

УДК 1; 2



**СОФИЙНАЯ ПРИРОДА
БЫТИЯ В КОНЦЕПЦИИ
С.Н. БУЛГАКОВА: ПОПЫТКА
АКСИОЛОГИЧЕСКОЙ
ТРАНСКРИПЦИИ**

**SOPHIANIC NATURE
OF BEING IN BULGAKOV'S
CONCEPT: AN ATTEMPT
OF AXIOLOGICAL
TRANSCRIPTION**

Муза Дмитрий Евгеньевич

Доктор философских наук, профессор
кафедры социологии управления,
Донецкий государственный университет,
г. Донецк,
e-mail: dmuza@mail.ru

Musa Dmitry E.

Doctor of Philosophical Sciences,
Professor,
Donetsk State University,
Donetsk,
e-mail: dmuza@mail.ru

Оленич Тамара Станиславовна

Доктор философских наук, профессор
кафедры православной культуры
и теологии, Донской государственный
технический университет,
г. Ростов-на-Дону,
e-mail: tamara1970@inbox.ru

Olenich Tamara S.

Doctor of Philosophical Sciences,
Professor,
Don State
Technical University,
Rostov-on-Don,
e-mail: tamara1970@inbox.ru

В статье предложена попытка истолкования софиологического учения выдающегося представителя русской религиозной философии Сергея Николаевича Булгакова как аксиологически нагруженного. Показана ценностная перспектива понимания Софии, которая выступает метапозицией мыслителя, охватывает весь объем софийных предикатов. Делается вывод о том, что для софиологического дискурса С.Н. Булгакова, его философско-богословских исканий и окончательного синтеза нужна и важна некоторая общая установка, которая отражает как

The article offers the attempt to interpret Sergy Bulgakov's sophiological thinking from the point of axiology. The value prospect of understanding Sofia, which is the thinker's meta-position and covers the entire scope of Sophian predicates, is demonstrated. The conclusion is that for Bulgakov's sophiological discourse, his philosophical and theological searching and final synthesis, some general setting that reflects both his own, and objective (epistemic, cultural, value and cultural) processes is necessary and important.

его собственные, так и объективные (эпистемолого-культурные и ценностно-культурные) процессы.

Ключевые слова: софиология, бытие, ценности, человеческая личность, спасение. **Keywords:** sophiology, being, values, human person, salvation.

Общеизвестно, что Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) представлял парадигму всеединства в русской мысли, в том числе оригинально развивая софиологическую тему, идущую от В.С. Соловьева, но также своеобразно заявленную и преломленную такими известными представителями Серебряного века, как о. Павел Флоренский, кн. Е.Н. Трубецкой, Л.П. Карсавин.

Тем не менее «спор о Софии», к которому непосредственно причастен как о. Сергей Булгаков, так и его многочисленные комментаторы и критики, включая современных, далек от своего завершения. Свидетельством чего являются материалы тематических конференций, посвященных его наследию [1, 2], статьи в Православной энциклопедии и энциклопедии «Русская философия».

Так, чтобы понять общую и притом не «снятую» интригу, имеющую место в современном булгакововедении, обратимся к материалам указанных энциклопедий.

В одной из них сказано, что основные смысловые коннотации его учения о Софии следующие: 1) София как ипостась Божества; 2) София как тварно-нетварная посредница между Богом и миром; 3) София как «вечная женственность» [3]. В другой же – понятие София «в самом первом приближении можно истолковать как предвечный замысел Божий о мире и человеке» [4, с. 75].

Собственно, такой «конфликт интерпретаций» носит объективный характер, поскольку софиологическая система С.Н. Булгакова строилась на протяжении 30 с лишним лет и, похоже, не была приведена к итоговой формуле. Отсюда отсутствие общего знаменателя в её понимании, который пока не создан. Хотя попытки в этом направлении делаются регулярно [5].

Не претендуя на реализацию такого замысла в полной мере, в данной статье мне бы хотелось высказать ряд соображений, касающихся аксиологической фокусировки в вопросе понимания Софии, точнее, в ценностном видении софийной природы бытия, познания, практики.

Рассмотрение заявленной проблемы нужно начать с определения хронологии и логики творчества мыслителя.

Если говорить о трудах Булгакова, то их можно расценивать как манифестацию трех увлечений: политэкономией, философией и бого-

словием. Отсюда градация на три главных периода творчества – социально-экономический (1898–1912) и сугубо богословский (1923–1944). Между ними располагается период философских поисков и синтезов, и связан он с Крымом.

Проще говоря, именно на крымской земле были подведены своеобразные итоги прежних мировоззренческих поисков, наиболее последовательно и четко выраженных в сборнике, посвященном природе общественных идеалов, – «Два града» (1911), докторской диссертации «Философия хозяйства» (1912) и «духовной автобиографии» – «Свете невечернем» (1917) и «Тихих думах» (1918), а с другой стороны, намечены контуры предстоящей грандиозной богословской систематики – трилогии «О Богочеловечестве»: «Агнец Божий» (1933), «Невеста Агнца» (1946), «Утешитель» (1936), а также примыкающей к ней заключительной книге «Апокалипсис Иоанна» (1944).

