвать «романтической философией», то софиологию можно назвать «романтическим богословием» или же «романтической философско-богословской системой». Какой философ был большим романтиком, чем Владимир Соловьев, поехавший в Египет

¹ *Булгаков С.* Агнец Божий. С. 144.

ради встречи с Софией? Отличительной чертой софиологии является то, что она выражает себя в философском ключе. Это своего рода свободное богословское размышление. Мы уже сравнили Булгакова с Оригеном, который на самом деле тоже был свободным мыслителем. Булгаков не мог удовлетвориться апофатизмом святоотеческого богословия. Непознаваемая божественная сущность, о которой говорили греческие отцы Церкви, заменяется Божественной Софией.

Я возвращаюсь к вопросу, который поставил в начале: если Творец вечен, то почему считается, что сотворенный мир не вечен? И Палама, и Булгаков учили, что Бог является Творцом вечно. Палама говорил, что акт сотворения – это вечная энергия, и на этом месте он останавливается. Он не объясняет, почему вечная божественная энергия не создала этот видимый мир в вечности. Булгаков, напротив, говорил, что видимый мир и «сотворен», и «не сотворен». Его «тварная София» – не просто божественная «идея», а самое настоящее творение. Таким образом он подтверждал аргумент Фомы Аквинского и противников Паламы: теоретически действительно можно говорить о том, что мир вечен, поскольку Бог вечен. Однако о. Сергей пошел еще дальше, чем Фома. Он не только говорил о теоретической и философской возможности, но сделал этот тезис частью своей философско-богословской системы. В этом Булгаков отошел от святоотеческой традиции, которой свойственно учение о случайном существовании творения и радикальном различии между Творцом и Его творением¹.

По-видимому, апофатический характер святоотеческого богословия не мог удовлетворить философски ориентированных богословов. Именно это объединяет Феофана Никейского, Геннадия Схолария и Сергия Булгакова, несмотря на различия между временами и культурами, в которых они жили. Человеческий ум не всегда проявляет смирение и останавливается перед тайной. По природе он склонен искать знания и понимания. В своей книге «Трагедия философии» Булгаков говорит об Икаре, мифологическом персонаже, который желал полететь к Солнцу, но обжег свои крылья². Этой метафорой он хотел описать судьбу философа и «трагедию» философии. В действительно-

¹ О святоотеческом учении о случайности творения см.: *Florovsky G. Creation and Creaturehood // Florovsky G. Creation and Redemption. Belmont, Mass., Nordland. 1976. P. 43–78.*

² *Bulgakov. Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt, 1927. P. 14f.*

сти о. Сергей описал тот интеллектуальный путь, которым пошел он сам. В этом и состояла его трагедия, поскольку его софиологическая система оказалась непригодной для адекватного богословского выражения его глубокого духовного опыта.

Ключевые слова: св. Григорий Палама, прот. С. Булгаков, Платон, философия, богословие, творение из ничего, время, вечность, божественные энергии.

Interaction of theology with philosophy in Orthodox theology: St. Gregory Palamas and archpr. Sergiy Bulgakov

J. van Rossum

This article examines such important for Christian thought problems as its attitude to Plato's philosophy and its critics from the point of view of St. Gregory Palamas' teaching about the distinction of essence and energy in the consideration of the problem of time and World's creation «from nothing». The author reveals the features of similarity and difference in the solution of these questions in the works of G. Palamas and S. Bulgakov, pointing out the latter's conception moments where he deviates from patristic tradition. The author thinks that apophatic character of patristic theology couldn't satisfy theologians philosophically oriented, and this unites them despite the differences in time and culture which parted them. Bulgakov's tragedy consisted in the fact that his sophiological system turned out to be unsuitable for adequate theological expression of his deep spiritual experience.

Keywords: Grigory Palama, archpr. S. Bulgakov, Plato, philosophy, theology, creation «from nothing», time, eternity, divine energies.

**Аспекты русской традиции
философско-теологического синтеза
в постсекулярном контексте:
о. Г. Флоровский, о. С. Булгаков, А. Бадью
и «карлик теологии»**

*Артур Мровчинский-Ван Аллен и Себастьян Монтьель Гомес
(Гранада, Испания)*

Авторы предпринимают попытку вписать идеи прот. С. Булгакова и прот. Г. Флоровского в контекст современного постсекулярного мышления путем сопоставления их с идеями одного из наиболее известных философов современной Франции – А. Бадью. Используя знаменитую метафору В. Беньямина о «шахматном карлике», авторы демонстрируют, что аксиоматические основания современной мысли определяются скрытым теологическим выбором, онтологический вопрос об основаниях реальности является скрытым христологическим вопросом. В этом отношении приобретают актуальное звучание идеи о. С. Булгакова о «трагедии философии», история которой, как история аксиоматических выборов, может быть проинтерпретирована как «религиозная ересеология», и восходящая к Булгакову мысль Флоровского о христианской догматике как «единственной настоящей философской системе». Только философия, открыто опирающаяся на опыт веры, способна освободить нас от проклятия «карлика теологии».

В знаменитых первых абзацах своей работы «Историко-философские тезисы» Вальтер Беньямин вспоминал историю о существовании автомата, который был сконструирован таким образом, что, отвечая на каждый ход шахматиста, он уверенно выигрывал партию. Автомат имел вид куклы, одетой в турецкий костюм, с кальяном во рту, которая сидела за шахматной доской, лежащей на большом столе. Система зеркал создавала иллюзию, что под столом ничего не было. В действительности внутри сидел горбатый карлик, шахматный ма-

стер, с помощью веревок управлявший рукою куклы. Можно представить себе – заключал Беньямин – некое подобие этому аппарату в философии. Кукла под названием «исторический материализм» должна всегда выигрывать. Она сможет это делать запросто со всяким, если возьмет в служанки теологию, которая сегодня подурнела, съежилась и, кроме того, должна прятаться¹.

По нашему мнению, образ Беньямина очень иллюстративно позволяет нам определить «постсекулярное». И в нашем случае мы позволим себе немного расширить его значение, применяя это понятие не только к определенному типу философии, но и к совокупности преобладающего мышления, свойственного нашему времени. Думаю, что это поможет нам набросать некоторые черты парадигматики для русской православной традиции, философско-теологического синтеза и предположить его актуальность, поскольку он предлагает важные указания для формулирования современной христианской мысли; таким образом привнести новый вклад в диалог, начатый здесь два года назад.

С этим намерением мы обозначим, с одной стороны, некоторые аспекты предложения самого значительного, на наш взгляд, постсекулярного мыслителя Алена Бадью, а с другой стороны, аспекты мысли отца Сергия Булгакова и отца Георгия Флоровского. И, наконец, мы надеемся смочь раскрыть, какую роль играет сегодня «карлик», описанный Вальтером Беньямином.

Постсекулярное

Здесь не нужно подробно объяснять, что именно понимается под словами «секулярное» и «постсекулярное». Прошло уже несколько лет с момента публикации статей Александра Кырлежева и Александра Журавского² в журнале «Континент» и года два с момента публикации интервью патриарха Кирилла в газете «Известия», где он ясно объяснил, что сегодняшнее общество не зря называют «постсекулярным»³. Эти статьи ярко иллюстрируют то традиционное внимание, с кото-

¹ См.: *Беньямин В.* Историко-философские тезисы / Пер. с нем. В. Биленкин // *Левая Россия.* № 7 (20). 19 марта 2001.

² См.: *Кырлежев А.* Постсекулярная эпоха // *Континент.* 2004. № 120; *Журавский А.* Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма // Там же.

³ См.: *Кирилл, патриарх Московский и всея Руси.* Церковная жизнь должна быть служением // *Известия.* 2009. 12 мая.

рым в России обозревают и анализируют современный мир. Поэтому мы позволим себе сделать здесь лишь небольшой набросок понятия «постсекулярное» и предлагаемого нами толкования.

Еще в конце XX в. обычно говорили о «постсекулярной философии» как о направлении философии современной, которая родилась из критики и из кризиса метафизики, характеризующейся противостоянием вопросам об отношениях между религией (религиозного) и философией, между священным и секулярным. Несколько позже Юрген Хабермас определил этот тип философии как разновидность теории, в которой одной из центральных проблем является вопрос присутствия религии в современных западных обществах, которые он уже называл «постсекулярными»¹ (хотя еще в двадцатых годах прошлого столетия интуиция Франца Розенцвейга уже указывала на этот тип мысли²). Дискуссии об отношении между философией и теологией всегда отчетливо обозначали путь, как это было, например, в случае известного всем спора, произошедшего на знаменитом конгрессе, посвященном «христианской философии», который проходил 21 марта 1931 г. во «Французском философском обществе»³. Все более ясными представлялись два основных вопроса, с которыми должна была встретиться лицом к лицу постсекулярная философия: во-первых, это был вопрос «Как истолковывать современность?», а во-вторых, «Какое место в этой современности занимает, или должна занимать, религия?». Среди философов, которые постарались работать над этими вопросами, мы найдем таких разных по своим позициям мыслителей, как Джон Милбанк, Катерин Пиксток, Юрген Хабермас, Чарльз Тейлор, Жак Деррида, Ален Бадью и т. д. Спор, свойственный философии последних десятилетий, — о характере секулярного в современности, — позволяет нам увидеть, что секуляризация не была такой всеобщей, как это можно было бы предположить. Например, Чарльз Тейлор в своей работе «Секулярная эпоха» представляет нам такой способ толкования секулярного, где секуляризация обозначает установление

¹ См.: *Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of the Philosophy. 2006. № 1 (14).*

² См.: *Franke W. Franz Rosenzweig and the Emergence of a Postsecular Philosophy of the Unsayable // International Journal for Philosophy of Religion. 2005. № 58.*

³ См.: *Borghesi M. Cristianismo y filosofía, entre modernidad y posmodernidad // Revista Católica Internacional *Communio*. 1999. Julio-septiembre.*

новых условий для религиозных убеждений¹, где этот процесс предполагает необходимым образом выработку особого образа мышления, характеристики которого описывает монсеньор Хавьер Мартинес в своем эссе «По ту сторону секулярного разума»².

По нашему мнению, различие между секулярной и постсекулярной эпохами заключается в том, что во вторую из них было обнаружено, что в первой за всеми секулярными философиями в действительности прятались некоторые теологии (или крипто-теологии). То есть постсекулярная эпоха заключается не столько во внешнем восстановлении позиций религий, сколько в восстановлении сознания, что всякая мысль некоторым образом теологична.

Отец Сергей Булгаков

С самого начала мы хотели бы отметить, что среди тех аспектов мысли отца С. Булгакова, на которые мы укажем, не будет софиологии, поскольку мы полагаем, что недостаточно хорошо разбираемся в этой теме. Однако мы согласны с замечанием, которое преподаватель Н. Ваганова делает в прологе своей исключительной книги о том, что, возможно, мы пока еще просто не осознали, насколько нам нужна софиология отца С. Булгакова³.

Можно утверждать со всей точностью, что софиология отца Сергея Булгакова была результатом усиленного поиска ответа на дуализм. С тех пор как он опубликовал свои первые критические тексты о марксизме в 1904 г. («От марксизма к идеализму»), пройдя через эпоху возврата к православной вере и рукоположение в священники, этот вопрос стал одним из основных в его работах, найдя свое выражение в книге «Свет Невечерний» (1916). Согласно Льву Зандеру, в этой работе подводится некий итог философских проблем, рассмотренных в свете религиозно-философской точки зрения, типичной для о. С. Булгакова⁴. Уже в первой фразе пролога автор отмечает: «В этом

¹ См.: *Taylor Ch. A Secular Age*. Cambridge, Mass. & London, 2007. С. 20.

² См.: *Martinez J., Arzobispo de Granada*. Más allá de la razón secular: algunos retos contemporáneos para la vida y el pensamiento de la Iglesia, vistos desde Occidente // *Beyond Secular Reason: Some Contemporary Challenges for the Life and the Thought of the Church, as Seen from the West*. Granada, 2006.

³ См.: *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергея Булгакова. С. 11.

⁴ См.: *Зандер Л.* Бог и мир: Миросозерцание отца Сергея Булгакова. Т. 1. Париж, 1948. С. 40.

“собрание пестрых глав” мне хотелось выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии»¹, и на протяжении всей книги он анализирует способ понимания религии, ее связь с догматами, чудесами, философией, апофатическим богословием, антропологическими вопросами, историей, теократией, эсхатологией. То, что, несомненно, связывает все аспекты этой работы, это явное отрицание дуализма, разделения между естественным и сверхъестественным, между имманентным и трансцендентным, между Богом и творением. Так, опыт является центральной точкой его философско-богословского размышления, но в то же время, как объясняет Леонид Василенко в своей книге «Введение в русскую религиозную философию», он ясно связывает его с Преданием и догматикой². Как отмечает Л. Василенко, для о. С. Булгакова вера нуждается в догматической определенности, т. к. для него «догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие»³.

Продолжение этих рассуждений можно найти в работе, опубликованной в 1921 г., со свидетельствующим названием «Трагедия философии (философия и догмат)». Для о. С. Булгакова, как указывает Л. Василенко, эта трагедия заключается в отрыве философии от своих христианских корней⁴. Каждого настоящего философа он сравнивает с Икаром, который не может не пытаться летать, подниматься в небо, но всегда обречен на падение⁵. Он неминуемо обречен на падение, потому что не умеет преодолеть противоречие, составляющее сам принцип философии: отношение между опытом и рациональным мышлением. Еще в «Свете Невечернем» он указывал, что основные темы философии, темы философских систем, не выдуманные, а в первую очередь испытанные, интуитивно прочувствованные и имеют супра-философское начало⁶. Но философия не заканчивается опытом, подчиненным логическому суждению, «теоретическую причастность

¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 3.

² См.: Василенко Л. И. Введение в русскую религиозную философию. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 193.

³ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 50.

⁴ См.: Василенко Л. И. Введение... С. 193.

⁵ См.: Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 314.

⁶ См.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 70, 71.

сверхтеоретической Истине»¹. Таким образом, разум склоняется к выбору только одного из аспектов истины и на его основании создает систему. Этот «дух системы» есть не что иное, как сведение множественности к единому и, наоборот, развитие множественности из единого², что приводит к тому, что эти философии в конечном счете всегда оказываются монистскими. Так, философские системы, созданные таким образом (о. С. Булгаков делит эти системы на три основные группы: идеалистская, панлогическая и реалистская), обречены на ложное или, по крайней мере частичное, миропонимание. Таким образом, западная философия, пишет отец Сергей Булгаков, находится в замкнутом кругу ересей: «В этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология»³.

Способ избежать ловушки «трагедии философии», разрыва отношений между опытом и разумом заключается в восстановлении правильной артикуляции в отношении между философией и опытом Церкви, основанном на Откровении и Предании, выраженным в догматах (в Символе веры), что очень отчетливо показывает дорогу возврата к опыту Церкви апостольских времен и последующему святоотеческому наследию. Это и есть тот путь, которым прошел отец С. Булгаков и который мы можем рассмотреть на примере двух статей 1930 г., вышедших в журнале «Путь». Так, в номерах 20 и 21 были опубликованы две части статьи о. С. Булгакова «Евхаристический догмат»⁴, в которых можно найти подтверждение тому, как воплощаются в жизнь итоги его исследований. С самого начала он рассматривает связь физического с метафизическим в конкретном опыте участия прихожан в Евхаристии, которые принимают Тело и Кровь Христову. Это исследование основывается и развивается на базе глубокого знания Писания и святоотеческих источников.

О. Георгий Флоровский

Подобный образец философско-теологического размышления мы находим, несмотря на известные различия, и в работах отца Георгия Флоровского. Думается, можно утверждать, что намерение обоих

¹ Там же.

² См.: *Булгаков*. Трагедия философии. С. 312.

³ Там же. С. 317.

⁴ См.: *Булгаков С. Н.* Евхаристический догмат // *Путь*. 1930. № 20. С. 3–46; № 21. С. 3–33.

заклучалось в догматической преданности, и поиск этой преданности привел их обоих к святоотеческим источникам. Неслучайно сам о. Г. Флоровский признает, что решающий толчок в посвящении себя святоотеческим исследованиям пришел к нему от о. С. Булгакова¹.

Для о. Г. Флоровского на протяжении всей его жизни основной ценностью было убеждение в том, что христианство есть не теоретическая конструкция, а Откровение Божие в истории и ответ человека на это Откровение². В своей статье «Хитрость разума» он излагает критическое видение западной мысли, пойманной в сети философского рационализма (научности О. Конта, определенности Ч. Дарвина, марксизма, натурализма А. Бергсона, антипсихологизма Э. Гуссерля, вплоть до неосоластики и неокантианства), обвиняя ее в потере смысла созерцания, которая в конечном счете ведет к «монизму разума»³. Возвращаясь к Святым Отцам, о. Г. Флоровский находит путь возвращения утерянной возможности спасти теологию от влияния «монизма разума», влияния, допустившего «западную религиозную трагедию»⁴.

Уже в 1936 г., на Первом конгрессе православных богословов в Афинах, он призывал вернуться к святоотеческому духу и в представленном там докладе «Патристика и современное богословие» указывал на актуальность святоотеческой мысли и на необходимость вернуться к Святым Отцам⁵. Для о. Георгия Флоровского самой характерной чертой святоотеческой мысли является ее экзистенциальный характер, не теоретический, а основывающийся на опыте. Флоровский призывал вспомнить изречение Григория Паламы о том, что Отцы богословствовали не по-аристотелевски, а по-апостольски, и он называл эту теологию «керигматическим богословием», потому что керигма апостолов делала возможным догмат Отцов. Мыслитель подчеркивал, что святоотеческое богословие никогда не было теоретической системой. «Богословие От-

¹ См.: *Blane A. A Sketch of the Life of Georges Florovsky // Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman / A. Blane, Crestwood (ed.). N. Y., 1993. P. 49.*

² См.: *Ibid.* P. 17–25.

³ См.: *Флоровский Г. Хитрость разума // Исход к Востоку. София. 1930. № I. С. 28–39.*

⁴ *Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937 (1983). С. 514.*

⁵ См.: *Florovsky G. Patristics and Modern Theology, en Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre – 6 Decembre 1936 / Alivisatos H. S., ed. Athens, 1939. P. 238–242.*

цов, — писал он, — имеет свои экзистенциальные корни в окончательной отдаче себя вере»¹. Эти «экзистенциальные» корни не обусловили тем не менее выражение истин веры. Отцы научились выражать их на языке философии: «Это правда, — говорил о. Г. Флоровский в Афинах, — что Святые Отцы создали новую философию, отличающуюся от платонизма и аристотелизма»². Однако этим он не отвергает важность вклада греческой мысли в святоотеческую традицию (он не колеблясь утверждал, например в «В путях русского богословия», что эллинизм представляет собой вечную категорию христианского бытия³), а скорее, наоборот, только защищает независимость *новой философии*. Эта новая философия должна была основываться на Откровении и опыте. Это утверждение появляется в статье, изданной в Мюнхене в 1931 г., под названием «Откровение, философия и богословие»⁴. В ней он пишет, что вера «есть очевидность опыта» и догмат — свидетель опыта. Догмат является свидетельством мысли о том, что было увидено и открыто, о том, что было созерцаемо в опыте веры — и это свидетельство выражено в концептах и определениях. Догмат есть «интеллектуальное видение». То есть это логическое изображение, «логическая икона» божественной реальности. И, мы можем сказать проще, учреждением догматов Церковь выразила Откровение языком греческой философии. И добавляет: «Чтобы выразиться еще яснее — христианская догматика является сама по себе единственной настоящей философской системой»⁵.

Ален Бадью

И кажется, что один современный мыслитель пришел к очень похожему выводу. Это Ален Бадью (1937), который, на наш взгляд, является самым значительным «несекюлярным» современным мыслителем.

Его первый *tagnum opus* («Бытие и событие», 1988) начинается выдвиганием тысячелетнего вопроса: как можно думать о множественности, когда метафизика всегда защищала, что «то, что не есть одно сущее, не есть *сущее*» (Лейбниц)? Несмотря на его неприятие

¹ CW I, s. 108.

² *Florovsky G. Patristics and Modern Theology*. P. 238–242.

³ См.: *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 509.

⁴ См.: *Florovsky G. Offenbarung, Philosophie und Theologie // Zwischen den Zeiten*. Heft 6, München, 1931.

⁵ Там же.

тех, кого он называет современными софистами, он предпринимает возврат к Платону, беря тем не менее от них их центральное утверждение: «Множественное существует, а Единое не существует». Он понимает это не-бытие Единого как «аксиоматичное решение»¹, предполагаемое принципом непротиворечия, даже когда его конкретный выбор для выхода из этой старой дилеммы между бытием Единого и бытием множественного не имеет, согласно ему, никакого «обдуманного определения». Говоря иными словами, А. Бадью признает, что в смысле научной или философской рациональности не существует никакого крайнего оправдания того, что основное решение его системы является правильным. Из этого «аксиоматического решения» вытекает, что онтология, понимаемая в той форме, в какой она традиционно определялась еще с Аристотеля, т. е. как наука о сущем, поскольку оно сущее, должна идентифицироваться с математикой, потому что теория множеств является единственным «умственным достижением», позволившим человеку понять «чистое учение о множественном». Конечно, есть много разных теорий множеств, зависящих в основном от формы, в которой человек хочет приложить бесконечные множества. То, что Бадью предпочитает теорию Цермело-Франкеля, абсолютно не является наивным выбором, даже когда он представляет эту конкретную *аксиоматическую* теорию как стандартную теорию. На самом деле это предпочтение является ничем иным, как вторым (причем скрытым) «аксиоматическим решением». В теории Цермело-Франкеля множествам или множественностям не нужно (или они не должны) быть определенными. Определения связали бы Бытие со Словом и сделали бы Слово творцом Бытия, давая, таким образом, возможность самообращения, самым известным генераторам слишком больших множественностей или, что еще хуже, парадоксальных множественностей, например множество, образованное всеми множествами, а также самым известным генераторам спасения, например «Я есмь Сущий». Заслуживает внимания тот факт, что у католика Георга Кантора никогда не было проблем сосуществования со всеми этими бесконечными множественностями. То, что привело математиков к аксиоматизации теории множеств, которая могла бы исключить неуправляемые бесконечные множества, было преоблада-

¹ См.: Badiou A. Being and Event. N. Y., 2007. P. 26.

ние принципа непротиворечия над словом и интуицией, установленное Ф. Фреге, Б. Расселом и другими.

Так, в теории Цермело-Франкеля мы работаем только с десятью (схемами) аксиомами, которые управляют единственно существующим отношением между этими бесконечными множественностями: отношением «обращенности». Эта обращенность не различает логически между множествами (содержащим) и элементами (содержимым), а потому не дает установиться онтологическим иерархиям. Другими словами, *сущеее* – *поскольку оно сущее* – образовано множественностью множественностей множественностей... следующих друг за другом на абиссальном хребте, глубина которого могла бы быть бесконечной в принципе. Но это не так, потому что одна из аксиом провозглашает «существование» «пустого множества», что является множественностью ничего. То есть теория множеств, или метаонтологическое толкование, которое даст ей А. Бадью, уполномочивает нас считать-ничто-по-одному. Таким образом, мы получаем точку, где можно остановить падение множественного множественного... Таким образом на глубине бездны множественного бытия находится ничто, ведь, утверждает А. Бадью, «ничто есть имя собственное Бытия». Согласно ему и в противоположность мнению И. Канта, у нас всегда есть доступ, математический доступ, к этой головокружительной пустоте *сущего, поскольку оно сущее*. Итак, в работе А. Бадью речь идет не только об онтологии, но и о *внешности, событии, истине и субъекте*. Мы знаем, что все, что представляется (или испытывается) как одно, не существует, потому что единого не существует. Это несуществующее единое представляется как одно-единственное в результате предсубъективной операции *счета-по-одному* множественного бытия. В некотором роде эта операция прячет множественность множественностей, принадлежащих множественности считаемой-по-одному. Но не будем обманываться! Нет никого и ничего, что могло бы выполнить эту операцию; даже никакого типа трансцендентного субъекта. Тогда кто или что считает-по-одному? Элементарно. Аксиомы! Неспроста А. Бадью многократно настаивает на том, что бытие и мысль тождественны. Здесь не идет речь о таинственной аристотелевско-платоновской пропорции или тождественности между вещами существующими и вещами мыслимыми, поскольку у А. Бадью мысль не имеет ничего общего ни с истиной, ни с субъектом. На самом деле для него *субъекты* немислимые и пустые творятся посредством процесса «верности»

истине, которая, в свою очередь, коренным образом неразличима в *событии*, множественности, которую нельзя посчитать-по-одному. Так, событие – это то, что не является сущим – поскольку оно – сущее и «онтологии нечего сказать ни о событии, ни об истине». Это делает невозможным, чтобы кто-то мог услышать фразу «Я есмь Истина», где субъект, бытие и истина смешиваются. Таким образом, А. Бадью возвращается к систематической метафизике М. Хайдеггера, заменяя *поэму мафемой*. Сущее – поскольку оно сущее – математически и парадигматически познаваемо. Истина неразличима и не является Бытием, но преобразовывает Бытие. Время распространяется. Следовательно, не существует Истории. Наконец, отрицание противоречивости предполагает секуляризацию Бесконечности, и это является основным достижением теории множеств.

Уже не удивляет растущая популярность мысли А. Бадью и начальника его «министерства пропаганды» Славоя Жижека. То, что такой тип мышления превращается в один из самых влиятельных в первой половине XXI в., должно привести нас к размышлению о способах ответа или о начале, где встречаются решающие точки с теми, каким мы должны противостоять.

В уже упомянутой статье о С. Булгакова центром объяснения догмата Евхаристии является вопрос об отношении между «телесностью» и духовностью, между божественностью и человечеством Воплощенного Логоса. Но не находим ли мы в этом догматическом утверждении о Евхаристии, задается вопросом о Булгаков, «онтологическое противоречие»?¹

В онтологии Бадью *Логос* Творец остается автоматически исключенным учредительным «аксиоматическим решением» философа, т. е. «Единое не существует» есть решение, к которому автор приводится своим благоговением перед логическим принципом непротиворечия.

Здесь есть приглашение воспринять, что реальность открывается как противоречивое таинство, оставить наш старый, любимый, логический принцип и принять новый, «преображенный» принцип непротиворечия, который мог бы называться Халкидонским принципом. После Воплощения сына Божия нашим единственным доступом к полной реальности является Тело Христово. Так, в действительности присутствуют «две природы, неслитные, нераздельные, неразлучные,

¹ См.: Булгаков. Евхаристический догмат. С. 3–33.

различие природ не устраняемо никаким единством, а скорее характеристики каждой природы сохранены и соединяются, чтобы образовать одну *ипостась*», два естества, являющиеся конечным характером сотворенных вещей и их участием в абсолютной Бесконечности Творца.

В качестве следствия всего вышесказанного мы можем задать себе следующие вопросы: не является ли рассмотренный онтологический спор, по сути, скрытым христологическим спором? Не является ли А. Бадью «аксиоматическим» арианцем?

Ответ на эти вопросы неизбежно ведет нас к выводу, предлагаемому на Западе, например Эриком Фогелином, который, описывая «новый подъем гностических умозрений»¹ и вдохновляясь работами Х. У. фон Бальгазара (писавшего, что «гнозис не перестает нарождаться во всех и каждом из времен духовного развития Запада...»²), указывал, вслед за швейцарским мыслителем, на св. Ириней Лионского как на точку опоры.

В таком случае, где же находится сегодня карлик теологии, описанный Беньямином? В мысли А. Бадью, в его крипто-теологии, которая прекрасно вписывается в исторический круг ересей, указанный о. С. Булгаковым? Мы уверены, что да, что это аксиоматическое решение, из которого исходит остаток мысли Бадью, является, в первую очередь, теологическим решением. И карлику теологии А. Бадью нужна марионетка, одетая не в турецкий костюм, а в спецодежду Мао. Важно отметить, что все христологические споры в Церкви имели важные политические последствия. Ален Бадью был одной из самых явных и значительных опор геноцидному режиму «красных кхмеров», возглавленных Пол Потом в 1970-е гг.

Но, с другой стороны, зависит от нас, будем ли мы, обманутые кажущейся нейтральностью шахматной доски секулярного разума, продолжать прятать наше богословие под столом во имя кажущегося диалога с секулярным миром и будем ли мы превращать теологию в страшного карлика, которого пытаются скрыть от прочих взглядов. Чтобы этого избежать, нам очень важен опыт русского философско-

¹ *Voegelin E. History of Political Ideas. Vol. IV: Renaissance and Reformation // Voegelin E. Collected Works. Vol. 22. Columbia, 1998. P. 178.*

² *Balthasar, Hans Urs von (ed.), Ireneo de Lyon, Geduld des Reifens. Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos im zweiten Jahrhundert. Klosterberg; Basel, 1943. P. 13.*

богословского синтеза. Мы должны понять, что разделение философии и теологии поверхностно, потому что вопрос «Существует ли Единое?» – это вопрос преимущественно философский, но ответ на него будет всегда богословским. И преимущественно христианский ответ на этот вопрос есть ответ, превосходящий онтологическое противоречие, ответ халкидонского догмата. Эта необходимая констатация делает возможным развитие христианской мысли в постсекулярном контексте в направлении, которое о. Г. Флоровский определял как «новая» христианская философия, которая должна расти, крепко уходя корнями в опыт веры и ее догматического выражения¹. Только этот тип философии способен освободить нас от проклятия «карлика философии», не таких уж и современных ересей и свободно встать из-за внешне нейтрального игрового стола, возвращаясь тем самым к своему первоначальному призванию быть доксологией Истории Спасения, быть повествованием Иконы.

Постсекулярный контекст подчеркивает актуальность философско-религиозного синтеза русской христианской мысли. Это подтверждает слова Флоровского, что «наше время вновь призвано к богословию»². Именно теперь, когда, согласно толкованию, представленному нами в начале выступления, уже не пытаются спрятать во что бы то ни стало крипто-теологии (или «противо-богословия», как указывал Флоровский³), которые налагают свой отпечаток на историю постсекулярного мира, мира новых старых ересей, нам нужно срочно еще раз открыть, что после Воплощения, Распятия и Воскресения не осталось, как учил о. Г. Флоровский, ничего нейтрального и «поэтому вся история, даже “безнадежная история мира”, предстает теперь в перспективе последнего эсхатологического противостояния»⁴.

Ключевые слова: прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский, А. Бадью, В. Бенъямин, постсекулярное, теологический выбор, «трагедия философии», евхаристия, догматика, теория множеств.

¹ См.: *Florovsky G. Offenbarung, Philosophie und Theologie.*

² *Флоровский.* Пути русского богословия. С. 517.

³ См.: Там же. С. 518.

⁴ *Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998. С. 76.

**Aspects of the Russian tradition of the philosophico-theological synthesis in a post-secular context:
G. Florovsky, o. S. Bulgakov, A. Badiou and «dwarf of theology»**

Artur Mrowczynski-Van Allen and Sebastian Montiel Gomez

In this article the authors attempt to recover the thought of S. Bulgakov and G. Florovsky in the context of modern post-secular dialogue with one of the most important contemporary French philosophers, A. Badiou. Using W. Benjamin's well-known metaphor about the puppet and the dwarf, the authors show that the axiomatic bases of modern thought is defined by a hidden theological choice, the ontological question of the bases of reality is in fact a hidden christological question. In this regard the authors raise the question of S. Bulgakov concerning «the tragedy of philosophy», which is the fact that its history can be read as the history of «a religious heresy». In this light, the G. Florovsky is invoked who recognizes Christian dogmatics as «the uniquely real philosophical system». Only the philosophy that openly relies on the experience of belief, is capable of releasing us from the damnation of «the dwarf of theology».

Keywords: S. Bulgakov, G. Florovsky, A. Badiou, W. Benjamin, post-secular, theological choice, «the tragedy of philosophy», Eucharist, dogmatic, set theory.

Понятие личности в софиологии и неопатристике

А. М. Малер
(ИФ РАН)

Понятие личности имеет ключевое значение для понимания православного богословия. Основатели неопатристики критиковали софиологию за неразличение понятия личности и природы в отношении Божественной Троицы, а также за то, что софиология разработала догматическую теорию Софии как посредника между Троицей и миром. Если София – это личность, то она может быть либо Личностью самого Логоса, Премудростью Божией в точном смысле слова, либо Ангелом, соотношенным с одной из энергий Божественной Троицы. Но София не может быть одновременно и Логосом, и Ангелом, а также ни Логос, ни Ангел в православной теологии не обладают теми мистическими характеристиками «мировой души» или «четвертой ипостаси», которыми софиологи наделяли Софию. В статье рассматриваются основные концепции личности, предложенные представителями как софиологии, так и неопатристического синтеза.

История православного богословия XX в. отмечена особым вниманием к понятию личности, наиболее характерным для неопатристического направления, основанного прот. Г. В. Флоровским и В. Н. Лосским. Среди основных причин возникновения неопатристики, ставшей ведущим направлением православного богословия последних десятилетий, была догматическая критика предшествующих богословских теорий эпохи «русского религиозно-философского ренессанса» и в особенности софиологического направления, основанного самим В. С. Соловьевым. Если обобщить основные претензии к русской софиологии со стороны неопатристики, то среди них ключевое значение имеет тот метафизический *имперсонализм*, который был унаследован русскими софиологами от немецкой идеалистической философии Нового времени, а в конечном счете от

античной метафизики, в преодолении коей зарождалась сама христианская догматика.

Начиная с В. Лосского, в неопатристическом богословии нередко выдвигается тезис о том, что многие догматические заблуждения связаны с неразличением фундаментальных понятий православного богословия – «личность» и «природа», в смешении свойств личности и природы как на уровне триадологии и христологии, так и на уровне ангелологии и антропологии. Например, именно в этом смешении В. Лосский упрекает софиологию С. Н. Булгакова, когда в своей первой знаменитой работе «Спор о Софии» (1934) он пишет: «Смешение личности и природы – основной мотив софианского богословия о. С. Булгакова, определяющий всю его систему»¹. В этой же работе В. Лосский дает первое определение личности: «Личность – не самость и совершается только через победу над “самостью”, которая и есть смешение личности с природой в нравственном плане»².

В своем фундаментальном труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944) В. Лосский специально оговаривал, что само христианское представление о «личности» слишком сложно поддается выражению в человеческих понятиях, и стоит заметить, что эта оговорка встречается у многих богословов XX в., включая самих софиологов. «Человеческая личность, – пишет В. Лосский, – не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. “Личное” может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства»³. Но в дальнейшем В. Лосский все-таки развивает свою концепцию «личности», основанную на известном различении природы и ипостаси у отцов Церкви: «...как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному

¹ Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2003. С. 88.

² Там же. С. 87.

³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Там же. С. 150.

Первообразу. Человеческая личность — не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы — не части существа Божественного»¹, «понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность свободна от своей природы, она своей природой не определяется»².

Предвидя неизбежные упреки такой сверхприродной теории личности в обосновании либерального индивидуализма, В. Лосский вносит существенное уточнение: «В известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично»³.

Различение личности и природы действительно лежит в основе всего богословия В. Лосского, известного своей апофатической осторожностью, и именно в силу этой осторожности он не спешил с развитием своей теории личности. Однако в 1967 г. посмертно вышел сборник работ В. Лосского «По образу и подобию», где была опубликована его статья «Богословское понятие человеческой личности» (1958), существенно уточняющая его позиции по этому вопросу: «Чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы — тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (φύσις) и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об “иной природе”, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит, ее “восхищает (extasie)”, сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уже напоминающее

¹ Лосский. Очерк мистического богословия... С. 202.

² Там же. С. 204.

³ Там же. С. 203.

“экстатический характер экзистенции (Dasein)” у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение»¹.

В этой же статье В. Лосский открывает очень важное для всего христианского персонализма различие понятий «личность» и «экзистенция», известных своей несводимостью к «природе/сущности», но при этом наполненных принципиально разным содержанием: «Неопределимость “существования” – того ли она порядка, что и неопределимость личности, или же новый онтологический уровень, найденный Фомой, все еще по сю сторону личностного?»². В этом рассуждении В. Лосский, решив максимально уточнить свою теорию личности, одновременно с этим доводит ее до таких концептуальных пределов, где она оказывается еще более непримиримой к смешениям и сближениям с какими-либо другими похожими понятиями. В этой связи стоит обратить внимание на то, что философии экзистенциализма и персонализма действительно долгое время воспринимались как своего рода близнецы-братья, и именно поэтому можно сказать, что настоящий, «ортодоксальный» христианский персонализм начинается там, где заканчивается экзистенциализм.

В отличие от В. Лосского, у другого основателя неопатристики, о. Георгия Флоровского, не было какой-либо специальной теории личности, и большинство его работ было написано в более свободном, эссеистическом стиле, избегающем жестких дефиниций, но тема личностного фактора проходит практически через все его философские работы. В особенности эту тему Флоровский поднимает в критике всевозможных онтологических и историософских теорий, которые, при всем своем внешнем гуманизме и христианской риторике, на самом деле основаны на абсолютизации безличных начал – как онтологической картины мира, так и исторического процесса. Впервые наиболее резко Флоровский противопоставляет личностный фактор безличным началам в статье «Смысл истории и смысл жизни» (1921): «Во всех исторически известных религиозных и этических “системах” личность принесена в жертву логическому фантому. Нравственный смысл истории поглотил нравственный смысл личности. – И мы можем по контрасту определить задачу нового, грядущего мировоз-

¹ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Там же. С. 654–655.

² Там же. С. 655–656.

зрения как осознание непримиримости этих двух смыслов и решение возрожденной антиномии путем угахания другого термина — смысла истории. Но это угащение не будет замалчиванием антиномии, а доказательством, что история смысла не имеет»¹, «Либо смысл истории человечества, либо смысл жизни человека. *Tertium non datur*»².

В своей ранней работе с неприятным названием «В мире исканий и блужданий» (1923) любые попытки ограничить человеческую личность детерминированной картиной мира — обосновать и оправдать ее в этой картине — Флоровский возводит к пантеистической онтологии: «Хилость личной воли, малодушное искание “обоснований” и “оправданий” восходит к докетическому индивидуализму — и основа его в пантеистическом неведении Божественной Личности. Если нет Бога как Лица, а есть только “божественное”, то нет (не может быть замечено) и лица в человеке. И если нет Творчества Божия, то не может творить и человек»³. Поэтому «“оправдание личности” — в ее творческой свободе — приводит нас к изначальной “предпосылке”, к христианскому теизму, к вере в Троидного Личного Бога, к библейскому учению о сотворении мира из ничего»⁴. Таким образом, Флоровский бросает вызов всей традиции «философии всеединства»: «Бытие» не есть “всеединство”, не есть “органическое целое”, ибо оно разорвано зиянием и бездною между абсолютным и тварью; и эти два мира соединены между собою только “причинностью через свободу”. <...> Мир пока не закончен и неустойчив, — не в смысле естественной рыхлости и неоформленности, а в смысле непрерывно встающей задачи оценочного и волевого выбора между Добром и Злом. И этот выбор совершается человеческой личностью, — и только ею»⁵. Однако, также как и у В. Лосского, этот персоналистский пафос вовсе не означает для Флоровского уход в крайность либерального индивидуализма, о чем свидетельствует его определение личности в статье «Памяти профессора П. И. Новгородцева» (1924): «Личность находит себя только тогда, когда отдается; уединенный, ограниченный, самодостаточный

¹ Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 108.

² Там же. С. 115.

³ Флоровский Г. В. В мире исканий и блужданий // Там же. С. 204.

⁴ Там же. С. 202.

⁵ Там же. С. 204.

индивид — это продукт преувеличенного абстрагирования: мы знаем только людей, живущих в общении и проходящих свой жизненный путь в обществе»¹.

Поэтому Флоровский вышел из евразийского движения с его апологией безличных природных начал: там где Флоровский хотел видеть прецедент свободного творческого риска вопреки «объективным» законам истории, сами евразийцы, наоборот, видели только проявление безличных детерминант. В своей программной работе «Метафизические предпосылки утопизма» (1926) Флоровский противопоставляет христианскую эсхатологию и имперсоналистскую метафизику истории: «Чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века есть единственное и действительное оправдание и “метафизическое обоснование” личности и личного делания и творчества. Только того, кто мыслит в категориях строителей Вавилонской башни, кто возлюбил страстным вожделением эту землю паче своего подлинного “отечества на небесех”, могут устрашать и парализовать апокалиптические пророчества. В них — все наше упование» (с. 289–290). Эту оппозицию можно также определить как различие историзма и историцизма: если историзм обращает внимание на личностный фактор в истории, на историю как конкретный и непредопределенный процесс, то *историцизм* видит в истории замкнутую логическую формулу, в которой все события и личности выполняют лишь определенные функции, предзаданные общими «законами истории». Неслучайно именно *историзм* стал одним из четырех ориентиров всей программы «неопатристического синтеза»² и именно тем ориентиром, который непосредственно указывает на личностный фактор в любых исследовательских или теоретических построениях.

¹ Флоровский Г. В. Памяти профессора П. И. Новгородцева // Там же. С. 214.

² Впервые эти четыре ориентира «восстановления патристического стиля» были выдвинуты Флоровским в «Путиях русского богословия» (1937) — это патристика, соборность, историзм и эллинизм (см.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 509). По поводу историзма Флоровский писал: «Богословское сознание должно стать сознанием историческим, и только в меру своей историчности может быть кафолическим» (Там же. С. 508). Все четыре принципа «неопатристического синтеза» были изложены в докладе Флоровского на Оксфордском патрологическом конгрессе в 1967 г.

Вместе с этим необходимо подчеркнуть, что когда Флоровский и его последователи говорят о принципиальном значении личного фактора в истории, то они имеют в виду не только человеческий фактор, но прежде всего сам Божественный Промысл, ибо человек только потому является личностью, что Личностью является его Творец, и речь идет именно о синергии Бога и человека, о Промысле как результате свободного взаимодействия Божественной и человеческой воли. В своей работе «Спор о немецком идеализме» (1930) Флоровский пишет: «Есть много типов пантеизма, но определение следует составлять не по частным случаям, а по общей тенденции. Не только отрицание “личности” Божества есть пантеизм; и не только признание мира... “единосущным” Богу. Это только частные и вряд ли вполне ясные определения. Основным для пантеизма является убеждение: или мира вовсе нет; или без мира Бога нет...»¹ Это замечание очень точно объясняет психологический мотив многих метафизических построений по типу «философии всеединства»: окружающий мир кажется настолько необходимым и неизбежным, а также настолько оправданным в своей красоте и «цветущей сложности», а его Творец при этом настолько далеким и непостижимым, что легче представить мир без Творца, чем Творца без мира. Отсюда возникают известные стремления интегрировать тварный мир в нетварное бытие Творца, всевозможные версии пантеизма или панентеизма, а также «компромиссное» желание обнаружить между Творцом и тварью «посредническую» инстанцию, подобно софиологической Софии, которая бы преодолевала в себе оппозицию нетварного и тварного, а следовательно, свободы и необходимости. Такое понимание Творца, как принципиально зависящего от своего собственного творения существа, возможно только в том случае, если мы забываем о его «личности», то есть о том, что он абсолютно свободен и не нуждается ни в чем ином, и что поэтому существование мира от начала и до конца является актом абсолютной свободы его Создателя.