Но прежде чем предложить содержательную транскрипцию названных работ под интересующим нас углом зрения, а значит, его философско-богословского кредо тех лет, необходимо припомнить, какова общая мировоззренческая позиция философа до, а также после его крымского периода жизни. Разумеется, здесь нужна путеводная нить, способная привести не только к воссозданию облика мыслителя, а также к мотивированной историко-философской реконструкции. Она должна вывести на проблематику, всегда его «сверлившую».

В этом отношении сентенция Г.Д. Гачева, думается, может сослужить хорошую службу: «Философия Булгакова – это мирозерцание русского мужика-земледельца, поднятое до самых интеллектуальных высей...» [6, с. 227]. От себя добавлю: не сколько интеллектуальных, сколько духовно-ценностных. О чем, например, свидетельствует «Дневник духовный» отца Сергия, особенно запись в нем, сделанная 17.30.VIII.1924 года: «Над тобою бдит ангел, охранитель душ и телес наших, все святые, Матерь Божия, а ты бди только и храни сердце твое, его отдай и принеси Богу, его наполни елеем любви и радования» [7, с. 33].

Итак, попытаемся, ухватившись за эту нить, пройти вместе с С.Н. Булгаковым к высотам его созерцающего духа, который направлен и на Бога, и на мир Божий, и на Софию как центральную категорию его мысле- и житнетворчества, и, конечно же, на человека как образ и подобие Творца.

В заметке «Мое безбожие» философ так описал собственный лик: «Я родился и вырос под кровом церковным, и это навсегда определило мою природу» [8, с. 319]. И несмотря на потерю веры в Бога, в том числе в полной мере вкусив яд «интеллигенщины» со всеми вытекающими

последствиями, мыслителя всегда сопровождало «бессознательное религиозное вдохновение». Речь идет о событиях, связанных с богородичными праздниками (накануне или после которых у Булгакова были всевозможные неприятности, вплоть до ареста; но Мать Божия, как он считал, всегда заступалась за него), о видении «Белого царя» на набережной Ялты¹, о видении потустороннего мира при погребении сына Ивашечки в Кореизе, о «муке духовного рождения» перед принятием священнического сана². Но самое, пожалуй, важное – это переживание от увиденного в Дрезденской картинной галерее.

Последнее впечатление нуждается в иллюстрации: «И вдруг неожиданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца, и затрепетало оно от Твоего зова... И там мне глянули в душу Очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная *сила чистоты и прозорливой жертвенности*, знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца...». И далее: «Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была *встреча*, новое знание, *чудо*... Я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание *молитвой* и всякое утро, стремясь попасть в Zwinger, пока никого там еще не было, бежал туда, пред лицо Мадонны, “молиться” и плакать, и немного найдется в жизни мгновений, которые были бы блаженнее этих слез...» [9, с. 14].

Думается, что именно богородичный образ и соответствующий ему мотив как раз и стали доминирующими в миросозерцании русского философа. Следует подчеркнуть, что этот мотив подкреплен доводом о особо важной роли религиозного чувства в бытии всякого человека и культуры. Поэтому, собственно, религия и личный опыт трактуются им как постижение и переживание трансцендентных сфер, которые, по своей аксиологической сути, служат главным источником всякого творчества.

¹ Легшее в основу статьи «Родине».

² Нужно заметить, что Булгаков принял священнический сан на фоне заметных преследований инакомыслящих советской властью. Из-за этих опасений он отправляет семью в Крым, а сам 23 июня 1918 г., в день Пятидесятницы, по благословению патриарха Тихона был рукоположен во диаконы, а на следующий – Свято-Духов день – во священники. Рукоположение совершалось в присутствии его ближайших друзей – философов Серебряного века: о. Павла Флоренского, Н. Бердяева, Л. Шестова, кн. Е. Трубецкого, Вяч. Иванова и др.

После этих замечаний нужно обратиться к его софиологическому учению, выраженному, как считается, в первом приближении – в «Философии хозяйства», затем – в «Свете невечернем», а также в указанной богословской трилогии.

В книге «Свет невечерний» философ определял Софию через космологический аспект, однако он связан с «вечной женственностью»: «В женственности – тайна мира... Ангелом твари и началом путей Божиих является св. София. Она есть *любовь Любви*. Божественное триединство, Бог – Любовь, в своем замкнутом, самодовлеющем, вечном акте Божественной, субстанциальной Любви внеполагает (в смысле метафизической внеположенности) предмет этой Божественной Любви, любит его и тем изливает на него животворящую силу триипостасной Любви. Конечно, этот предмет любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, им может быть лишь живое существо, имеющее лицо, ипостась. И эта любовь есть София, вечный предмет Любви Божией, “услаждения”, “радости”, “игры”» [9, с. 186, 187].