Именно с этих онтологических позиций, которые можно назвать православным персонализмом, отцы-основатели неопатристики критиковали «софиологический детерминизм» (термин С. Н. Булгакова). В. Н. Лосский по этому поводу пишет: «Если нет места “кате-

¹ Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 417.

гории случайности” в домостроительстве Божиим, то надо отказаться от “Бога Авраама, Исаака и Иакова”, от Бога Церкви Христовой, от Бога личного, живого и обратиться к “Богу философов”. Тогда вместо нравственно-волевых отношений личностей, определяемых свободой, надо признать только природный, Божественно-космический процесс, движимый необходимостью; вместо Промысла Божия, предполагающего соотношение двух волей (пусть его называют, если угодно, “окказионализмом”), останется “софийный детерминизм”» (с. 57).

Если В. Лосский посвятил анализу софиологического учения отдельную работу («Спор о Софии», 1934), определенно повлиявшую на осуждение соответствующего учения о. Сергия Булгакова Московской Патриархией в 1935 г., то о. Георгий Флоровский еще двумя годами раньше опубликовал статью «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси» (1932), где он приходит к неожиданной гипотезе о том, что «киевская икона Св. Софии есть не что иное, как изображение Непорочного Зачатия»¹, обусловленное католическими влияниями в Малороссии XVII в. Однако даже если гипотеза Флоровского верна, иконы и храмы Святой Софии – Премудрости Божией давно известны византийской и русской церковной традиции, и этот образ должен иметь внятнее догматическое объяснение в самом православии. Впоследствии о. Г. Флоровский не раз выражал свое неприятие софиологии, в частности в личных письмах к о. С. Булгакову². В контексте неопатристической критики софиологических теорий прежде всего имеет значение определение Софии – Премудрости Божией именно как *личности*, и от ответа на вопрос, как именно русские софиологи интерпретировали эту личность, а также само понятие «личность» как таковое, зависит дальнейший догматический анализ софиологических доктрин.

Прежде чем приступить к освещению понятия личности в трудах русских софиологов, необходимо оговорить два принципиальных методологических вопроса. Во-первых, желательно определить

¹ Флоровский Г. В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 476.

² См.: Климов А. Е. Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. М., 2003. С. 86–114.

объем понятия «софиология», поскольку от него зависит круг тех текстов, которые можно идентифицировать как софиологические. Проблема в том, что если неопатристика представляла собой единую универсальную богословскую установку и поэтому все концептуальные работы этих авторов и их последователей мы можем с высокой долей вероятности назвать «неопатристическими», то софиология все-таки была составляющей частью философского учения каждого из софиологов и ни в коей мере не исчерпывала эти учения. Поэтому лишь определенную часть текстов каждого софиолога можно назвать собственно софиологическими, поскольку там специально ставится акцент на категории «Софии», в то время как значительная часть других текстов никакого отношения к софиологии не имеет. В этом смысле софиология не равносильна неопатристике по своему концептуальному влиянию, но если есть желание обозначить то религиозно-философское учение, которое предшествовало неопатристике и послужило основным объектом его критики, то тогда лучше говорить о «философии всеединства» как более широком и всеобъемлющем учении. Под софиологией в точном смысле слова необходимо иметь в виду соответствующий раздел учений таких знаменитых «философов всеединства», как В. Соловьев, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и Л. Карсавин.

Во-вторых, рассматривая понятие личности у этих авторов, исследователь неизбежно сталкивается с тем, что само это понятие нередко выражается в иных терминах, а именно «лик», «лицо», «ипостась» и т. п., а иногда употребляется достаточно случайно, без того специфического философского содержания, которое превратило его в категорию философского лексикона. Возникает вопрос, в каких случаях имеет смысл обращать внимание на иные термины, смежные с понятием личности, а в каких случаях обращать внимание на сам термин «личность»? Это зависит от тех критериев, которые исследователь применяет к понятию личности, и хотя эти критерии у нас есть, развернуть их в рамках этой статьи не представляется возможным. В любом случае речь идет о том *несводимом к природе* начале живого существа, которое определяет его *вменяемость*, т. е. его разумность и свободу, его способность к общению и синергии с другими, такими же живыми существами, и поскольку оно невыводимо из природного бытия, оно может быть только образом его трансцендентного Творца, который, в свою очередь, является Абсолютной Личностью.

Основатель всей традиции «философии всеединства», В. С. Соловьев уделил понятию личности исключительное внимание еще в своей незаконченной работе «Философские начала цельного знания» (1877), написанной в качестве проекта очередной системы диалектического идеализма с его попыткой обнаружить универсальную логику категориальных отношений: «Из полярных или относительных определений мы рассмотрим девять пар под тремя категориями: существа, организма и личности. В каждой паре определений противоположность их разрешается в третьем термине, который, собственно, и есть идея как выражение истины»¹. Таким образом, категория «личность» должна была занимать в системе Соловьева значение «идеи как выражение истины».

В следующий раз понятие личности употребляется Соловьевым в менее отвлеченном контексте, в его «Чтениях о Богочеловечестве» (1878), представляющих собой глобальную историософию, где понятие личности раскрывается в процессе истории: «Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединиться с божественным началом, — что она сама в известном смысле божественна, или — точнее — причастна Божеству. Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение»². В совершенно персоналистском смысле определяет Соловьев роль личности в истории: «Да, жизнь человека и мира есть природный процесс; да, эта жизнь есть смена явлений, игра естественных сил; но эта игра предполагает играющих и то, что играет, — предполагает безусловную личность и безусловное содержание, или идею, жизни»³. И также специально оговаривает Соловьев различие личности и природы: «...так как человеческая личность различает себя от природы, ставит ее себе предметом и таким образом оказывается не природным только существом, а чем-то другим и большим природы,

¹ Соловьев В. С. *Философские начала цельного знания* // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 266.

² Соловьев В. С. *Чтения о Богочеловечестве*. М., 2004. С. 25–26.

³ Там же. С. 41.

то, следовательно, власть природных начал над человеческою личностью не может быть безусловною, — эта власть дается им самую человеческой личностью: природа господствует над нами внешним образом лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренне подчиняемся»¹. Наконец, Соловьев выдвигает собственное обоснование личности Бога-Творца: «...если божество есть субстанция, то есть самосушее, то, содержа в себе все, оно должно различаться ото всего или утверждать свое собственное бытие, ибо в противном случае не будет содержащего, и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом, уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличием, то есть личностью и сознанием»².

Однако Соловьев рассуждает о личности не как о данности человеческого бытия, которое осознается им изначально, а как об особом знании, которое наподобие гегелевского Абсолюта открывается человечеством на разных стадиях своего развития: «Внутреннее освобождение от природы в самосознании чистой личности впервые ясно выразилось в индийской философии»³. Произошло это потому, что постижение личности человечеством непосредственно связано с самораскрытием самого «божественного начала»: «Всякое явление божественного начала, всякая теофания, определяется свойством среды, воспринимающей это явление, в истории прежде всего свойством национального характера, особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества. Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, элинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как “я” оно должно было явиться в иудеях, потому что их народный характер состоит именно в преобладании личного субъективного начала. Этот характер проявляется во всей исторической жизни иудеев, во всем, что создал и создает этот народ»⁴.

Следовательно, при всей своей сверхприродности, Божественная личность открывается человеку в зависимости от «национального характера» и «свойств среды», то есть ставит себя в подчинение безлич-

¹ Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. С. 56—57.

² Там же. С. 100.

³ Там же. С. 57.

⁴ Там же. С. 219.

ным земным факторам, а индуистская нирвана или эллинские эйдосы оказываются определенными стадиями теофании.

Такое понимание личности Бога и человека нельзя считать временной гипотезой В. Соловьева, поскольку через 18 лет после «Чтений о Богочеловечестве» Соловьев буквально воспроизведет ее в авторской статье «Личность», написанной для энциклопедии Брокгауза и Эфрона, так что этот текст вполне можно считать конспектом первого. В этой статье В. Соловьев дает собственное определение личности: «Внутреннее определение единичного существа в его самостоятельности, как обладающего разумом, волей и своеобразным характером, при единстве самосознания. Так как разум и воля суть (в возможности) формы бесконечного содержания (ибо мы можем все полнее и полнее понимать истину и стремиться к осуществлению все более и более совершенного блага), то Л. человеческая имеет, в принципе, безусловное достоинство, на чем основаны ее неотъемлемые права, все более и более за нею признаваемые по мере исторического прогресса. Бесконечное содержание, потенциально заключающееся в Л., действительно осуществляется в обществе, которое есть расширенная, или восполненная, Л., так же как Л. есть сосредоточенное, или сжатое, общество. <...> Совершенным восполнением Л. может быть только общество неограниченное, или универсальное»¹.

Стоит обратить внимание, что такая подмена личности обществом переключается у В. Соловьева с его пониманием Софии – Премудрости Божией, которая, с одной стороны, остается личностью, как «Божественное существо», а с другой стороны, является «единством всего», «единством противоположного», «антитипом души мира», с которым «мировая душа» должна в идеале «отождествиться», а также «совершенным обществом», которое составляет собою «воплощенную Софию» («Россия и Вселенская Церковь», 1889)². Эту неопределенность и в понятии личности, и в понятии самой Софии наследовали все остальные софиологии, учения которых можно считать прямым продолжением богословских построений В. С. Соловьева.

¹ Соловьев В. С. Личность // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: В 86 т. (1890–1907). Т. 17А (34). 1896.

² Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В. С. Собр. соч. Т. XI. Брюссель, 1969.

Если не иметь в виду раннюю работу С. Н. Трубецкого «Учение о Церкви и св. Софии», не имевшую больше какого-либо влияния даже на его собственную философию, первым, наиболее явным наследником софиологической линии В. С. Соловьева был священник Павел Флоренский. Понятие личности у П. Флоренского имело настолько заметное значение, что некоторые исследователи даже причисляют его к персоналистам¹.

Впервые Флоренский поднимает эту тему в своей статье «О типах возрастания» («Богословский вестник», 1906), где предлагает очень интересное различие образа Божьего в человеке как «актуальной бесконечности личности» и подобия Божьего как «потенциальной бесконечности личности»². Это различие не получило у него дальнейшего развития, хотя это самый концептуальный фрагмент во всех его рассуждениях на тему личности.

В своей первой программной работе «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи» (1914) Флоренский задолго до В. Лосского констатирует глубокую сложность в определении понятия личности: «Определить — это значит дать понятие. Дать же понятие личности невозможно, ибо тем-то она и отличается от вещи, что, в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому “понятной”, она “непонятна”, выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна всякому понятию. Можно лишь создать символ коренной характеристики личности, или же значок, слово, и, не определяя его, ввести формально в систему других слов, и распорядиться так, чтобы оно подлежало общим операциям над символами, “как если бы” было в самом деле знаком понятия. Что же касается до содержания этого символа, то оно не может быть рассудочным, но — лишь непосредственно переживаемым в опыте само-творчества, в деятельном самопостроении личности, в тождестве духовного само-сознания» (Письмо 4: «Свет Истины»)³.

¹ См.: *Соболев А. В.* О христианском персонализме отца Павла Флоренского // *Соболев А. В.* О русской философии. М., 2008. С. 156–162.

² *Флоренский П. А.* О типах возрастания // *Флоренский П. А.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 283.

³ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 91.

В таком настойчивом «символизме» есть определенная опасность, поскольку нежелание дать внятное вербальное определение личности может привести к тому, что само это понятие значительно релятивизируется, вплоть до собственной противоположности. Несколькими страницами ранее, со свойственным ему литературным стилем рассуждений, Флоренский написал: «Познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью»¹. Но если личность неопределима и выходит за пределы всякого понятия, то каким образом она вдруг определяется как одновременно объект и субъект, способный на нравственное общение?

Тема неопределимости личности как таковой продолжается у Флоренского в его критике фундаментальной работы всего немецкого персонализма, книги Вильяма Штерна (1871–1938) «Личность и вещь. Система критического персонализма» (1906–1924)². Соглашаясь с различием «личности» и «вещи», Флоренский возмущается самим желанием дать первой категории хоть какое-нибудь понятийное определение: «Ведь любовь возможна к лицу, а вожделение – к вещи; рационалистическое же жизнепонимание решительно не различает, да и не способно различить лицо и вещь, или, точнее говоря, оно владеет только одною категорией, категорией вещности, и потому все, что ни есть, включая сюда и лицо, овеществляется им и берется как вещь, как *ges*» («Письмо 4: Свет Истины»)³. «Идея противоположности живого творчества во времени и механической законченности в пространстве или, что почти то же, идея противоположности вещи в личности положена в основу новейших философем Анри Бергсона и Вильяма Штерна. Но ни в первой своей редакции, ни во второй мысль не имеет силы пробиться сквозь, правда, хотя и не механический, но, однако, и не личный витализм. Упомянутые нами философемы – не более как виталистический онтологизм, и доказательством этому может служить хотя бы одно то, что даже в более персоналистической из них, в систе-

¹ Флоренский. Столп и утверждение Истины... С. 84–85.

² Stern W. Person und Sache. System des kritischen Personalismus, 3 Bde., 1906–1924.

³ Флоренский. Столп... С. 88.

ме В. Штерна, делается попытка определить личность. Этого одного достаточно, чтобы убедиться в безличности этой философии»¹.

Корни «вещной» философии Флоренский видит в западном рационализме и католической схоластике, а в конце концов в самом язычестве. Более чем спорный тезис выдвигается им в курсе лекций «Чтения о культе (Опыт православной антропологии)» (1918): «Запомните раз и навсегда, что идея личности до такой степени чужда католицизму, что он просто забывает о ней, просто упускает из виду самое существование личности» (Гл. 7)². В одной из комментариев к «Столпу» он пишет: «Полную противоположность Восточной мистике личности представляет Западная мистика вещиности»³. Эту гипотезу он развивает в своих лекциях «Культурно-исторические предпосылки и место христианского миропонимания» (1921) из сборника «У водоразделов мысли»: «Идея личности на житейский лад всегда была известна, а в философском мировоззрении она нередко отрицалась, так как личность едина, а не сложна, многообразна и не разложима на части. <...> В философии Спинозы и всего нового времени нет места для лица: все мыслилось под порядком вещиности. Лишь с конца XIX века возник персонализм, который старается выдвинуть идею личности. Центр творчества — лицо и оно мыслилось в связи со вселенной» (лекция № 4).

Оппозиция личности и вещи также развивается Флоренским в контексте лекций «Об историческом познании» (1916). Лекция № 17 так и называется — «Вещь и личность» и начинается словами: «Общее и единичное; *ὄντα* и *ὑποστάσις*; твердое тело и духовная жизнь — вот полюсы нашего понимания бытия, и между этими полюсами располагаются все промежуточные ступени. Эти полюсы могут быть обозначены еще иными терминами; вещь и личность — наиболее важные. Вещь всегда есть некоторое вообще: вам все равно, какой стакан воды выпить, тот и ли этот, лишь бы была вода. Личность же всегда в частности: вам не все равно, кого назвать своим отцом и своим сыном. <...> Разумеется, и к стакану воды можно относиться как к лицу, как к единственному: это называется идолопоклонством. И к отцу можно отнести как к

¹ Флоренский. Столп... С. 497.

² См.: Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 325.

³ Флоренский П. А. Столп... С. 569.

одному из многих — как к средству получить какое-нибудь «вообще», например стакан воды. Это и называется безнравственностью»¹.

К сожалению, все эти фрагменты не составляют единой теории личности у отца Павла, а только воспроизводят общие положения христианского персонализма, но при этом иные упоминания «личности» вызывают существенные вопросы к его догматической последовательности. Например, наследующая В. Соловьеву идея возмещения личности в коллективе, когда Флоренский пишет о паре друзей как личности-двоице («Столп», «Письмо 11: Дружба»)². Или его уверенное рассуждение о том, что падший ангел не имеет личности («Столп», «Письмо 7: Грех»), причем, со ссылкой на народные суеверия: «Народом русским дознано, что нечистая сила не имеет личности, а потому нет у нее и лица, ибо лицо-то и есть лик, явление личности. Нечисть безлична и безлика, и лишь обманывает люд, притворяясь личностью»³. Наконец можно вспомнить наделение им Животворящего Креста статусом личности в «Чтениях о культе»: «Итак, воистину и существенно, а не риторически и произвольно, необходимо, а не условно — Крест может именоваться Ты; а раз может, то и должен, ибо нельзя у Лица похитить присущую ему личность»⁴.

Обращаясь к софиологии Флоренского, стоит заметить, что уже в комментариях к «Письму 10: София» из «Столпа» встречается достаточно жесткая критика им софиологической теории В. Соловьева: «По учению Вл. Соловьева <...>, София — не только идеальная личность Твари, но и «Субстанция Пресв. Троицы» (— не хотел ли С-ев сказать: «общая энергия» или «общая благодать»? —). Нет надобности разьяснять, как друг от друга далеко отстоят это учение об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и православное учение Афанасия В., твердо стоящего на формуле $\epsilon\kappa$ Πατρός $\acute{\epsilon}\kappa$ ουσίας του Πατρός. Рационализм С-ва обнаруживает себя именно в том, что для С-ва не живая Личность, не Ипостась и не само-обосновывающееся Живое Триединство — начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в так. случ. не может не быть

¹ Флоренский П. А. Об историческом познании // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. Ч. 4. Собр. соч.: В 4 т. М., 2000. Т. 3 (2). С. 20.

² См.: Флоренский. Столп... С. 336.

³ Там же. С. 163–165.

⁴ Флоренский. Философия культа. С. 33.

признана без-личною, а поэтому — вешною. Философия С-ва, тонко-рационалистическая по своей форме, неизбежно есть философия вешная по своему содержанию. То, о чем учит С-ев, несомненно при-мыкает к савеллианству, к спинозизму, к шеллингианству, по крайней мере в его первом фазисе. — Учение С-ва о Софии и о Мировой Душе (эти два Лица у него то отождествляются, то различаются)»¹.

Обратим внимание, что Флоренский упрекает Соловьева именно в подмене личного начала в Боге безличным, предвещая неопатристиче-скую критику всей софиологии. Но как в таком случае интерпретиро-вать его собственные определения Софии из самого текста «Столпа»: «София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Об-разующий разум в отношении к твари, она — образуемое содержание Бога-разума, “психическое содержание” Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит вещами»²; (?) «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т. е. как проблеск вечного достоинства лич-ности и как образ Божий в человеке»³; (?) «София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не едино-сушным Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не «есть» Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается вой-ти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному»⁴ (?).

Непоследовательное различие «личности» и «природы» и в три-адологии, и в христологии, и в ангелологии позволяет Флоренскому говорить о Софии — Премудрости Божией как об «идеальной лич-ности мира», «идеальной личности человека» и «четвертой ипостаси Божественной Троицы».

Другой последователь «философии всеединства», отец Сергей Бул-гаков, впервые обращается к теме личности в своей книге «Философия хозяйства» (1912), где это понятие появляется в связи с рассуждениями о свободе воли: «Вполне осознанною свободой обладает только лич-

¹ Флоренский. Столп... С. 594.

² Там же. С. 268.

³ Там же. С. 270.

⁴ Там же. С. 284.

ность. Лишь для «я» возникает впервые противоположение между я и не-я как границей я, свобода и необходимость существуют не только как факт, но и входят в сознание. Свободой увенчивается личность как живое единство воли и разумного сознания (которые пересекаются и противопоставляются в системе Канта). Как я, как личности, мы сознаем свою свободу, яйность есть свобода, как это, со всей силою выражено в системе Фихте»¹.

Следует заметить, что смешение «свободы» и «свободы воли», а также «личности» и «я» к моменту написания этой книги уже было предметом критики персоналистской философии², но нужно сделать скидку на то, что Булгаков только приступал к этой тематике и сама «личность» вспоминается им в этой работе лишь по мере необходимости.

Основные рассуждения С. Булгакова на тему личности изложены в его главном софиологическом труде – «Свете Невечернем» (1917), где будущий священник раскрывает свою философскую систему. Заметим, что в этой книге Булгаков периодически критикует имперсональные мотивы западного идеализма Нового времени, включая Бруно, Беме и Шеллинга, которые для многих христианских мистиков заменили авторитет отцов Церкви. В частности, Булгаков справедливо указывает, что «к аперсонализму обыкновенно приводит логика пантеизма»³, что «печать имперсонализма лежит на богословии Беме»⁴, и что Шеллинг «вносит процесс в само Божество и тем самым впадает в противоречие с собственным утверждением трансцендентности»⁵.

Так же как и Флоренский, Булгаков специально оговаривает неопределимость личности в понятиях: «Личность неопределима, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, над всеми своими состояниями или определениями. Личность есть каждому присущая

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 215.

² Достаточно вспомнить книгу проф. Н. И. Несмелова «Наука о человеке» (В 2 т. Казань, 1898–1906), ставшую, пожалуй, самым крупным трактатом на тему личности в русской религиозной философии рубежа веков (современное издание: Несмелов Н. И. Наука о человеке. СПб., 2000).

³ Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 196.

⁴ Там же. С. 151.

⁵ Там же. С. 174.

и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина. Она абсолютна в потенциальной значимости своей (чем и объясняется возможность фихтевского соблазна – абсолютной Ich-Philosophie), но всегда относительна и ограничена в актуальности своей (чем отличается и ложь этого соблазна, который был бы правомерен лишь при совпадении потенциальности и актуальности). Личный характер бытия, свою ипостасность, мы даже гипотетически не можем удалить из живого сознания (и в этом заключается лучшее опровержение “метафизики бессознательного”, которая ипостасности хочет противопоставить ее же собственную глубину и основу). Состояние внеипостасности или бессознательности просто не может быть по-настоящему ни помышлено, ни почувствовано человеком, есть совершеннейшая абстракция, отрицательное понятие»¹.

Однако на этом персоналистские интенции Булгакова в «Свете Невечернем» заканчиваются, потому что главным ключом к пониманию тварного мира служит вовсе не понятие личности, как в неопатристике, а понятие Софии, причем до такой степени, что выдвигается тезис о необходимости «софийности» самих понятий: «Вопрос о софийной природе понятий есть только одна из проблем, входящих в состав общего вопроса о софийности мира. София по отношению к множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней корень их бытия, а без них и вне их не существует ничего»². По всей видимости, и для познания Софии, и для познания «неопределимой» личности привычные средства рационально-дискурсивной логики в принципе не работают, и поэтому требуются «софийные понятия», то есть укорененные не только в логике, но и в онтологии. Об этом прямо говорит сам Булгаков: «Метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного»³.

К теме Софии Булгаков обращался уже в «Философии хозяйства», где прямо говорил о ее личностности: «София, предвечное человечество, как душа мира, содержит в себе все, является единым центром мира, лишь поскольку она сама отрекается от своей самости, полагает

¹ Булгаков. Свет Невечерний... С. 245.

² Там же. С. 194.

³ Там же. С. 189.

центр свой в Боге. Но она свободна сместить этот центр, она свободна хотеть от себя, обнаружить самость, составляющую темную основу ее бытия, ее слепую и хаотическую волю к жизни (которую только и знает Шопенгауэр). На этот первобытный хаос, первоволю или первоmaterию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности, но он несет его только как покров. В этой изначальной самости заложена основа личности с ее свободой, но здесь же и корень своеволия»¹. В «Свете Невечернем» Булгаков уточняет метафизические функции Софии: «София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, есть ВСЕ. И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутривожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству»².

Если Флоренский считал Софию личностью тварной, хотя и «четвертой ипостасью», то Булгаков считает ее нетварной, что неизбежно вызывает серьезный вопрос — каким образом нетварная ипостась не может быть Богом? «Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена, — пишет Булгаков. — <...> София, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога или абсолютным образом, она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката бытия в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. Как таковая, она вплотную к нему примыкает; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества — ни бытие, ни сверхбытие»³.

На момент написания «Света Невечернего» понятие личности у Булгакова не имеет того смысла, который вкладывали в него христи-

¹ Булгаков. Философия хозяйства. С. 165.

² Булгаков. Свет Невечерний. С. 186–187.

³ Там же. С. 188.

анские персоналисты XX в. Если София может быть нетварной «четвертой ипостасью», но при этом не быть Богом, то возникает вопрос о соответствии онтологии С. Булгакова православному вероучению – вопрос, на который каноническая Церковь дала недвусмысленный ответ. Вместе с этим остается принципиальный вопрос в отношении самой Софии – если она пронизывает весь тварный космос и одно «утверждение без отрицания», то что тогда не есть София и, наконец, как в самой Софии и различаются ее личность и природа? На данный момент эти вопросы остаются открытыми.

Л. П. Карсавин был единственным представителем русской софиологии, который не только подробно разработал достаточно оригинальную теорию личности, но сделал ее центральной категорией всей своей философской системы, так что его часто причисляют к плеяде русских персоналистов¹. Однако главный парадокс философии Карсавина состоит в том, что хотя он действительно поставил «личность» во главу своей системы, само это понятие обрело у него совершенно неперсоналистское, а точнее даже – антиперсоналистское содержание.

Все свое персоналистское учение Карсавин систематизировал в работе «О личности» (1929), в начале которой он определяет личность как «конкретно-духовную, телесно-духовную определенную сущность, единственную в своем роде, незаменимую и многостороннюю»², с чем могли бы согласиться многие персоналисты. При этом Карсавин утверждает, что единство личности обеспечено ее духовной природой, в то время как телесность способствует ее множественности. Возникает вопрос – кем же тогда является сам Творец и его ангелы, ведь они не имеют телесности? Но оказывается, что данное определение личности вовсе не исчерпывающее, поскольку единственной подлинной личностью является сам Бог, а тварь не есть личность – она обретает свойства личности только при ассимиляции Божественного «содержания». Более того, бытийственность твари возрастает в той степени, в которой она приближается к Богу, а следовательно, и становится личностью. Таким образом, «личность» у Карсавина фактически стала тождественна самой бытийственности, и весь мир предстал как

¹ См.: Мелих Ю. Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. М., 2003.

² Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Путь православия. М., 2003. С. 238.

единая иерархия от абсолютно безличной материи до Абсолютной Личности Бога. Подобная система явно воспроизводит классические схемы неоплатонизма и в этом смысле является ярким примером того западного влияния мистико-идеалистической философии Нового времени, на которую основатели неопатристики указывали как на главную причину кризиса русского богословия.

Еще в своей историософской работе «Философия истории» (1923) Карсавин писал: «Абсолютное Бытие... есть абсолютное Всеединство. Оно — все, что только существует, — и во всяческом, в каждом (бытии). Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент»¹. Поэтому вся иерархия личностей оказывается не чем иным, как каскадом «моментов» на пути к абсолютному Всеединству. Творение мира в этой перспективе оказывается самоотчуждением Бога в твари, которая содержит в себе «момент» Божественного и неизбежно возвращается к нему по логике апокатастасиса. Поскольку же бытие и благо здесь фактически тождественны, то зло остается иллюзией, и все то, что человек по неразумению своему принимает за зло, на самом деле онтологично и «божественно»: «Наш гнев, зависть и ненависть божественны; не только блаженство, но и страдание тоже божественны. Иначе Бог не был бы всеединством и существовало бы некоторое иное злое Божество, что является абсурдным, нечистивым предположением» («О началах», 1921)². Также и гордыня есть не что иное, как попытка самоутверждения твари, ощущающей свою бытийность, но Бог из жалости к твари удовлетворяет ее гордыню, дав ей полубытие и полунебытие, неполную смерть и неполную жизнь.

Иерархия личностей в мире имеет три уровня: потенциальные личности, т. е. вещи, индивидуальные личности, т. е. люди, и «симфонические личности», которыми являются семья и народ (ср. «коллективную личность» Макса Шелера). В этой иерархии очевидно, что индивидуальные личности представляют собой лишь «момент» на пути становления от вещи к «симфонической личности», и поэтому вся космическая драма бытия состоит только в том, чтобы всем вещам и людям рано или поздно слиться в единое целое и вернуться в абсолютное Всеединство.

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1996. С. 76.

² Карсавин Л. П. О началах. СПб., 1994. С. 21.

Положение Софии в иерархическом мире «личностей» у Карсавина достаточно оригинально. София не является «четвертой ипостасью», она тварное тело Логоса, которое отпадает в начале истории как гностическая София-Ахамот, и хотя самим Творцом воспринимается как нечто единое, тварью воспринимается как нечто раздвоенное – Божественное и земное¹. Следовательно, София у Карсавина не является личностью и именно в этом заключается самое оригинальное положение его софиологии: лишенная личности София обладает иллюзорным «лицом», которое в конце истории «сгорает в пламени Божественного Лица и является нам как Лик Христов или – в наивысшем тварно-конечном своем выражении – как Лик Богоматери»². Вопрос – зачем в этой картине мира необходим Христос? – остается открытым.

Имеет смысл напомнить, что именно идея Карсавина о «символической личности» была взята евразийским движением как необходимый элемент идеологии, оправдывающий жертвы «индивидуальных личностей» во имя коллективного целого, и в этом смысле эта идея являет собой случай «антиперсоналистического» учения о личности³.

Подводя итог рассмотренным философским теориям, можно заключить, что в русской софиологии не было единой теории личности, а те интерпретации этого понятия, которые встречались у каждого софиолога, носили в целом неперсоналистский характер – различение личности и природы во всех случаях было недостаточным, и сама личность, при всей своей божественной «апофатичности», отходила на второй план в построении всех софиологов. Само понимание Софии у всех софиологов было достаточно произвольным и не вписывалось в православную картину мира. Если София – это личность, то она может быть либо Личностью самого Логоса, т. е. Премудростью Божией в точном смысле слова, либо Ангелом, соотношенным с одной из благодатных энергий Божественной Троицы. Но София не может быть одновременно и Логосом, и Ангелом, а также ни Логос, ни Ангел в православной теологии не обладают теми мистическими характеристиками «мировой души» или «четвертой ипостаси».

¹ См.: *Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae* // Карсавин Л. П. Путь православия. С. 238. С. 69.

² *Карсавин. О началах.* С. 21.

³ См.: *Кошарный В. П. Карсавин Лев Платонович* // Энциклопедия «Русская философия». М., 2007. С. 241.

С историко-философской точки зрения все рассмотренные имена оказали на русскую философскую мысль огромное плодотворное влияние, поскольку вывели ее к обсуждению самых серьезных тем на стыке философии, религии, науки, искусства, политики, психологии, и сама «философия всеединства» задала очень высокую планку философских построений и подтвердила универсалистские интенции русской мысли. С просветительской точки зрения «философия всеединства», и в частности софиология, наследовала магистральным линиям европейской идеалистической философии, связывала русскую мысль с немецким идеализмом XIX в., с классической метафизикой XVII–XVIII вв., со средневековой схоластикой и очевидными античными корнями в лице Платона, Аристотеля и Плотина. Не стоит также недооценивать патристический элемент в русской софиологии, без которого она бы просто не имела интереса среди православных мыслителей. Но самое главное – вполне можно допустить, что без «философии всеединства» не было бы и самой неопатристики, потому что философы этого направления задали такие богословские вопросы, которые спровоцировали неопатристический поворот. Также имеет смысл обратить внимание на социально-политический потенциал «философии всеединства», которая изначально выстраивалась как равноуровневая система, привлекающая многих ищущих читателей. Однако с богословско-догматической точки зрения мистические построения софиологов, к сожалению, обнаружили много слишком явных изъянов, чтобы эту философию можно было называть «православной».

Между тем нельзя сказать, что неопатристика в начале XXI в. переживает абсолютный исторический триумф и лишена каких-либо внутренних проблем. «Апофатическая осторожность» этой школы позволила ей очень хорошо расставить «красные флажки», за которые нельзя переходить из чувства интеллектуального самосохранения, но эти «флажки» в итоге оградил очень небольшое пространство и как будто бы остановили любое движение. Поэтому можно задать вопрос – а насколько состоялся сам «неопатристический синтез» с тех времен, когда умерли его отцы-основатели? Насколько современное православное богословие овладело языком современной философии в тех же целях, что им овладевали отцы Церкви? Вполне можно предположить, что неопатристика несколько перестаралась с интеллектуальными самоограничениями – достаточно вспомнить самого В. Лосского, который не называл себя «персоналистом» только по-

тому, что так называли иногда французских экзистенциалистов¹. Наконец, по меткому замечанию А. С. Филоненко, «неопатристический синтез не смог предложить осмысления христианского активизма. До сих пор не существует неопатристической этики. Неопатристическая традиция, уйдя от внешних, как ей представлялось, ограниченный философской спекуляции к более аутентичной феноменологии мистико-аскетической традиции Православия, не смогла развернуть понимание открытости миру»².

Само понятие личности в православном богословии, при всем своем общепринятом употреблении, всегда будет требовать определенных уточнений, поскольку оно *по форме* связано с внерелигиозной европейской философской традицией, и поэтому к любой критике этого понятия, даже самой несправедливой, православным персоналистам нужно относиться очень внимательно³. Богословие личности имеет достаточно солидную историю аргументации⁴, но нужно быть всегда готовым к тому, что для многих людей персоналистская сущность христианства до сих пор остается откровением, и попытки придать Богу образ безличного абсолюта или «мирового духа», а также «дополнить» Его посредствующей метафизической инстанцией всегда будут большим соблазном для уже верующего разума.

Ключевые слова: прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, Вл. С. Соловьев, прот. С. Булгаков, свящ. П. Флоренский, Л. П. Карсавин, личность, персонализм, софиология, неопатристика, всеединство.

¹ См.: Лосский В. Н. Личность и мысль Свят. Патриарха Сергия // Лосский В. Н. На страже истины. М., 2007. С. 218.

² Филоненко А. С. Богословие общения и евхаристическая антропология (доклад на VI Международной Богословской конференции РПЦ «Жизнь во Христе» 2010 г.) // <http://www.bogoslov.ru/text/876935.html> (дата публикации – 14.06.2010, дата обращения – 05.09.2012)

³ См.: Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. 2009. № 1 (25). С. 47–72.

⁴ См.: Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008; Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? (К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогов понятия «личность») // Малков П. Ю. По образу Слова: Статьи. М., 2007.

Concept of the «person» in sophiology and neopatristic theology

A. Maler

The concept of the person has key value for understanding Orthodox theology. Founders of neopatristic theology have criticized sophiologists because of absence of distinction between concepts of the person and the nature inside of the Divine Trinity; as well as because sophiologists have developed an adogmatic theory of Sofia as the intermediary between the Divine Trinity and the world. If Sofia is the person, it may be the Person of the Divine Logos – as a Divine Wisdom in precise sense, or an Angel who is correlated with one of the energy of the Divine Trinity. But Sofia cannot be the Logos and the Angel at the same time; as well as in orthodox theology the Logos and the Angel don't have specific mystical characteristics of «world soul» or «the fourth hypostasis» with which Sofia has been attributed by sophiologists. The article considers the main conceptions of personhood, developed by representatives of sophiology and of neopatristics.

Keywords: Florovsky G., Lossky V., Solovyov V., Bulgakov S., Florensky P., Karsavin L., personality, personalism, sophiology, neopatristic synthesis, all-unity.

Богословский метод в споре о Софии

П. Б. Михайлов
(ПСТГУ, ИФ РАН)

Целью настоящего доклада служит выявление ключевых богословских методов наиболее значительных русских богословов первой половины XX в. (прот. Сергия Булгакова, В. Н. Лосского, прот. Георгия Флоровского), сформулированных теоретически или применявшихся на практике в связи со спором о Софии. Автор предлагает наиболее общее определение научного метода как такового и указывает основные устойчивые признаки богословского метода, исходя из чего предпринимает попытку дать содержательные определения богословским методам избранных мыслителей: это метод интуитивизма у прот. Сергия Булгакова, метод апофатизма у В. Н. Лосского и метод христианского эллинизма у прот. Георгия Флоровского. Выявленные особенности богословской методологии, как полагает автор, объясняют особенности их богословского стиля, а также проливают свет на современную рецепцию их идей.

Я полагаю, что в русской духовной культуре Серебряного века не было темы более масштабной, чем тема Софии. Также несомненно, что религиозное рассмотрение этой темы оказало самое живительное воздействие на богословскую культуру России, которая до того по большому счету ограничивалась схоластическими потребностями духовного образования и науки. Я имею в виду развитие специальных богословских дисциплин, таких как церковная история, патрология, догматическое богословие, литургика и другие, добившиеся ко времени русской революции заметных успехов, а в некоторых отношениях оказавшие вполне на высоте общемирового развития церковно-научных исследований. Однако некоего всеобъемлющего богословского синтеза русской богословской культуре до революции создать так и не удалось. Полагаю, что грандиозной попыткой подобного синтеза и явилось учение о Софии; вклад в него внесли многие русские мыслители, философы и богословы. Оценка его состоятельности

не входит сейчас в мои задачи. Следует признать, что даже в качестве попытки это учение способствовало дальнейшему развитию богословской рефлексии в русской традиции, давшему многочисленные и разнообразные плоды порой в самых неожиданных сферах религиозной жизни. И как часто бывает в истории, это всестороннее оживление богословской рефлексии протекало в ходе горячей полемики, в виде богословского спора.

Спор о Софии, помимо импульсов, сообщенных им богословской, философской и эстетической мысли эпохи, стал также поводом к формированию богословской методологии, поскольку оказался чрезвычайно мощным двигателем богословского творчества, воспринявшимся как критически, так и позитивно. На содержание спора и на его последствия заметный отпечаток наложило то обстоятельство, с какими требованиями к себе и своим оппонентам его участники подходили к делу богословия. Тем самым в моем кратком сообщении я попытаюсь отследить некие в наибольшей степени выраженные богословские методы, порой представляющие собой своеобразные стили богословствования, выразившиеся, прежде всего, в определенном наборе сознательных богословских предпочтений. Представляется чрезвычайно поучительным поставить перед главными действующими лицами вопрос: как должно богословствовать?

Я вынужденно сужаю круг авторов, которым намерен адресовать мой вопрос, до трех мыслителей: протоиерея Сергия Булгакова, В. Н. Лосского и протоиерея Георгия Флоровского. Как кажется, репрезентативность такой выборки не подлежит сомнению. Они втроем являются явными свидетелями эпохального спора, прямо или косвенно принявшими в нем участие и сказавшими свое собственное слово. Вместе с тем в биографиях их многое объединяет: они не были «аборигенами» в богословии, а вместе со своим поколением прожили содержательную жизнь до прихода в богословие, имея за плечами немалый запас философских и иных небогословских знаний и навыков. Так что забота о регулятивных принципах богословской деятельности, а именно о них и пойдет теперь речь, так или иначе отмечает их всех. Впрочем, прямого ответа на сформулированный вопрос мы в их творчестве почти не найдем, однако некие основания для его решения попытаемся обнаружить. В своем сообщении я намерен проследить, как избранные богословы пользуются средствами богословского языка, какие правила для них оказываются нормативными, а какие — второ-

степенными. В итоге, как я надеюсь, у нас будут основания сделать сравнительные заключения по конкретным наблюдениям.

Однако прежде попытаемся подобраться к проблеме богословского метода, предварительно уяснив некое, по возможности универсальное значение метода как такового. В данном случае уместно опереться на разработку известного католического богослова Бернара Лонергана и его книгу «Метод в теологии». Он понимает метод в самом общем смысле как «нормативный паттерн (паттерн – зд. костяк. – П. М.) операций, приносящих кумулятивные и прогрессирующие результаты»¹. Во всех областях человеческого знания, как естественного, так и гуманитарного, существуют свои специальные методы. Но их неизменной «сердцевиной и основой» служит трансцендентальный метод, то есть метод, основанный на базовой корреляции действительности и рациональных возможностей человеческой природы. Он же, по мысли Лонергана, «является составной частью специального метода в теологии, как он является составной частью специальных методов в естественных и гуманитарных науках»².

Попытки выявления универсального богословского метода неоднократно предпринимали некоторые ученые и богословы³. Их результаты можно представить в виде трех обособленных версий: это метод *субальтернации* (соподчинения) доминиканского богослова XX в. Мари-Доменика Шеню⁴, метод *отнесенности* протопресвитера Александра Шмемана⁵ и, наконец, метод *герменевтического соот-*

¹ Лонерган Б. Метод в теологии. М., 2010. С. 28.

² Там же. С. 38.

³ См.: Михайлов П. Б. Начала богословского знания // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия (2011). Вып. 3 (35). С. 18–20, где предпринимаются попытки суммировать известные интерпретации.

⁴ «Рациональная работа, – пишет Шеню, – никогда не должна терять из виду контакт, как технический, так и духовный, со своими принципами, и всякий раз возводить к ним свои выводы не только для того, чтобы соответствовать обоснованности в этих процедурах *редукции* и *резолуции* (соотв. анализа и заключения. – П. М.), из которых и состоит наука, но чтобы извлекать из них глубинный смысл и превышеестественное значение в свете этих принципов» (*Chenu M.-D. La théologie comme science au XIII siècle. P., 1957. С. 77*).

⁵ «...моей идеей, – пишет отец Александр, – моим вопросом... нужно признать идею *отнесенности*. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства. “Новая жизнь” начинается с этой отнесенности и в ней исполняется. Грех христиан – это ограниченность кругозора, это

несения свящ. Константина Польскова¹. Во всех трех случаях речь идет о некоей универсальной операции корреляции, которой должно регулироваться всякое богословское построение. Наиболее точно ее можно было бы определить как процедуру референции. Единственный вопрос, который во всех трех случаях решается авторами по-разному, — это с чем следует соотносить богословское высказывание или вероучительное построение? У Шеню это референция к превышеестественным смыслам и глубинным значениям базовых принципов богословской науки, у священника Константина — к безусловным нормам религиозного сознания, у протопресвитера Александра — к Царствию Божию. Иными словами, богословский метод следует искать там, где проложены нити, связующие индивидуальный духовный опыт и его предмет, в том случае, если эта связь получает некое завершенное богословское выражение. При этом не следует забывать об одном существенном оттенке слова «метод», которое помимо прочего также означает некое руководство в пути, своего рода путеводитель. В нашем случае этот аспект, связанный с пониманием богословия как некоего духовного пути, оказывается в высшей степени важным. Тем самым вопрос, сформулированный выше, можно переформулировать в таком духе: какие пути ведут к конечной истине, точнее, где именно они пролегают? Через какие «страны», «климаты» и «ландшафты» намерены нас повести наши водители?

Наконец, прежде чем я перейду к краткому рассмотрению в определенном аспекте наследия трех избранных нами богословов,

нарушение, пресечение отнесенности, пресечение ее идолами и идолопоклонством. Причем глубина и новизна этого греха в том, что идолом тут становится нечто, в сущности своей выросшее из и для отнесенности: Церковь, богослужение, богословие, благочестие, сама... религия... Церковь есть “отнесенность”; только для того, чтобы мы знали, к чему все отнесено, что являет истину обо всем, чем мы по-настоящему живем, она и существует. И как только она становится одной из составных частей мира (Церковь, государство, культура, этика et tutti quanti), как только перестает “относиться”, и это значит — являть, этим явлением судить, обращать и претворять, она сама становится идолом. С этого начинается и к этому должно приводить любое “учение о Церкви”» (*Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 372–373).

¹ Научный богословский метод — это «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции» (см.: *Польсков К. О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101).

следует сделать предуведомление. Я не намереваюсь проверить содержательную сторону критики или позитивное изложение учения о Софии на предмет ортодоксальности. Я исхожу из принципиального убеждения в том, что все три богослова, каждый по-своему, составляют честь русского Православия и христианского богословия в наше время. Каждый из них создал свой неповторимый богословский синтез, пройдя свой путь постижения истины. Вклад каждого достоин специального и детального изучения. Пример подобного представления книга Н. А. Вагановой, посвященная софиологии отца Сергия, или книга Р. Уильямса¹, представляющая собой критический анализ богословия В. Н. Лосского. Подобная книга по богословскому наследию прот. Георгия, насколько я знаю, сейчас готовится на английском языке диаконом Павлом Гаврилюком в Америке. В настоящем случае я ставлю перед собой задачу выявления некоего базового принципа богословской референции каждого из авторов, при том что я убежден, что в конечных целях богословия, богословствования как высшего духовного призвания, они были вполне единомысленны. Тем самым наши выводы никоим образом не должны бросить хотя бы какую-то тень на православный образ наших мыслителей.

Приступая к выявлению богословского метода отца Сергия Булгакова, уместно обратиться к фундаментальному исследованию его главного учения – софиологии, проделанному Н. А. Вагановой². Попробую сосредоточить внимание на самом существенном. Исследовательница, оценивая учение о Софии отца Сергия, констатирует, что оно представляет собой «великий синтез», элементами которого являются патристическое богословие и немецкая классическая философия. На мой взгляд, как патристическое богословие, так и немецкая классическая философия сослужили службу дополнительных и вспомогательных ресурсов в оформлении и отстаивании средоточия всех жизненных и интеллектуальных интересов отца Сергия – учения о Софии. Однако только ими источники мысли отца Сергия не исчерпываются. Другим ресурсом оказалась русская философская традиция, представленная наиболее важными для отца Сергия мыслителями – Владимиром Со-

¹ См.: Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика. Киев, 2009.

² См.: Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова.

ловьевым и священником Павлом Флоренским. В этом же ряду уместно упомянуть наследие и античной философии, прежде всего в лице Платона и Плотина, а также средневековую мистику, представленную в лице Мейстера Экхарта и Якоба Беме. Однако все это — не более чем вспомогательные источники, основательно переработанные и переплавленные в могучем синтезе отца Сергия.

Если в свою очередь пристально взглядеться в главные источники учения о Софии, то окажется, что свое учение отец Сергий черпал не в упомянутых выше различных философских и религиозных наследиях и даже не в непосредственных свидетельствах Священного Писания, и не в его жизненном продолжении — Священном Предании. Он его черпал в изначальном мистическом религиозном опыте переживания божественного присутствия в мире и душе человеческой, в опыте нуминозного или священного, присущего всякому человеческому существу. Именно этим фактом можно объяснить то необыкновенное чувство внутренней независимости и одновременно собственной правоты, которое так ярко проявилось у отца Сергия в самые горячие месяцы спора о Софии. Об этом, в частности, свидетельствует Лосский в пору его столкновения с ним: меньше всего отца Сергия занимала каноничность его поведения и высказываний, больше всего — состоятельность *своего* учения, *своей* правоты. И свою убежденность он черпал в опыте священного, которым, несомненно, обладал и сам.

О выражении этого в литургической практике отца Сергия свидетельствовал, в частности, ученик отца Сергия, протопресвитер Александр Шмеман в статье «Три образа», посвященной учителю. Среди прочего в ней содержатся такие слова: «...сам он, его личность, его духовный облик интереснее и важнее, чем его учение... я всем своим существом чувствовал: нет, этот человек не еретик, а, напротив, весь светится самым важным, самым подлинным, что заключено в Православии»¹. Этот опыт, наверное, современен истории человечества, но он имеет некое уникальное продолжение и преломление в личном опыте верующего. И отец Сергий Булгаков тому яркое подтверждение.

То, насколько этот опыт всеобъемлющ, точнее, насколько широко отец Сергий его распространял, показывает все то же исследование Н. А. Вагановой, пишущей в наиболее сжатом виде следующее: «Со-

¹ Шмеман А., прот. Три образа // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 850.

фийная метафизика Булгакова — это беспредельно расширившийся онтологический аргумент, в который Булгаков пытался втянуть всю мысль, всю плоть, всю деятельность, все знание, все искусство, объединить платонизм и паламизм, сделать экономику экософией, а заодно реформировать (или хотя бы подправить в софийном смысле) догматическое богословие»¹.

Итак, мы подобрались вплотную к нашей главной задаче, а именно выявлению главного богословского метода: каким образом этот опыт божественного присутствия постигается? Каким путем человек его обретает? Полагаю, контекст сказанного выше со всей очевидностью свидетельствует: вернее всего этот опыт содержится во внутреннем духовном мире человека, а не в писаниях философов, богословов и ученых.

Тем самым метод отца Сергия Булгакова может быть определен как интуитивизм — обнаружение божественного в мире и истории, преломленных в неповторимом личном восприятии. Именно поэтому отец Сергий почти предельно сближает миры — тварный и нетварный, встречающиеся неслитно и нераздельно в Софии. Интуитивизм — это метод богословской открытости, некоей всепобеждающей доверчивости. И здесь имеют полную силу все возможные культурные, интеллектуальные и исторические ресурсы мировой цивилизации, в той мере, насколько они этот опыт подтверждают. Я сознательно оставляю сейчас в стороне те многочисленные проблемы, которые кроются в учении о Софии, формируемом на основе метода интуиции. Они во многом были без какого-либо трепета вскрыты критиками софиологии. Разумеется, в связи с такой характеристикой богословского метода возникают очевидные ассоциации с философами и научными концепциями первой половины века — А. Бергсоном, М. Шелером, Э. Гуссерлем, а среди русских мыслителей — с отцом одного из самых яростных оппонентов отца Сергия В. Н. Лосского — Н. О. Лосским.

В. Н. Лосский предложил свой богословский синтез, который можно было бы описать как соотнесение святоотеческого предания с современностью. Р. Уильямс в своей книге, посвященной критическому анализу богословия Лосского, показывает, что в богословской работе со святоотеческим наследием Лосский, подобно отцу Сергию

¹ Ваганова. Указ. соч. С. 370.

Булгакову, также не лишен некоторой тенденциозности и избирательности. Примеры тому хотя и немногочисленны, но необычайно красноречивы. Что же касается современности, то Лосский был глубоко погружен в историческую и идейную актуальность своего времени. Да иначе и быть не могло, если принять во внимание, свидетелем каких событий он оказался в России и Европе первой половины XX в.

Богословский метод Лосского уже неоднократно выявлялся его исследователями. Можно вслед за протоиереем Георгием Флоровским¹, Р. Уильямсом и С. В. Никитиной² констатировать: его основной богословский метод — это апофатизм. Об этом говорит содержание его творчества на протяжении всей весьма короткой жизни богослова. Первая статья посвящена апофатическому методу в Ареопагитском корпусе, первые две главы его главного труда — «Очерка мистического богословия восточной церкви» — посвящены апофазе. Наконец, последняя важная статья — «Апофаза и троическое богословие» — продолжает эту же тему. Вокруг нее развивается все богословское творчество Лосского. Мнение Лосского принципиально не менялось: апофатика — единственный путь всякой богословской мысли. Достаточно привести несколько красноречивых цитат из исследования, посвященного Лосскому: «Богословие должно быть аскезой, метанойей... и даже распятием»³; «...апофаза... это плод благодатного вселения Святого Духа, исполнение евангельской заповеди о потере своей жизни для спасения ее, о взятии креста и следовании Христу»⁴; «*“Апофатическая позиция”* есть первостепенное выражение троичной веры, глубокой встряски мышления, произведенной явлением Бога, лично претерпевающего смерть и “*бездну ада*”»⁵. Истинный характер апофазы есть выражение «*встречи* с неисчерпаемым личностным бытием Бога»⁶. Поэтому апофатизм предполагает персонализм как встречу, поскольку «источник и цель апофатического богословия, по

¹ См.: Florovsky G. The Mystical Theology of the Eastern Church by Vladimir Lossky // The Journal of Religion. Vol. 38. No. 3 (Jul., 1958). P. 207–208.

² См.: Никитина С. В. Апофатическая методологическая установка в богословской мысли В. Н. Лосского // Церковь и время. Т. 51. № 2 (Апрель–июнь 2010). С. 171–194.

³ Уильямс. Богословие В. Н. Лосского. С. 94.

⁴ Там же. С. 95.

⁵ Там же. С. 96.

⁶ Там же. С. 84.

Лосскому, — полностью сознательные (хотя и неинтеллектуальные) отношения личностного взаимного предстояния в любви человека и Бога»¹. Апофатизм в патристической доксографии, по мысли Лосского, предстает как *царский путь* между интеллектуализмом и агностицизмом. С нашей стороны заметим, что апофатический метод как преобладающий богословский прием развивался у Лосского, по всей видимости, в определенной зависимости от его активной вовлеченности в спор о Софии. Апофатизм по своей сути представляет собой прямую противоположность интуитивизму отца Сергия. Дерзновение религиозного творчества здесь должно уступить место строгой верности мистическому опыту, впрочем, тем самым грань между подлинным в одном и сомнительным в другом духовном опыте оказывается весьма прозрачной.

Отец Георгий Флоровский также видел главным призванием православного богословия создание всеобъемлющего синтеза церковного предания древности в современности ради будущности. Однако пути осуществления этого синтеза виделись ему пролегающими несколько иначе, нежели то, как мы это наблюдали у отца Сергия Булгакова и Лосского. Формирование методологии Флоровского завершается к концу 30-х гг. Как известно, в открытую полемику с Булгаковым Флоровский никогда не вступал, однако, как свидетельствует ученик последнего, отец Иоанн Мейендорф, вспоминая его лекции по патрологии в Богословском институте прп. Сергия в Париже, «психологическим импульсом, вдохновлявшим Флоровского при написании его книг, было отвержение так называемой “софиологии” во всех ее видах»².

Его богословская программа была обнародована в ряде публикаций и публичных выступлений. Предложенный отцом Георгием «неопатристический синтез» хорошо изучен и неоднократно рассмотрен в многочисленных исследованиях историков и богословов. Я ограничусь указанием лишь на самое существенное в нем с точки зрения всеобъемлющего богословского метода. Это синтез, осуществляемый богословом на основе святоотеческого наследия и во всеоружии со-

¹ Уильямс. Богословие В. Н. Лосского. С. 92.

² Мейендорф И., прот. Предисловие // Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. VI–VII.

временной учености и культуры, достигнутой человечеством. Перед богословием, по мысли отца Георгия, стоят три основные задачи: оно должно быть историческим, оно может быть выражено «по-гречески», и, наконец, единственная цель богословия – жизнь во Христе в будущем веке¹. Что же касается определения «неопатристический», то для Флоровского оно означает «восстановление патристического стиля, первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь “реставрации” и не о простом повторении, и не о возвращении назад. “К отцам”, во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве»². В своем так называемом богословском завещании, найденном и опубликованном уже после смерти отца Георгия, главные задачи, стоящие перед православным богословием, сформулированы таким образом: «...богословие должно быть не просто собранием высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно *синтез*, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть *патристическим*, верным духу и созерцанию Отцов... Он должен быть и *неопатристическим*, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами»³. Я бы отметил здесь слова о «прозрениях, ниспосланных святым людям древности». Тем самым рамки богословского созерцания ограничиваются исторически – веком Отцов, предлагая образец для последующих эпох. Отцы были, как известно, греками. Поэтому, цитирую самые яркие слова: «Быть христианином – значит быть греком... Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях. Старому эллинизму суждено было умереть, но новый по-прежнему выражен по-гречески... до дня нынешнего...»⁴

Итак, богословский метод Флоровского может быть идентифицирован: это христианский эллинизм, культивирование патристического стиля, восстановление языка Святых Отцов. Тем самым роль историко-богословских исследований становится главенствующей в общем деле православного богословия. Отсюда – большое внимание к филологи-

¹ См.: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 154–155.

² Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 506.

³ Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 154–155.

⁴ Там же.

ческим и историческим студиям, достигающим до фундаментальной научности критических исследований исторических памятников. Это направление оказалось чрезвычайно востребованным прежде всего в научных богословских кругах и в православных учебных заведениях. В частности, сейчас на ведущих богословских факультетах Греции – в Афинах и Салониках – наиболее динамичное направление изысканий, так называемое *πατερική θεολογία*, то есть «патристическое богословие», следует программе Флоровского.

Можно подвести некоторый итог нашим наблюдениям. Если психологически интуитивистский метод отца Сергия Булгакова оказывается методической и систематической переоценкой собственных интеллектуальных и духовных возможностей богопознания, то апофатический метод Лосского является его противоположностью – признанием совершенной неспособности человеческого разума к познанию, требующей его, разума, предельного опрощения. Таким образом, Булгаков предстает радикальным когнитивным оптимистом, тогда как Лосский – его прямая противоположность – когнитивный пессимист. Что же до Флоровского, то его принцип или метод христианского эллинизма, точнее гуманизма, занимает срединную умеренную позицию когнитивного реалиста.

Наконец, если попробовать провести своеобразный гипотетический социологический опрос о рецепции наследия трех наших богословов, то с большой степенью вероятности можно ожидать таких результатов: наследие отца Сергия окажется больше востребовано среди людей искусства, литературы и философии, наследие отца Георгия, прежде всего среди специалистов по историческим богословским дисциплинам, наконец, наследие В. Н. Лосского не утратит своей привлекательности для богословов практического склада – систематиков и проповедников. Думаю, результаты этого гипотетического опроса наводят на некоторые размышления относительно вклада этих великих богословов в русскую и мировую духовную культуру всех вместе и каждого в отдельности.

Ключевые слова: прот. С. Булгаков, В. Н. Лосский, прот. Г. Флоровский, богословский метод, интуитивизм, апофатизм, христианский эллинизм.

Theological method in the debate about Sophia

P. Mikhailov

The purpose of this report is to reveal the clue theological methods of the most important Russian theologians of the first half of XX century (archpr. Sergius Bulgakov, V. N. Lossky, archpr. George Florovsky) which were formulated theoretically or applied practically due to the debate about Sophia. The author suggests the most general definition of scientific method itself and shows the principal stable signs of theological method and as a result he attempts to give informative definitions to the theological methods of chosen thinkers: it is archpr. S. Bulgakov's method of intuitionism, V. N. Lossky's method of apophatisism, and archpr. G. Florovsky's method of Christian Hellenism. Discovered peculiarities of theological methodology, as the author thinks, explain the features of their theological style and also throw light on the modern perception of their ideas.

Keywords: archpr. S. Bulgakov, V. N. Lossky, archpr. G. Florovsky, theological method, intuitionism, apophatisism, Christian Hellenism.

Материалы дискуссии

Дискуссия после первого заседания

Вопрос К. М. Антонову: Существует ли, с вашей точки зрения, генетическая мыслительная связь между Владимиром Лосским и возрождением паламизма у о. Иоанна Мейендорфа или архиеп. Василия Кривошеина? Можно ли считать их представителями одной традиции?

К. М. Антонов: Традиция – вещь конкретная. Традиция – это определенные институты. Институционально между Лосским и Мейендорфом связи нет. Но на уровне идей, вероятно, есть определенная преемственность. Хотя в большей степени о. Иоанн зависит от о. Г. Флоровского.

Вопрос: Это значит, что все-таки определенное событие в русском богословии состоялось, и именно в линии Лосского нечто было сделано.

К. М. Антонов: Я ни в коем случае не утверждал, что в русском богословии ничего не делалось после спора о Софии, но как раз Мейендорф здесь является хорошим примером, показывающим, что именно делалось. Он не богослов, он историк богословской мысли, и он очень хороший историк богословской мысли. И, конечно, за его историей богословской мысли стоит определенное богословие как сверхзадача, но теоретического продумывания этих богословских предпосылок, их внятного систематического изложения у о. Иоанна мы не находим. Теоретических синтезов после спора о Софии в русском богословии не было, оно ушло в разработку исторической проблематики.

О. Т. Ермишин: В начале доклада вы говорили, что у о. Сергия Булгакова есть концепция философии религии, а у представителей неопатристического синтеза ее нет. У меня вопрос: а искали ли они эту концепцию, хотели ли они ее создать? Должна ли быть у них концепция философии религии, т. к. они опирались на святых отцов, может быть, они и не предполагали ее необходимость?

К. М. Антонов: Да, они считали, что философия религии им не нужна, что от святых отцов к современному актуальному мышлению можно перейти и без философии, что от апофатического богословия к катафатическому можно перейти без философии, без размышления об условиях возможности такого перехода. С этой точки зрения можно мыслить и жить религиозно, не обосновывая это ни перед самим собой, ни перед обществом, это есть просто что-то само собой разумеющееся. Вот почему у них и нет философии религии. Но я считаю это недостатком их концепции, потому что это не так. И отвергнув философию религии, разработанную Булгаковым, они на ее место не поставили ничего, в результате получилась «дырка».

Н. А. Ваганова: А каковы итоги этой «онтологической» (философской) «дырки»? Что делать? Мы же хотим жить религиозно?

К. М. Антонов: Думать! Осваивать историю богословской, философской мысли. Доклады делать на конференциях, обсуждать эти доклады, разрабатывать концепции, ходить в церковь. Осуществлять эмпирические исследования религиозности, без которых невозможно понять, где мы находимся.

О. Максим Варяев: Вопрос по поводу богословия культуры, было ли оно у нас, помимо софиологии? У нас есть богословие иконы, богословие культа, но вот богословие культуры есть ли оно у нас или его нет?

Н. А. Ваганова: Богословие культуры — это Чаадаев. Только получается, что это богословие культуры разрабатывалось светским богословием. Так происходило, потому что само богословие отказывалось заниматься проблемами культуры. Это просто факт, я излагаю историю. Что такое творчество, например, в церковной мысли первой половины XIX в.? Вот позиция св. Игнатия Брянчанинова, очень характерная: культура — вещь необязательная, неспасительная в лучшем случае. Юноши должны науками заниматься, для того чтобы Отечеству служить, например инженеры и т. д. А творчество, оно лишь изображает зло во всех его многочисленных градациях.

Реплика: Это марксистский подход...

Н. А. Ваганова: Почему марксистский? Может быть, какие-нибудь платонические третирование искусства пролезают. Но замечание про марксистский подход к культуре интересное. Я не знаю, насколько такой подход присутствует у Маркса, но в марксизме-ленинизме он точно есть. Вы, наверно, помните ленинскую теорию двух культур:

есть культура буржуазная — плохая, а есть наша — пролетарская — хорошая, она берет все наилучшее от той, отмечая все плохое. Но ведь это еще раннехристианские учителя Церкви предложили. Христианство собирает от всех культур все лучшее. Вообще, вопрос о культуре очень важный, потому что в русской философской мысли, и богословской тоже, много раз проговаривалось, что с культурой нужно делать. Надо ей указать ее место — такова, например, позиция св. Игнатия Брянчанинова. Или: надо ее воцерковлять. Сейчас ситуация такая, что ее спасать надо, причем вопрос о спасении культуры — это вопрос о спасении человека. Спасение памятников культуры — это спасение человека. Но тут есть парадокс: спасая культуру необходимо определить ей место. Культура — это музей или это телеканал «Культура». Флоренский считал, что храм — это то место, которое хранит культуру, которая наслаивается и наслаивается на культ. В то время ситуация была такая, что действительно существовал сакральный центр культуры — культ, священнодействие, и в культуре все на него указывало, и все неудержимо стремилось к своему центру. Сейчас получается, что культ отдельно, культура отдельно, и в нашей жизни ничто не указывает на культ. В жизни русского крестьянина все туда указывало, в нашей жизни ничто не указывает. Так что культура — в музее, духовная жизнь — в храме. Но получается, что истощение плоти культуры вокруг культа, она ведет к тому, что падает качество духовной жизни.

С. М. Половинкин. Существует потребность богословия культуры, оценки произведений искусства и культуры, прошлого и особенно современности. Такие попытки были, и они выглядят очень непривлекательно. Конкретно: взять роман М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» и оценить его «с православной точки зрения», раздолбать его. ...Мы имеем бесчисленные оценки, и это только к скандалу жуткому приведет.

Н. А. Ваганова: Здесь виден разлад современной жизни. Это огромная проблема современной жизни: от культуры она осознается, а вот от богословия? Нужно богословие культуры, но вопрос, возможно ли оно?

К. М. Антонов: При этом Сергей Михайлович прав в том, что это богословие культуры не должно раздавать оценки.

Н. А. Ваганова: Вы знаете, Сергей Михайлович, я убеждена, что сейчас ситуация сложная, потому что Церковь взялась за строитель-

ство культуры и она вынуждена это делать. Она это делает вынужденно, стихийно и на эмпирическом уровне. Вот ситуация: приезжает молодой священник в поселок городского типа, у него там храм разваленный, и он там строит новый из силикатного кирпича и вешает иконы, написанные анилиновыми красками на фанере, может быть, хорошие фотографии, если есть деньги их сделать. Что он дальше делает? Он при своем приходе открывает музыкальную школу и спортивную секцию, а также детский сад и колхоз. Потому что кроме него там это сделать некому. Но в итоге он же не своим делом занимается, потому что культура, как писал Кант, — это автономная сфера деятельности, которая не зависит от прочих сфер. В данном случае это вынужденная ситуация, по-другому не получается, и хорошо, если так.

Вопрос: Константин Михайлович, вы говорили о том, что Булгаков пытается преодолеть разрыв между апофатическим и катафатическим богословием, возможно ли преодолеть этот разрыв, основываясь на Канте, потому что если в человеке есть трансцендентальные основания, мы включаем некое содержание, которое остается трансцендентным ему, то как это преодолеть? Бог, получается, остается вещью в себе, и получается, недоступен, т. е. необходимо конструировать что-то третье, или как? Можно ли здесь использовать Канта?

К. М. Антонов: Во-первых, не разрыв между апофатическим и катафатическим богословием, а переход от апофатического к катафатическому богословию. Предполагается, что есть два пути богословия, которые между собой связаны, но вопрос заключается в том, как именно они связаны? Как эту связь сделать внятной и прояснить? Булгаков использовал здесь не Канта. Канта он использовал для постановки проблемы, ему нужно было показать, как работает религиозное сознание как некая автономная сфера. Понятно, что это абстракция, понятно, что в реальности сознание целостно. Но когда мы пытаемся в нем разобраться, мы абстрагируем какие-то аспекты. Вот Булгаков попытался понять, как работает религиозный аспект сознания. Оказалось, что этот апофатический момент является необходимым конститутивным моментом сознания, что без него никак. Понятно, что это уже не та постановка вопроса и не тот подход, который был у Дионисия Ареопагита, просто потому, что невозможно в начале XX в. мыслить так же, как мыслил Дионисий Ареопагит, кем бы он ни был, или как преподобный Максим Исповедник. Вот так мыслить, как мыслили они, пользоваться теми же самыми схемами

мышления невозможно, потому что само мышление изменилось. Я не могу заставить себя мыслить так, как мыслил человек шестого века. Поэтому я мыслю так, как могу, и Булгаков тоже мыслит так, как он может мыслить, не потому, что ему так хочется, не потому, что он такой своевольный, а потому, что так устроено мышление той эпохи, в которой он живет. И здесь возникает новая постановка вопроса о том, как эти вещи соотносятся между собой? Как перейти от апофатического метода к катафатическому? Как возможно содержательное откровение? И вот здесь оказывается, что София может сыграть свою роль при решении вопроса, и Булгаков ее использует как ключ к его решению. Но это кантианская постановка вопроса в том смысле, что Булгаков мыслит после Канта после коперниканского переворота, совершенного Кантом. Когда оказалось, что субъект первичен по отношению к объекту мышления, это естественным образом изменило все диспозиции. Но это не значит, что он мыслит на основе Канта или мыслит как Кант. Как раз от кантианского наследия в богословии, которое реализовалось в либеральной теологии в протестантизме, он пытается уйти. И вот приходится ему самому думать, как это сделать.

Н. А. Ваганова: Софиология — это наш ответ Чемберлену.

А. А. Гришин: Я бы хотел поставить вопрос о христианском осмыслении культуры и роли здесь о. С. Булгакова на примере его собственного обращения. Это вопрос о соотношении культуры и личности. С одной стороны, безусловно, у Булгакова были основания, чтобы воспринять Сикстинскую мадонну как своего рода откровение, а с другой стороны, это восприятие произошло на определенном этапе, и, как известно, после, в следующий период своего духовного развития он уже отринул это произведение искусства, оно перестало быть для него актуальным, значит, это вопрос восприятия объекта искусства. Может быть, важна, в первую очередь, личность воспринимающего, насколько он открыт к тому, как горнее просвечивает дальнее, насколько он может видеть эти символы, эти явления, сколько бы мы ни занимались культурным просвещением, образы так и останутся механическими образами, символами. Может быть, просто, на некоем уровне потока сознания, этот процесс оказывается диалектичен: с одной стороны, культура меняет человека, с другой — человеку необходимо некое основание для восприятия произведений этой культуры. Сложно сказать, насколько культурное делание может пробудить

человека, может быть, дело в Промысле, в видении, которое дается свыше? Это, скорее всего, уже не философская проблематика, а богословская, мировоззренческая.

Н. А. Ваганова: Да, тут есть очень много проблем. Очень-очень много. Я вообще не уверена, что можно построить православную культуру, христианскую культуру, это огромная проблема. По крайней мере, это постоянная тема русской философии. Если говорить о богословии культуры, то так или иначе она задает вопрос: как нам в России построить халкидонскую культуру, в которой есть перихоресис духа и тела. Относительно этих двух встреч булгаковских и о его восприятии. Конечно, его система ценностей поменялась, но вот когда? Когда он говорит: «Сама ты коснулась», или когда он говорит: «Как нечиста кисть Рафаэля»? В 1910 г. он говорит: «Пикассо – это маляр негодный, который пачкает Мадонну Рафаэля», а в 1924-м он говорит: «Рафаэль и есть этот маляр негодный, который пачкает Мадонну», так вот когда? На этот вопрос тоже можно давать разные ответы. Я не думаю, что он лгал в том или ином случае. Видимо, он в первый раз в ней что-то увидел, чего в ней нету, а потом, когда он во второй раз ее увидел, он уже понял, что в ней этого нету, но он не увидел то, что в ней есть. Но это только одно из объяснений. Но если не через культуру, тогда я не знаю – это дикость. Я часто привожу этот пример: один современный московский священник сказал, что в нашей ситуации не получится создать симфонию с государством и поэтому нужно создавать симфонию с людьми культуры, но только культуры-то нет уже, не с кем симфонию создавать. Можно с байкерами кататься на мотоциклах, вот вам воцерковление культуры, современный вариант.

Вопрос: Это в позитивном смысле или негативном?

Н. А. Ваганова: Я крайне отрицательно отношусь к таким вещам, как, например, воцерковление рок-музыки и т. д. Использовать ее как приманку, как крючок – это плохо. Использование культуры для привлечения людей к Церкви – это подмена, это не строительство культуры. Это огромная проблема: можно ли через современную культуру прийти к Церкви, или эта ситуация закончилась в год празднования 1000-летия Крещения Руси?

К. М. Антонов: Мы немного отошли от темы: когда Алексей Алексеевич задавал вопрос о Сикстине, там же речь идет, у Булгакова, не о воцерковлении, а об обретении религиозного опыта. У него от этого соприкосновения начал работать орган религиозного восприятия.

Н. А. Ваганова: Он обратился в картинной галерее в Цвингере. Евгений Трубецкой обратился в Большом зале Московской консерватории при прослушивании 9-й симфонии Бетховена. Сейчас, конечно, такого не бывает, хотя у людей моего поколения такое еще бывало.

К. М. Антонов: Ты, Наталья Анатольевна, говоришь о воцерковлении, но это разные вещи: процесс воцерковления и акт, одноразовый или продолжающийся, обретения религиозного опыта. А почему невозможно такое обретение через отношение к искусству? Или еще, через какую-то форму эстетического восприятия?

Н. А. Ваганова: Невозможно вообще или в какой-то историко-культурной ситуации?

К. М. Антонов: Ты говоришь, что в какой-то ситуации.

Н. А. Ваганова: Я думаю, что сейчас это невозможно. Потому что сейчас нет проблемы: храмы открыты, не нужно идти в Большой зал консерватории. Нас все время призывают: «Не надо туда ходить, здесь все происходит!»

К. М. Антонов: Храмы открыты, но ведь во времена Евгения Николаевича Трубецкого храмы тоже были открыты!

Н. А. Ваганова: В том-то и дело, там срабатывала ситуация, как с В. Лосским, там люди из храмов уходили. Как, например, Булгаков, он ведь еще в семинарии знал, что Бога нету, а в картинной галерее узнал, что Бог есть. Вот парадокс.

Реплика: У Булгакова можно найти немало, я бы сказал, безкультурности мышления, в плане сопоставления богословских, философских и еретических мнений, не различая, какой он источник привлекает, это многих раздражило, и даже независимо от того, какую цель это преследует, нельзя это было оставить без последствий. Как это было сделано, это другой вопрос, но что реакции все равно были на такой образ мышления, это очевидно. Я не знаю, ни до, ни после, чтобы кто-то так дерзко сопоставлял различные идеи из различных учений — как мясник работает. Иногда о. Сергей себе это позволяет.

Н. А. Ваганова: Вы имеете в виду «халкидонский тупик»?

К. М. Антонов: Спасибо вам за очень хороший вопрос. Нет. Имеются в виду экскурсии из «Света Невечернего», где святые отцы вместе с каббалой и т. д. Я боюсь, что люди, которых это «раздражило», просто невнимательно прочитали текст книги. Если мы обратимся к структуре этой книжки, то увидим, что каждая серия экскурсов сопровождается авторским комментарием, в котором все расставляется на свои места.

Например, Булгаков различает разные типы апофатики, что потом попадет в догматику Лосского. Говорить о его неразборчивости можно только на основании знакомства с оглавлением «Света Невечернего», но если книжечку прочитать, то возникнет совсем другая картина. Но ваш вопрос очень хорош, т. к. он показывает то, как относятся к культуре люди, которые так читают эти книги.

Реплика: Я всю книгу не прочитал, а вот первую главу прочитал. И у меня сложилось такое впечатление. Хотя очень хорошо были некоторые вопросы охвачены.

К. М. Антонов: Понятно. Тут тоже не так давно кто-то обронил такую фразу: «дебри западной философии». Эта фраза очень хорошо перекликается с вашим вопросом. Зачем в этой всей ерунде разбираться, зачем выстраивать логику истории мысли, зачем задаваться вопросом, почему у Булгакова Плотин, Максим Исповедник, Григорий Палама, Яков Беме, каббала поставлены в один ряд? Зачем думать о причинах, почему автор написал то или иное? За вашим вопросом стоит вот это: нежелание думать, нежелание и неумение анализировать и пытаться понять. Обычно, когда делаешь такую попытку, все становится на свои места. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» замечательно сказал: часто задают вопрос: зачем думать о религиозных вопросах, когда достаточно веры и опыта? Достаточно для тех, у кого нет потребности, но не надо запрещать тем, у кого есть такая потребность, заниматься своим делом.

А. А. Гришин: Действительно, это очень важная идея — сопоставление двух столь различных дискурсов, которые до сих пор в значительной степени определяют наше сознание. В докладе К. М. Антонова прозвучала мысль о том, что в неопатристической традиции отсутствует философия религии. Действительно, это, пожалуй, так. Наталья Анатольевна привела характерную цитату из Шмемана: «Ни к чему Флоренский и т. д.» Примерно о том, чему был посвящен последний фрагмент обсуждения. Но мне бы хотелось сказать относительно того, что эта традиция, это направление, пускай неоднородное, — Шмеман и Флоровский — это несколько разные модели богословского дискурса, — может дать конструктивного для понимания Церкви, общества и культуры в современном мире. В такой работе Шмемана, как «Евхаристия», делается акцент, как и во всем его наследии, на Таинствах и на том, что Таинство выпало из фокуса за прошедшие века, и единственный вариант возвращения к настоящему истинному христиан-

ству — это возвращение этого акцента, путь «из сердцевины» и, может быть, «сверху». Он не отрицает того пути, о котором говорила Наталья Анатольевна, и нередко, беседуя с представителями того направления, которое Константин Михайлович охарактеризовал как «слепой религиозный фидеизм», я выступаю в роли адвоката мировой культурной традиции. Но этот путь «снизу», утверждающий, что все указывает на некий единственный центр, так же как культура указывает на культ, если рассматривать его как единственный, без обращения к самому центру христианства — к таинству, как сердцевине культа, без благодатной поддержки, — мне кажется, он будет невозможен.

Н. А. Ваганова: Я думаю, что с этим согласятся все присутствующие здесь.

Е. Глинчикова: Мне показалось, что все вдруг начали искать спасение в культуре, я не могу эту мысль принять, т. к. культура сама по себе, в ее классическом варианте, умерла. И на Западе, и у нас. Это связано с поиском этого настоящего, подлинного, почему они не начали искать это в нашем прошлом, в Бахе, в Микеланджело, а пошли в пещеру Ласко. И пошли, чтобы увидеть, как это все начиналось, увидеть это рождение сознания, там же и религиозный опыт, там же появляется человек. Вот оно все. А сейчас мы возвращаемся к некоторым символам, идеалам, которые были, которые, по сути, являются словами. В XX в., кажется, дадаисты говорили о том, что слова и язык — они воняют, и вот сейчас, глядя на все идеалы, на Лаокоон и подобное, каждый человек современный понимает, что они настолько переварились, что в них уже не осталось ничего настоящего, и вот за этим идут в пещеру Ласко, чтобы увидеть это настоящее, а мы вот сейчас возвращаемся к тому, от чего в Европе уже давно ушли. Зачем?

Н. А. Ваганова: Пещера Ласко закрыта для посетителей навсегда, туда уже больше никто никогда не войдет. Я не могу согласиться с тем, что вы сказали. Культура — это реальный мир. Да, мы в тяжелой ситуации — культуры нет! Не в культуре спасение, а культуру надо спасать, а вместе с ней и человека, а кто будет спасать — вот вопрос. Вот Алексей Алексеевич говорит, что промысел и Таинства должны спасать.

К. М. Антонов: Я хотел спросить Юрия Борисовича, т. к. его доклад об истоках и контексте соловьевской софиологии мне был очень интересен, не только чисто исторически, но и с точки зрения проблематики. Понятно, что Соловьев был не чистым философом, но занимался эксплицитным богословием тоже. Могли бы вы определить место идеи

Софии у него, при всей сложности этого образа? Выполняет ли она какую-то посредническую функцию между богословием и философией?

Ю. Б. Тихеев: Очень трудно сказать. Все-таки мысль Соловьева эволюционировала, и если говорить о поздней теоретической и нравственной философии, хотя там Софии уже нет, там пересмотр позиций очевиден: нравственная философия — это философия нравственного сознания, а нравственному сознанию даны высшие ценности. Теоретическая философия следует за нравственной философией, и в начале теоретической философии написано, что «истинные постулаты даны в нравственном учении, открыты в нравственном сознании». Теоретическая философия — это философия для немногих, которые хотят мыслить постулаты точно. И вот в свете этих изменений, чего, конечно, не было в его ранней философии, в философии 70-х гг. XIX в., все-таки он развел в конце квазибогословие, философию откровения и теоретическое осмысление, которое играет вторую роль, необязательную. В философии общего дела спасения, в богочеловеческом процессе, теоретическая философия вторична. Мне кажется, что Соловьев бы так ответил на этот вопрос в конце своей жизни.

К. М. Антонов: А София как при этом работала... или не работала?

Ю. Б. Тихеев: София — очень личное для Соловьева понятие. София — это главный персонаж его эротического учения. Это эротическая тема, в 1870-е гг. даже остроэротическая тема, скорее связанная с его личной эволюцией, разочарованием. «Софиология» — это неверное определение бытования темы Софии в его мысли: «логия» — это наука, а там было религиозное учение, очень сильное, квазигностического плана. Так что софиология и теория не соприкасаются в его мыслях.

С. М. Половинкин: Дело в том, что у Булгакова две Софии: Божественная и Тварная. И он говорил следующее, что «Тайна, бездна между этими двумя Софиями», поэтому Софию у него нельзя понимать как посредницу, что ему вменяли в вину, это более сложное. Его тянуло сделать из нее посредницу, но все-таки там апофатика, опять бездна, провалы...

Дискуссия после второго заседания

К. М. Антонов: У меня есть вопросы к двум последним докладчикам (А. М. Малеру и П. Б. Михайлову. — *Ред.*). Их доклады были

очень концептуальными, и поэтому они вызывают вопросы. Благодаря этим докладам я обратил внимание на странную особенность творчества Булгакова. Как только кто-то начинает его критиковать, оказывается, при несколько более внимательном знакомстве с его текстами, что он критикует Булгакова на основе некоторых идей самого Булгакова. Я эту мысль попробую проиллюстрировать на примере двух последних докладов. Ну вот, например: радикальное различие теизма и пантеизма у Флоровского. Теизм соответствует персонализму, пантеизм — имперсонализму. Это различие мы легко обнаружим во введении к «Двум градам» у Булгакова, в самих «Двух градах» оно играет существенную конститутивную роль при противопоставлении религии богочеловечества и человекобожества. Дальше оно же играет такую же конститутивную роль в «Современном арианстве», потом в «Свете Невечернем». И дальше возникает вопрос, если эта оппозиция играет такую существенную роль в мысли самого Булгакова, то понятно, что квалифицировать его концепцию как пантеистическую становится проблематично. Она оказывается более сложной. И если она начинается как сознательно теистически ориентированная, а потом мы находим в ней какие-то элементы пантеизма и начинаем критиковать за пантеизм, имеет смысл задаться вопросом — откуда он там взялся? Почему это так? Есть ли это просто какой-то недосмотр или осмысление какой-то проблематики? Сходный момент мы можем обнаружить, когда квалифицируем мысль Булгакова как интуитивистскую, как это сделал Петр Борисович, опять-таки мы найдем в «Свете Невечернем», во-первых, критику Шлейермахера как представителя интуитивизма в богословии, и критику богословского психологизма, и критику непосредственно самого Николая Онуфриевича Лосского, критику характерного для русской философии отождествления веры и интуитивного знания. Я уже не говорю о том, что Булгаков не просто начинает все свои размышления, как правило, с апофатического предворения, что особенно ярко в том же «Свете Невечернем» — они имеют принципиальное значение в его мысли. Таким образом получается, что квалифицировать его мысль как когнитивный оптимизм и как интуитивизм оказывается проблематично. Я сейчас не говорю о том, что Петр Борисович или Аркадий Маркович что-то неправильно квалифицировали. Просто оказывается, что мысль Булгакова настолько сложная, что попытка ее определить неизбежно

наталкивается на то, что Булгаков, возможно, видит проблематику лучше, чем тот, кто пытается описать и как-то квалифицировать его мысль. И вот на эту особенность мне бы хотелось обратить внимание. Ну и вопрос связан с тем, что наверняка Аркадий Маркович и Петр Борисович этот момент учли.

Н. А. Ваганова: Признавайтесь, учли или нет?

П. Б. Михайлов: Действительно, есть совершенно очевидные резонные основания для замечаний Константина Михайловича. Однако в моем сообщении я сознательно ограничил свое исследование именно учением о Софии, а не всем обилием творчества отца Сергия Булгакова, в котором я и сам недостаточно профессионально и полноценно ориентируюсь, да и оно действительно объективно весьма значительно, чтобы можно было каким-то образом это уместить. Я сосредоточил свой исследовательский фокус в данном случае, прежде всего, на учении о Софии и на тех источниках, на той ситуации богослова, разумеется, искусственно реконструируемой, в которой оказывается софиолог, оказывается богослов, пытающийся формулировать это учение. Что говорить об источниках отца Сергия — их широта предельно значительна. По крайней мере вся 3-тысячелетняя культурная история Западной Европы Средиземноморского ареала включена в поле его зрения, она вся активна. Я не знаю, насколько значительна для него индийская философия или китайская философия, но очевидно, что вот это все его идейный органон. Но вопрос, насколько он оригинален в работе с этим неохватным материалом, требует методического сужения поля, и если разбирать просто источники отца Сергия, здесь критика Лосского убедительна, сколь ни был бы эмоциональный накат, я имею в виду его известный 1935 года «Спор о Софии».

К. М. Антонов: Дело в том, что она тоже опирается на идеи Булгакова. Критика Булгакова Лосским предпосылкой своей имеет идеи Булгакова. Об этом свидетельствуют очевидные текстуальные параллели.

П. Б. Михайлов: Ну, в таком случае я бы ответил на ваш вопрос следующим парадоксом: значит, Булгаков дает основание для своей критики в самих своих построениях. Можно критиковать Булгакова через Булгакова.

А. М. Малер: Я не очень понимаю, в чем проблема. Если мы возьмем большинство известных, оказавших очень большое влияние людей, которых церковные ортодоксы обвиняли в ереси, то это были

очень серьезные, образованные, сложные, многогранные личности, которые писали очень красивые объемные тексты и сами по себе были очень интересными и глубокими людьми. И каждый из них считал себя, безусловно, православным, что не мешало им одновременно православными не быть. Примером является идея Софии у Булгакова. Ее метафизическая природа совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. Она и такая и такая. Так же и здесь. Широкий человек, сузить бы... Но когда я читаю у автора, что София — это, с одной стороны, мировая душа, это повторяется несколько раз, а с другой стороны, что она нетварна, и это тоже повторяется несколько раз, я делаю простой математический вывод — это если не абсолютный пантеизм, то, очевидно, элемент пантеизма. И я не могу в угоду бесконечному обаянию этой личности, собственному состраданию этой личности и желанию как-то переосмыслить ее наследие, в то же время закрыть глаза на некоторые объективные вещи. Вот я, например, однозначно выступаю за то, чтобы канонизировали как священномученика отца Павла Флоренского, но комиссия по канонизации задает очень конкретные вопросы — если мы возьмем тексты, то по текстам очевидно, что если бы текстов не было, то, наверное, канонизация бы состоялась. Почему не канонизируют? Не потому, что он сам был в чем-то неправ, а чтобы не создать прецедент, чтобы потом всякие простые люди на это дело не ссылались. Поэтому я считаю, что с догматической точки зрения тексты Булгакова, мягко говоря, очень небезупречны. А то, что он сам был человеком образованным, умным, что он сам об этом рассуждал, это естественно. Вы знаете, и Арий считал себя православным, и не так просто было с ним спорить на самом деле. Поэтому я здесь не вижу проблемы. Читая его тексты, вроде бы как все всё понимают, а потом раз — и пишут, что вот какая разница: что каббалистические буквы, что идеи Платона. И все это очень интересно, весело и надо изучать. Поэтому я не понимаю, в чем проблема. Я признаю, что Булгаков — это глубочайший, интереснейший и образованнейший автор. Его очень интересно изучать, также как и Флоренского, также как и Владимира Соловьева, но просто, если опираться на его тексты, то они не соответствуют православной картине мира. И больше ничего.

К. М. Антонов: Нет, я понимаю. Но мой вопрос был скорее к методологии. Что мы делаем с текстом? Мы берем, вынимаем из него пред-

ложение, сравниваем его с неким предложением, скажем, из учебника догматики и видим, что они не похожи друг на друга, и делаем из этого, как вы правильно сказали, математический вывод: его не работает. Или мы пытаемся все-таки воспроизвести на основании текста целостную структуру мысли автора и понять, какова его логика?

А. М. Малер: Безусловно, второе!

К. М. Антонов: И далее, если логика развития этой довольно сильной мысли именно такова, то не ставит ли это *перед нами* определенных проблем? Если Булгаков от радикального апофатизма переходит к Софии, то, может быть, он это делает не потому, что ему где-то что-то померещилось, а потому, что с радикальным апофатизмом есть какие-то проблемы, которые заставляют его мысль двигаться. И не видеть этих проблем, мягко говоря, — значит ставить себя в неудобное положение в мире мысли.

А. М. Малер: Безусловно, надо идти вторым путем. Надо брать текст, реконструировать его, смотреть, где там цитаты, где там собственный авторский голос, где там красивая фраза, а где нечто серьезное. И я думаю, что если взять тот же самый «Спор о Софии» Владимира Лосского, то он этот анализ провел довольно корректно, как мне кажется. До сих пор этот анализ не потерял своей актуальности. Поэтому я не думаю, что нужно под лупой разглядывать каждую запятую, чтобы оправдать автора. Если автор пишет некий текст, он должен за него отвечать. В христианстве мы должны отвечать за то, что мы делаем. Для нас важнее сказать правильно, чем сказать красиво. Этим мы отличаемся от язычников. Поэтому я еще раз говорю, что мы, безусловно, должны серьезно, ответственно, объективно изучать тексты каждого русского религиозного философа и каждого богослова. И видеть, что, например, сам Булгаков много страниц посвящает критике имперсонализма, критике пантеизма, у того же Беме, у того же Шеллинга он это находит. У него очень много правильных различений. А потом текст обрывается, начинается новый текст, и там он пишет то, что он пишет. И собственно, я думаю, что те цитаты, которые я лично приводил и которые приводил Владимир Лосский, они вроде как не совсем выдраны из контекста.

Н. А. Ваганова: Позиция понятна. Татьяна? Вы хотите высказаться?

Т. А. Полетаева: Меня очень заинтересовал доклад Аркадия Марковича и его подход к идее личности, его разделение софиологиче-

ского и патристического подхода. И Аркадий Маркович обращался к Владимиру Соловьеву и к тому вопросу, как Вл. Соловьев личность трактовал. Мне захотелось задать вам вопрос: к какому направлению нужно отнести Владимира Соловьева, если он является основоположником софиологии, к софиологическому или патристическому подходу в трактовке личности, если мы примем во внимание еще его учение о человеческой личности как феноменологическом субъекте, о котором он говорит в «Теоретической философии»? Как тогда можно сопоставить это учение о феноменологическом субъекте с его софиологией? Сопоставимы ли эти вещи? Является ли тогда учение о личности софиологическим у Соловьева, или же он потом все-таки отходит к патристическому?

А. М. Малер: Дело в том, что я в своем докладе сказал, что в софиологии как в традиции не было какой-то проработанной теории личности. Ее там не существовало. Каждый автор что-то где-то об этом писал в большей или меньшей степени. Карсавин вообще придумал собственную концепцию личности и построил на ней всю свою философию. Поэтому софиологической теории личности не существует. Неопатристическая теория личности существует, а софиологическая не существует. Если говорить о Соловьеве, то, конечно, он целиком и полностью в этой диспозиции принадлежит к софиологической традиции.

Т. А. Полетаева: А вот это учение о феноменологическом субъекте?

А. М. Малер: Но оно никак не противоречит софиологии, почему нет?

Т. А. Полетаева: По-моему, оно больше подходит к патристическому подходу, потому что ведь феноменологический субъект с точки зрения Соловьева можно понимать как предличность, а единственной личностью является Сам Бог.

А. М. Малер: Я боюсь, что это с точки зрения Хоружего можно так понимать, а не с точки зрения Соловьева.

Т. А. Полетаева: Это очень похожие понимания — феноменологический субъект и предличность.

Н. А. Ваганова: У нас на этом конце стола возникла ремарка.

А. И. Резниченко: Знаете, в свое время я ввела в оборот такое выражение, которое потом подхватили, — «неимманентная мифологема». То, что нам сейчас демонстрирует Аркадий Маркович, — это как раз и есть такая совокупность «неимманентных мифологем». В частности,

в курсе ли Аркадий Маркович, кто был автором статьи «Личность» в словаре Брокгауза?

А. М. Малер: Соловьев.

А. И. Резниченко: Правильно! Соловьев. Когда вы в своем ярком, интересном и очень характерном докладе обращались к действительно малоизученной работе Флоренского 1906 г. «О типах возрастания» и «Столпу», вы совершенно элиминировали из собственного рассуждения следующий проект Флоренского: «Водоразделы...», который им так и обозначен: «Антроподицея». Да, действительно, Флоренский не любит слово «персона», потому что для него это одна из градаций, не самая глубокая, проявления подлинного «Я», образом которого является, как известно, Ангел Хранитель. Ну а «персона» — это что такое? Это «стол накрыт на шесть персон». Это деперсонификация «Я». У Булгакова в работах крымского и пражского периодов, начиная с «Трагедии философии», точнее, конкретно с раздела «Философский смысл Троичности», и на протяжении всего переходного периода к «Большой трилогии» разрабатывается именно концепция субъекта. Философия «Я», которая в «Главах о Троичности» вообще никак не связана с его софиологией. Слова «София» в опубликованной части «Глав» нет. Это не значит, что софиологическая модель потом не появляется в последующих разделах «Глав», но именно в «Главах» концепция личности разрабатывается достаточно глубоко и широко. И ближе всего она оказывается к модели Франка, который в это же время разрабатывает свою знаменитую модель «Я–Ты». Я не хочу (но при необходимости смогу) все это подтвердить необходимыми цитатами, но очевидно доказать: концепция личности у представителей так называемого софиологического направления — Флоренского и Булгакова — несомненно, есть. При этом мы должны отдавать себе отчет в том, что у Булгакова и у Флоренского — разное понимание Софии; что у Булгакова концепция Софии меняется, что она (концепция) не дана раз и навсегда как некая застывшая догма, а трансформируется от «трансцендентального субъекта хозяйства» к модели, изложенной в булгаковской английской брошюре «Wisdom of God». Я настаиваю вот на чем: вместо того чтобы навешивать какие-то ярлыки и навязывать оценочные суждения, директивно решать, кто прав, а кто виноват, кто заблуждается, а кто нет; кого мы должны канонизировать а кого не должны (ну, кого мы должны канонизировать, — это Церковь решает, не мы), я думаю, стоит пристальней, внимательней и конкретней обра-

щать внимание не только на реплики тех мыслителей, которые близки нам, допустим Владимира Лосского, но и тех философов, концепции которых нам не imponируют. Возможно, потому, что именно в этих спорах и рождается истина.

А. М. Малер: Извините, я прочел свой доклад, всего в нем 14 страниц, а я из них прочел, наверное, три. И из «Водоразделов мысли» половина цитат. Именно в этом цикле очень много упоминаний личности. Я просто физически не смог и не успел вам все это сказать. Все это будет в публикации, которая, как я надеюсь, выйдет к этой конференции. Это во-первых. Во-вторых, я никогда не мог сказать, что у Флоренского не было какой-то теории личности. О чем же я тогда рассказывал? Флоренский о личности периодически говорил, говорил много. У него была своя концепция личности. Больше того, есть авторы-исследователи, которые считают его персоналистом только за то, что у него была идея «зернистости». К сожалению, мы все в понятие личности, в понятие персонализма вкладываем очень разные смыслы. Скажем, если для кого-то Карсавин безусловный персоналист, потому что у него личность на каждой странице, то для других он не персоналист. Я в данном случае стою на позиции православного персонализма, который в наибольшей степени отражен в неопатристике. И с этих позиций я оцениваю все остальные философские и богословские тексты. Я же не могу решить, что поскольку Флоренский и Булгаков очень разносторонние и глубокие авторы, поэтому их вообще оценивать нельзя. Я же не могу не выносить оценку тому, что они пишут. Так что у Флоренского, безусловно, было очень много личности. «Водоразделы мысли» — это огромный цикл разных текстов, где он об этом пишет. Он пишет в том числе и о том, что, оказывается, свобода личности ограничена ее именем. Что имя — это «хрия» личности. Когда автор пишет, что имя — это «хрия» личности, что ее свобода ограничена именем, как это воспринимать? Скажем тогда, что он написал несерьезно, или написал не для нас, чтобы мы это не читали, или это какая-то метафора. Тогда где не метафора? Я очень серьезно отношусь к отцу Павлу Флоренскому, к отцу Сергию Булгакову. И я вижу, что то, что они пишут, не соответствует определенным стандартам, канонам, догматам. Вот и все. А что в этом удивительного?

К. М. Антонов: Серьезное отношение заключается не в этом.

А. М. Малер: Мы сейчас в каком контексте это обсуждаем? В богословском или в общекультурологическом? Мы находимся в Свято-

Тихоновском университете, рядом с храмом. Я просто не понимаю. Если бы это было в каком-то светском вузе, например в МИФИ, где я преподаю, это было бы понятно. По-моему, для нас это должно быть совершенно естественно, что мы стремимся быть угодными Богу, стремимся быть православными. И вроде как до сих пор православность Владимира Лосского не ставилась под сомнение, в отличие от православности Булгакова. И небезосновательно. Или это какая-то новость, в этом есть что-то неожиданное? По-моему, это естественно. И я опять же говорю, что не принимаю вашу критику, потому что я очень много изучал этот текст, я хотел о нем сегодня говорить, но просто не хватило времени, и, безусловно, у Флоренского было очень много личности, очень много идей. Но просто эти идеи меня не удовлетворяют. Может быть, не только меня.

А. И. Резниченко: Аркадий, простите меня. Я же не могу судить из того, что я услышала, о том, что вы не сказали. В связи с этим я не могу догадываться о том, что вы умолчали. Это было бы странно.

К. М. Антонов: У Аркадия Марковича действительно прозвучала мысль, что у софиологов не было разработанной концепции личности.

А. М. Малер: Нет. У софиологии в целом не было единой теории личности.

К. М. Антонов: Анна Игоревна назвала тексты, в которых эта концепция есть.

А. М. Малер: Нет. Имеется в виду теория, которая была бы общей, скажем, для Соловьева, Флоренского, Булгакова и Карсавина.

А. И. Резниченко: Но есть люди, которые этим занимаются. В том числе и у нас, на кафедре истории отечественной философии Фило-софского факультета РГГУ, есть Сергей Михайлович Половинкин, который, кажется, уже закончил свою монографию о персонализме, где он считает, что как раз у Соловьева личности нет, а вот у Флоренского с Булгаковым все очень интересно. Существует очень много историко-философских моделей.

А. М. Малер: Естественно! И разное понимание моделей, разное понимание личности. Понимаете, если речь идет о субъекте, то субъект — это еще не личность, трансцендентальный субъект еще не личность, активное начало — это еще не личность, семенной логос — это еще не личность, а у нас очень часто, если кто-то пишет об активных монадах или об активных атомах, то он уже персоналист. У нас персонализм

XIX в. — это русское лейбницианство, например Аскольдов, который вообще никакого отношения к православному персонализму не имеет. Но мы его изучаем как персонализм, поскольку оно так называется, поскольку, скорее всего, не имперсонализм. Проблема терминов — это научная проблема.

А. И. Резниченко: Хорошо, а сами вы где бы то ни было в своем творчестве даете четкое, ясное и неоднозначное определение христианского персонализма? Чтобы действительно мы могли с лекалом, данным вами лично, подойти и посмотреть: персоналист или не персоналист?

А. М. Малер: У меня книг на эту тему не выходило, надеюсь, выйдут. Но вообще я этим занимаюсь довольно плотно.

Н. А. Ваганова: Вот мы находимся в стенах православного университета, и рядом храм, это вы правильно говорите. Но, вы знаете, у нас тут по поводу концепции личности у Лосского, в нашем университете, существуют как минимум два лагеря, которые друг с другом воюют не на жизнь, а на смерть.

А. М. Малер: Конечно. Так везде. Вы думаете, в Синодально-богословской комиссии полное единодушие по всем вопросам?

Н. А. Ваганова: Так у вас же прозвучал такой тезис, что в принципе персонализм Лосского — это мерило.

А. М. Малер: Нет. Сейчас я абсолютно ответственно могу сказать, что на сегодняшний день, и это то, чего не понимают многие люди со стороны: в Русской Православной Церкви Московского патриархата не существует никакой однозначно доминирующей богословской школы. Сейчас можно совершенно спокойно считать, что Булгаков стопроцентно православный, а Владимир Лосский — неправославный. И это будет твоя частная точка зрения, и никто с тебя за нее не спросит. Может, на уровне какого-нибудь факультета такое может быть, но в Церкви такого нет, и это факт. У нас нет доминирующей богословской школы. И богословское разномыслие в нашей Церкви просто зашкаливает. Я нигде не видел более разномыслящую и свободомыслящую организацию, чем Русская Православная Церковь. Больше того, у нас считается очень неприличным вообще демонстрировать свою лояльность к каким-то доминирующим традициям. Как я признаю, что Флоровский и Лосский православные? Нет, это еще большой вопрос, тут надо пересмотреть. И я это прекрасно понимаю. Мы живем в такую эпоху.

Н. А. Ваганова: Отец Николай хочет высказаться.

О. Николай Чернокрак: Не считаете ли вы, что это не столько вопрос методологии, сколько вопрос подхода к тем источникам, с которыми наши писатели-богословы работали? Во всяком случае, что касается отца Сергия Булгакова, то мы все согласны в одном, как уже говорили, что его подход очень систематический, он просто исходит из богословской системы. Он первый человек в православном мире, который создал какое-то систематическое мировоззрение космическое, теологическое и софийное. И это бесспорно. И в этой богословской системе он пользуется разными источниками. Я больше экзегет, чем патролог, и меня очень интересовало, как отец Сергей пользуется библейскими текстами. Он разделяет патристическое и библейское богословие. Как бы становится на сторону библейскую против патристической. По-моему, лучше было бы оставить этот вопрос полемике, которая появляется в наше время. Я считаю, что нужно иметь аналитический подход к тем источникам, которыми, в частности, отец Сергей пользуется: как он цитирует, искажает ли какие-то библейские цитаты. Совпадают ли они с текстуальными или с библейскими объяснениями. И я вас уверяю, что они не совпадают. То есть можно взять библейскую мысль — и это будет одно, но он утверждает совсем другое. Вместо того чтобы сейчас полемизировать, нужно было бы серьезно заниматься таким анализом. То есть не повторять то, что он цитирует, а обратиться к текстам, которые он цитирует, и правильно их понимать. Может, конечно, есть разные взгляды, но тут было бы интересно взять третье или четвертое поколение читателей и авторов, которые имели гораздо больше свободы, чтобы не полемизировать, а как-то разоткрыть и дать новое чтение. Вы должны стать новыми читателями. И тут было бы интересно, скажем, разоткрыть анализ той тематики, которую они затронули. Это был бы «исход», Пасха, из пустыни в обетованную землю.

О. Николай Озолин: Студент отца Сергия, наш бывший ректор отец Алексей Князев, читал во времена отца Сергия его курс по догматике. После кончины отца Сергия он решил не продолжать свои занятия по догматике, потому что настолько был взволнован вопросом премудрости в Ветхом Завете. И он решил, что он будет специализироваться по Ветхому Завету для того, чтобы узнать, есть ли та самая булгаковская премудрость в Ветхом Завете. И он это сделал и написал блестящую статью, о которой вам известно, в нашей «Православной мысли» с заключением, что софиологической Софии и следа нет в Ветхом Завете.

О. Николай Чернокрак: Хорошо обратиться к вопросу о личности. Почему нет? Было бы интересно снова исследовать, скажем, как у Платона и Аристотеля понимается слово *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*; как каппадокийцы ссылаются или развивают, исходя из греческой философии; конечно, можно вернуться к Владимиру Лосскому, как он относится к этому, или к западному средневековому пониманию личности. Другими словами, я думаю, что наше время требует от многих богословов и философов более тесно работать с текстами. Я думаю, это будет самое назидательное и самое искреннее. Вот чтобы не столько повторять стили, сколько аналитически разоткрывать. Я думаю, что богословие, хотите вы этого или не хотите, связано с нашей терминологией и с мыслью современности. Я думаю, отец Г. Флоровский столько дал как цельная личность, поскольку он предложил целостно исследовать, как отцы пользовались греческой философией...

Н. А. Ваганова: Все-таки я написала эту книжку, которую я никаким вкладом не считаю. Замечательный глагол «разоткрыть». Я там попыталась, как мне самой казалось, что-то разоткрыть вот в том смысле, в котором вы говорите. И сейчас опять же прозвучала в вашем выступлении эта удивительная интенция. Каждый человек, который начинает заниматься Булгаковым, исходит из того, что «сейчас я прочитаю и я все пойму, есть она там или нет». И я тоже, когда начала писать, имела это наивное чувство, что я сейчас прочитаю и все пойму. Есть она у него, такая она или не такая? Какая она — православная или нет? Ну и так далее. Но получается так, что софиологической Софии нет не только в Ветхом Завете, но ее нигде нет. Ее у гностиков тоже нет.

О. Николай Озолин: А что у Булгакова, простите? Какая у него София, не софиологическая?

Н. А. Ваганова: А вот это вопрос. Булгаковская! Софиологическая. Вот это вот и «поле». Я прошу прощения, что я вот так вот говорю, но я свою книгу так вот тупо в принципе и построила. Берешь традицию и смотришь. В одной книжке это трудно было сделать, так сказать, пройти по широкому полю, как Петр Борисович говорит — 3-тысячелетнюю историю. Посмотреть, вот София в мифе. Может она быть у него? И что у Булгакова? София в античной философии у Платона и Аристотеля. Булгаков постоянно на них ссылается, как на софиологов. Но если мы посмотрим, и я об этом пишу, то София Платона и Аристотеля никакого отношения к тому, что называет Софией у них Булгаков, не имеет. И у Шеллинга в принципе она не

совсем такая, какая она у него. И так далее и так далее. То есть софиология без Софии получается, Софии вообще нет. Зачем она тогда нужна? У меня определенная интеллектуальная усталость есть от всей этой софиологической тематики, потому что вот даже сегодня я слушала многие доклады и мне казалось, почему люди опять повторяют то, что они без конца повторяют? Ну почему? Почему без конца мы слышим одно и то же — интуиция была верная, интерпретация неверная. А может быть, это не так? Почему мы тогда считаем, что Булгаков неверно интерпретировал собственный открывшийся ему опыт? В докладе уважаемого коллеги ван Россума: «Система Булгакова оказалась непригодной для адекватного богословского выражения его глубокого духовного опыта». Как же так? Опыт был глубокий и духовный, а вся софиологическая система оказалась непригодной? Так не может быть. Тогда дайте же нам, богословы, адекватное богословское выражение глубокого духовного опыта отца Сергия Булгакова! Дайте! Но вы же не даете.

О. Николай Чернокрак: Я могу привести один пример — ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Что такое ἦν у отца Сергия Булгакова? Под ἦν у отца Сергия Булгакова, как он говорит, подразумевается Святой Дух как эманация Софии. Я бы сказал богословски, но очень осторожно: еще его христологию где-то богословски можно как-то понимать, не соглашаться, но понимать. Но его тринитарная софиология это уже, боюсь говорить, правда, ересь, но ее нужно очень хорошо изучить. Она, правда, *не отвечает* с православным пониманием Пресвятой Троицы.

Н. А. Ваганова: Это очевидно, что она не отвечает...

О. Николай Чернокрак: Богословы из любви к тому, как отец Сергий совершал Божественные Литургии, никто из нас не скажет против того, что он был исключительно благочестивый человек и верующий человек. Но мы говорим, что его формулировка троичного богословия не подходит к православной традиции. По-моему, мы ничего другого не хотим сказать.

Н. А. Ваганова: То-то и получается, что ничего другого не хотят сказать богословы, а вообще-то мы от них ждем, что они скажут что-то, наконец.

О. Николай Озолин: Сказать можно достаточно многое, можно сказать, что это не соответствует православному пониманию дела.

Н. А. Ваганова: Но если это не соответствует православному пониманию дела, то означает ли это, что тему мы закрываем?

О. Николай Озолин: Ради Бога, читайте, если вам интересно, но не представляйте его идеи как норму вероучения.

Н. А. Ваганова: Тут нет ни одного человека, который сказал бы, что это так. У меня совершенно нет такого представления. Кто-то больше одному симпатизирует, кто-то другому.

А. М. Малер: Я вообще в своем докладе очень много хвалил софиологическую школу, просто почему-то слышна была только легкая критика, и появилось ощущение, что я их уже анафематствовал. А их без меня анафематствовали две Церкви.

Вопрос (слушатель): Сейчас может наступить некоторое примирение между этими двумя направлениями. Потому что я хотел бы получить ясный и четкий ответ на вопрос, что же эти новые направления дали по сравнению со старой многострадальной «синодально-юридической», как ее описал Аркадий Маркович, школой?

А. М. Малер: Я могу сказать, что на сегодняшний день, как мне кажется, неопатристическое направление и еще существующее, и, возможно, долго еще имеющее существовать в будущем софиологическое направление более динамичны и активны и наиболее открыты окружающему миру, и поэтому все активное плодотворное богословие развивается именно в этих традициях. Наследие синодально-юридического богословия, которое воплотилось в РПЦ за рубежом, оно на этом фоне очень бедное. Когда было воссоединение с зарубежниками, встал вопрос, что же они могут после Антония Храповицкого нам предложить в качестве догматических каких-то штудий. И наиболее высокопоставленное тогда лицо в нашей церкви, не стану говорить кто, прямо сказало в телеэфире, что, к сожалению, именно это направление в догматическом отношении после Храповицкого ничего нового не привнесло, потому что они на это и не были ориентированы. Поэтому сейчас, конечно, самый серьезный диалог проходит между сторонниками неопатристики и софиологии, притом что, казалось, лет десять назад, что софиология ушла в архив, но нет, она не ушла. И не ушла она потому, что, как вы сказали, Булгаков строил систему, и в этом было его огромное преимущество, потому что когда современный человек обращается к неопатристам, он сталкивается с разрозненными статьями, главный смысл которых состоит в том, что нужно очень осторожно богословствовать, нужно обращать внимание на личность, а ему хочется системы, ему хочется синтеза. Где этот неопатристический синтез? А Булгаков его дает, и Соловьев, и Флоренский. Есть

некое более или менее цельное мировоззрение, а у Булгакова вообще доведенное до системы, и в этом его психологическое и рациональное преимущество. И до тех пор пока на основе неопатристики, на основе православного персонализма не будет создан позитивный синтез, то ситуация будет такой, какой она является сейчас. И люди будут думать — а как бы нам не обернуться к Эрну или к Карсавину. Поэтому что касается плодотворности, то, например, Сергей Сергеевич Хоружий, очевидно сторонник неопатристики, я бы даже сказал, такой, в хорошем смысле слова, грекофил, эллинист. На сегодняшний день он один из самых известных православных философов. И когда сегодня мы начали вспоминать, я даже решил, что сейчас прозвучит фамилия Хоружего, и о нем именно сказали. Вот, пожалуйста, представитель неопатристики.

О. Николай Озолин: Я в самом начале выразил свое недоумение по поводу названия секции. Для меня это большой сюрприз. В. В. Зеньковский критиковал Булгакова, он был одним из тех, кто настаивал на том, чтобы Свято-Сергиевское подворье и наш институт и парижское богословие не отождествляли с софиологией. У нас софиологов после о. Сергия и Л. А. Зандера не существует.

Н. А. Ваганова: То есть у вас софиологов нет, а у нас родились?

О. Николай Озолин: В том числе, если я правильно понимаю, стараниями Аржаковского?

Н. А. Ваганова и А. И. Резниченко: Нет! Софиологи родились из-за нерешенности проблемы.

А. М. Малер: Есть Александр Филоненко из Харькова, который занимается возрождением софиологии, и очень корректно.

Н. А. Ваганова: Филоненко сказал, что он скорее за софиологию, чем за неопатристический синтез, но у него свой вариант. У него богословие коммуникации.

А. М. Малер: Естественно, что свой, но это человек, который прямо говорит, что он видит в софиологии позитивное начало, прежде всего связанное с тем, что она дает социальный выход.

Н. А. Ваганова: Между прочим, в этом я с ним согласна. Это социальный выход.

О. Николай Озолин: Мы противопоставляем софианство и неопатристический синтез. Но неопатристический синтез как единое течение — это тоже миф. У нас есть отдельное православное богословие — Лосский, Флоровский, Успенский. Но при этом есть переступившие

грань между философией и богословием люди, как отец Сергий, которые удивляют нас своими личными качествами, но их мышление, следующее моделям запоздалого гегельянства, утомляет. Я понимаю, что он очень красочен и увлекателен, но не как мыслитель, во всяком случае с точки зрения церковной. Его можно читать как поэта, если хотите, как беллетриста, но не как богослова.

К. М. Антонов: Я попробую в одной реплике решить две проблемы. Во-первых, оправдать название перед отцом Николаем, а во-вторых, ответить на вопрос о смысле новых направлений и их отношении к старой школе. Название возникло в результате вот какого хода мысли. Действительно, в XIX в. существовала русская богословская школа в духовных академиях. Это была очень корпоративная, очень рабочая на самом деле богословская наука, давшая весьма значительные плоды, от которых, разумеется, было бы глупо отказываться. Однако начиная с 20–30-х гг. XIX в. в русском обществе стали появляться люди, которые, обращаясь из неверующего, или полуверующего, или агностического, или какого-то еще состояния к вере, искали какого-то способа осмыслить это свое обращение, искали какого-то способа понять свою веру и во что они верят. И в силу своего иного образования, и в силу того, что эта духовно-академическая наука не ставила перед собой задачи работать с такого рода людьми, они в этой духовно-академической науке ответа на свою экзистенциальную проблему не находили. Поэтому они начинали изыскивать свою веру на свой страх и риск, и таким образом сложилось то, что мы сейчас называем «русская религиозная философия». Это было именно философское осмысление религии и веры. Это Чаадаев, это славянофилы, позже Владимир Соловьев и так далее. Они, как правило, были очень критично настроены по отношению к этой духовно-академической науке, и именно в их среде возникла идея так называемого западного пленения православного богословия, которая, конечно, тоже является некоторой, мягко говоря, мифологемой, но которая в свое время сыграла важную роль в осмыслении истории русского богословия. И в этом своем философском развитии в какой-то момент эти люди оказались поставлены перед необходимостью богословствовать. Развитие их мысли привело их к постановке богословских проблем. Они вступили в то или иное взаимодействие с богословием, и результатом этого стала та ситуация, которую мы называли «богословским итогом философского развития». Когда развитие философской мысли пришло к постановке богословских проблем и

попыталось эти проблемы каким-то образом разрешить. В результате этого процесса возникли и софиологические концепции, скажем концепция отца Сергия Булгакова, которого мы можем считать плохим богословом, но он был именно богословом. Он сам себя в последнее время своего творчества понимал как богослова и читал курс догматики. Результатом того же самого, как мне кажется, движения, но, может быть, другого извода того же самого движения стало возникновение этой персоналистической концепции и концепции неопатристического синтеза. Вот что они, собственно, дают, по сравнению с тем, чего не давала очень хорошая духовно-академическая наука того времени. Они дают ответ на экзистенциальные проблемы современного образованного человека. И еще очень важная вещь, которую мне бы хотелось подчеркнуть, – я, например, не являюсь сторонником софиологии и не являюсь сторонником идей неопатристического синтеза, и не являюсь православным персоналистом. Православным являюсь, персоналистом – нет. Почему? Я профессионально являюсь историком философии. Для меня все эти три или два проекта или идеи являются продуктами некоторой истории мысли, которые ставят передо мной определенные проблемы. Эти проблемы имеют и чисто исторический, и философский, и экзистенциальный характер. Они в то же время мне помогают решить какие-то мои личные духовные проблемы, но я очень далек от того, чтобы заявлять себя сторонником какой-то из этих концепций, потому что если я это сделаю, я выпаду из исследовательской установки¹.

¹ Данная реплика, как бы подводящая итог заседанию, в действительности оказалась заключительной по чисто техническим причинам: через пару минут микрофон был отключен. Последовавшие за этим размышления представителей Свято-Сергиевского Института – прот. Николая Чернокрака и прот. Николая Озолинат – о духовном значении личности о. Сергия Булгакова произвели глубокое впечатление на присутствующих.

Summary

The development of the scientific thought is inevitably connected with the reconsideration of the established notions and schemes, which became the matter of course. Theological scientific thought can't be an exception of the rule as it strives for clearer understanding of the church faith and seeks appropriate ways of such understanding. From this point of view the authors of this collection become united in their wish to check final results of the development of Russian religious – philosophical and theological – thought of the XX century, though they still differ in many questions of the history of philosophical and theological thought. This development is in the highest degree connected with the two most significant theological projects: sophiology and neopatristic synthesis. Meanwhile there is a very essential fact, which is also noted in the name of this collection – they both have deep roots in Russian philosophical thought. The elements of both projects can already be noticed in the thought of the XVIII century: in G. S. Skovoroda's works and in Russian Martinism of Catherine the Great time. Here arise the premises of their contrasting to the academic theology as to cold and over-rationalist. In the first half of the XIX century I. V. Kireevsky expressed the idea that it's necessary to develop Christian philosophy on the grounds of patristic thinking; at the same time in the works of archpriest Golubinsky many researchers find the intuitions which are close to the sophiology. Here the rationalism of the academic tradition is interpreted by the Slavophiles as its dependence from western models. Finally both tendencies find their expression in V. Soloviev's works, who made Sophia (The Holy Wisdom of God) the central symbol of his philosophic, theological and poetic thinking, but at the same time not only set a task «to justify the faith of fathers» but even tried as archpriest G. Florovsky said «to lead the theological understanding to its origins: to experience and teaching of the Church»¹. Though Soloviev's experience was a disputable issue, it became determinative for the next development of Russian thought including its schools, both which made a start from it and which opposed it. Considerably as a result of his influence in

¹ *Archpr. G. Florovskiy. The Ways of Russian Theology. Kiev, 1991. P. 386.*

the beginning of the XX century not only abstract theoretical but vital desire for profound mastering of the basis of patristic thinking quite seamlessly got along with the idea of Sophia in the works of such thinkers as V. F. Ern and f. P. Florensky. In this idea of Sophia they saw from one hand the foundation for the union of theory and life; and from the other hand the clue to the solution of theological and philosophic problems either entrusted from the past or set by the present: questions about the relation between God and the world, faith and mind, religion and culture. Both conceptions, which seem practically incompatible to us, appear here naturally mixed. Soloviev is criticized not for Sophiology itself but for general «abstractness», preserved rationality of thinking, insufficiently firm connection with saint fathers. The gap and the contraposition of the two concepts appear later – in emigration, when mainly *philosophic* development of the thought, which was considered above, finishes with the attempts of *theological* synthesis. It is very important that the opposition Sophiology/Neopatristics appears exactly inside theology. The final conversion of archpriest S. Bulgakov from philosophic works to theological ones can be considered as the central moment. His attempt of pure theological sophiological synthesis draws a violent protest among young thinkers who followed him in his evolution from philosophy to theology but sought in the latter their own way and who made their banner a very typical for the first half of the XX century slogan «towards the fathers!». This confrontation which shaped into a famous «debate about Sophia» became the determinative event in the history of Russian theological thought of the XX century. Thereby a very actual for our time problem of relations between philosophy and theology is somehow built in in development of Russian thought of XIX–XX centuries and it is a field of their intensive cooperation which had important consequences for both sides.

Not touching upon the following historical vicissitudes let's say that the result of the «debate about Sophia» became the conception which spread both among the researchers and educated public and according to which it is Neopatristics that is the only true and efficient modern expression of Orthodox tradition, whereas Sophiology on the contrary is heretical, theologically vain and philosophically baseless and only can be of historical interest as «ineffectual» synthesis which still has the only positive achievement – the beginning of an «effective» synthesis – Neopatristic. However as the every long-present belief, it needs to be checked and perhaps even to be reconsidered. In any case, it doesn't seem us excessive to ask a question: aren't there any unnoticed lost opportunities as well as evident benefits which are connected with the result

of debate about Sophia? It appears that such a statement of the problem, which doesn't claim neither to the reconsideration nor to the confirmation of the famous church decisions and can shape new ways in studying the history of native thought and is of historic-philosophic, theological and public interest. Particularly it can serve as a necessary basis for the next step: the discovery of historical limitation, built in the development of the conception of «Orthodox theology captured by the West» which was described above, and updating of the heritage of the academic and even wider – institutional Church thought of XVIII–XX centuries connected with it.

In the conclusion it is appropriate to give short characteristics to the each participant's contribution. Let us remark that in this collection we publish the articles of the authors both those who made a report at the section and who couldn't do this for some reason or other but still prepared the proper material and announced about their participation.

The first texts of this collection are dedicated to the works of V. S. Soloviev. *T. A. Poletaeva* examines the origins of his conception of mystical experience in relation with his own personal experience of mystical feelings, points to the absence of intersection with mystical theology of fathers of the Church. Such points of intersection, however, the author finds in the late works of the great thinker.

U. B. Tikheev restores the historic-philosophical context of Soloviev's teaching about Sophia, paying special attention to J. Böhme's influence, which was mediated by F. Baader's perception of philosophy of German romanticism and «religious erotology».

Next group of texts concerns the development of those ideas in the philosophy of the beginning of XX century. *O. V. Marchenko* says in her article about working out the problems of sophiology and specificity of original Russian philosophy with its personalism and ontologism, and also about prospects of «neopatristic synthesis» in the works of V. F. Ern. The author pays special attention to the influence of Ern's ideas to the genesis of archpr. G. Florovskiy's views.

Disclosure of complexity and omnitude of Sophia conception in Fr P. Florensky's works let *S. M. Polovinkin* point to one-sidedness of appraisal attitude among opponents of the thinker and prove paradoxical consistency of antinomies of Sophia.

In *I. A. Edoshina's* subject of the study is both theological and generally cultural semantic field of Florensky's article «Thought it not robbery» (*Churchslavonic* «Ne voskhitsheniem neptsheva» Philippians 2:6)

his conception of mystical ascending/descent is set into the connection with Vyach. Ivanov's according ideas.

Central figures of the rest part of the issue become the thinkers who represented the intellectual movements in Russian emigration: archpr. S. Bulgakov, archpr. G. Florovsky, Vl. Lossky.

N. A. Vaganova's article is dedicated to interpretation and presence of Kant's ideas in Russian philosophy and mainly in Bulgakov's works. The author points to transcendent, not metaphysical sense of the idea of Sophia, which she suggests to consider in three aspects as philosophema, theologema and mythologema.

C. M. Antonov, in his article, makes a comparison of Bulgakov's philosophy of religion with the absence of it in the works of the representatives of neopatristic synthesis. The author shows the dependence of V. N. Lossky's ideas on philosophic context of the Silver Age, particularly on Bulgakov's philosophic-theological ideas.

The publication of Fr G. Florovsky's letters to Fr S. Bulgakov, being accompanied with the introductory article and annotation by *A. I. Reznichenko*, is a very valuable contribution. The author suggests a conceptual interpretation of this correspondence, according to which Florovsky's theology depends on Bulgakov's ontological model – as the model he originates to built his own one.

V. N. Belov examines a problem of possibility of Christian philosophy in the works of different representatives of Christian thought of XX century: catholic (Thomas Aquinas, Neo-Thomism of E. Gilson, J. Maritain), protestant (M. Luther, K. Barth, P. Tillich, R. Niebuhr) and orthodox (St. G. Palamas, A. F. Losev, archpr. G. Florovsky, S. S. Horuzhiy).

O. T. Ermishin considers the evolution of archpr. G. Florovsky's attitude to eurasinism and the role of this evolution in the formation of theological ideas of the thinker not only on the material of famous articles but using the array of archive information from the correspondence of the thinker with P. P. Suvchinsky.

Y. van Rossum analyses different types of relations between philosophy and theology in Orthodox thought by the example of the St. G. Palamas' solving the problem of relations between God and the world in the context of Byzantine discussions about uncreaturehood of divine energies and in archpr. S. Bulgakov's works.

Arthur Mrovchinskiy-Van Allen and Sebastian Montel Gomes on the contrary put the thoughts of Bulgakov and Florovsky into the modern context

of discussions about post-secular society, where they become actual as the Christian answer to post-secular thinking (like A. Badiou's one), and it lets us reveal crypto-theological foundations which are typical to this thinking and which can't be subtracted.

A. M. Maler analyses fundamental conceptions of personality, which were suggested both by the representatives of sophiology and conception of unanimity (Vl. Soloviev, archpr. S. Bulgakov, Fr P. Florensky, L. P. Karsavin) and by the authors of neopatristic synthesis (Vl. Lossky, archpr. G. Florovsky).

In the conclusive article *P. B. Mikhailov* takes an attempt to compare Bulgakov, Florovsky and Vl. Lossky's theology in the context of their personal theological method (archpr. S. Bulgakov's intuitionism, V. N. Lossky's apophatisism, archpr. G. Florovsky's Christian Hellenism). The discovered peculiarities of theological methodology, as the author thinks, explain the features of their theological style and also throw light on the modern perception of their ideas.

At the end of this collection we also set the most interesting materials of the discussions which took place after the first and the second sessions. There we consider urgent problems connected with the modern perception of the ideas of Russian theologians, and first of all of archpr. S. Bulgakov. The representatives of St. Sergius Orthodox Theological Institute, Fr. Nicolas Cernokrak and Fr. Nicolas Ozolin, took an active part in the conclusive discussion.

Сведения об авторах

Протоиерей Николай Чернокрак – профессор Нового Завета и аскетического богословия Свято-Сергиевского богословского института (Париж, Франция)

Протоиерей Николай Озолин – декан, профессор иконологии, пастырского богословия и гомилетики Свято-Сергиевского богословского института (Париж, Франция)

Татьяна Александровна Полетаева – канд. филос. наук, Белгородская Православная духовная семинария, Факультет дополнительного образования ПСТГУ

Юрий Борисович Тихеев – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Факультета гуманитарных наук МФТИ

Олег Викторович Марченко – д-р филос. наук, профессор кафедры истории отечественной философии Философского факультета РГГУ и Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, заведующий кафедрой гуманитарных наук МГК

Сергей Михайлович Половинкин – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии Философского факультета РГГУ

Ирина Анатольевна Едошина – д-р культурологии, профессор, заведующая кафедрой теории и истории культур Факультета иностранных языков Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова

Наталья Анатольевна Ваганова – канд. филос. наук, заместитель заведующего кафедрой философии Богословского факультета ПСТГУ

Константин Михайлович Антонов – д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ

Анна Игоревна Резниченко – канд. филос. наук, доцент кафедры истории отечественной философии Философского факультета РГГУ

Владимир Николаевич Белов – д-р филос. наук, профессор кафедры философии культуры и культурологии Философского факультета Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского

Олег Тимофеевич Ермишин – д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. И. Солженицына

Йост ван Россум – профессор церковной истории Свято-Сергиевского богословского института (Париж, Франция)

Артур Мровчинский-ван Аллен (Artur Mrowczynski-Van Allen) – директор Славянского департамента Международного центра изучения восточного христианства (Гранада), преподаватель философии в Институте философии им. Эдит Штайн, Институте теологии «Lumen Gentium» семинарии Гранады, консультант епископальной комиссии межконфессиональных контактов епископальной конференции Испании (Мадрид)

Себастьян Монтьель Гомес (Sebastian Montiel Gomez) – профессор геометрии и топологии, декан Факультета математики (2007–2011) Университета Гранады

Аркадий Маркович Малер – научный сотрудник ИФ РАН, член Синодальной Библейско-Богословской комиссии

Петр Борисович Михайлов – канд. филос. наук, зав. кафедрой систематического богословия и патрологии Богословского факультета ПСТГУ, научный сотрудник сектора философии религии ИФ РАН

Научное издание

**СОФИОЛОГИЯ И НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ
БОГОСЛОВСКИЕ ИТОГИ ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ**

Составители:

Антонов Константин Михайлович
Ваганова Наталья Анатольевна

Художник *Н. Е. Ильенко*

Корректоры *Е. Б. Варфоломеева, Н. С. Емельянова*

Верстка *Ю. Б. Пашковой*

Подписано в печать 11.06.2013. Формат 60х90/16.

Объем 18,5 п. л. Тираж 300 экз.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а

E-mail: izdat@pstgu.ru

www.pstgu.ru

Отпечатано в ООО «Салют»

127055, г. Москва, ул. Новолесная, д. 7, стр. 1