Нужно отметить, что данный мотив восходит к Вл. Соловьеву¹, но Булгаков идет дальше по пути конкретизации идеи Софии как «мостика между небом и землей, движение по которому осуществляется в обоих направлениях», признавая вместе с этим и правоту соловьевской художественной интуиции о «Вечной женственности»:

*О лучезарная! Тобой я не обманут:
Я всю тебя в пустыне увидал...
В моей душе те розы не завянут,
Куда бы ни умчал житейский вал.*

*Один лишь миг! Видение сокрылось –
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.*

*Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества,
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье божества [10, с. 130–131].*

¹ Напр., софиологическая тема заявлена В.С. Соловьевым в неоконченной работе «София», в поэме «Три свидания». Далее она развита, хотя и в несколько модифицированном виде, в «Философских началах цельного знания», «Чтениях о богочеловечестве» и «Смысле любви».

В частности, нужно вспомнить, что С.Н. Булгаков шел от понимания Софии в качестве «трансцендентального субъекта и знания, и хозяйства, и истории» [11, с. 144] к Софии как «природе Божией, усии, Всеединству» [12, с. 133]. В таком качестве она способна одолеть хаос (дисгармонию) современного «хаотического механизма», или мира, вставшего на путь технического прогресса.

Но если здесь София трактуется как четвертая ипостась Бога, то в дальнейшем, пройдя через горнило мощной критики¹, Булгакову при-

¹ В том числе в нелепых обвинениях в ереси! В 1933 г. после выхода «Агнца Божия» митрополитом Сергием (Старгородским) и богословской комиссией РПЦ было предложено считать учение о Софии Булгакова не соответствующим учению православной церкви. Особую роль в этой богословско-философской драме сыграла работа архиепископа Серафима (Соболева). В ней, в частности, определено: «В этом хаосе с еретической настойчивостью проводится, как самая главная, болезненная мысль, что “София есть «Все», а «Все» есть София”, которая на самом деле есть ничто – нелепая, кощунственная фантазия древних гностиков, принявшая новую форму в учении отца Булгакова» [13, с. 366]. И это при том, что библейские, литургические, иконографические и иные аргументы не принимались в расчет. Помимо этого, организованное о. Сергием по благословению патриарха всероссийского Тихона и митрополита Петроградского Вениамина братство Святой Софии декларировало иные принципы: раскрытие смысла христианской традиции, фундаментальным компонентом которой явилась София Премудрость Божия; братское единение и общение его членов, работающих в различных областях церковной и церковно-просветительской жизни [14, с. 17], а сам о. Сергей четко обозначил свою позицию: «1) София Премудрость Божия есть откровение жизни триединого Бога, явленная природа Божества, и в этом смысле, Слава Божия; 2) София не имеет собственного ипостасного бытия, но ипостасируется в каждой из Божественных Ипостасей; 3) как Божественная жизнь *in actu*, София есть энергия, раскрывающая Божественную усию или сущность Божию, и проявляется в мире как сокрытая и открывшаяся глубина Божественной жизни, Ее сила и идея; 4) София, энергия есть Бог, но не в смысле подлежащего, а сказуемого; 5) Бог творит мир Премудростью или в Премудрости...» [14, с. 142–143]. Кроме того, коллегия Православного богословского института в Париже (игумен Кассиан, В. Зеньковский, А. Карташев, Г. Федотов, Б. Вышеславцев, В. Ильин, В. Вейдле, Л. Зандер и др.) дали понять: «указ митр. Сергия наносит тяжкий удар не только о. Сергию и институту. Он ставит под угрозу самое существование богословской науки и высшей богословской школы» [14, с. 40–41]. В свою очередь, о. Сергей Булгаков же ответил на это обвинение «Докладной запиской», своеобразной жалобой на имя митрополита Евлогия (Георгиевского). Западно-Европейский экзархат, который возглавлял митрополит Евлогий и которому канонически подчинялся о. Сергей Булгаков, не считал возможным поддержать жесткую оценку его богословского творчества. Тем не менее Московская патриархия (07.09.1935) и архиерейский собор в Карловцах (30.10.1935) вынесли свои решения относительно богословской концепции о. Сергия. Следует заметить, что в указанном споре активное участие приняли такие православные богословы, как В.Н. Лосский, протоиерей Сергей Четвериков, протоиерей Георгий Флоровский и др. В.Н. Лосский, перу которого принадлежит работа «Спор о Софии», резюмировал: «Смешение природы и личности есть коренное заблуждение всей софианской системы о. С. Булгакова» (Лосский В.Н. Спор о

шлось скорректировать своё понимание в пользу совмещения Софии с троичностью Бога. Но, кроме того, имеет место и редакция Софии в виде «мира идей», «идеальной основы мира», что может быть квалифицировано как присутствие платонизма (неоплатонизма) в его взглядах.

Вообще же для русского мыслителя важен сам факт «неустранимости» софиологической проблемы как исконно-христианской проблемы из структуры современного богословия [15, с. 468–469]. И в этом вопросе Булгаков прав, поскольку в творчестве таких крупных богословов, как П. Тиллих и П. Тейяр де Шарден, также встречается «широкий взгляд на реальность и историю» [16, с. 129].

Однако, кроме рассмотренных вариантов софиологического видения бытия, которые носят главным образом умозрительный характер, необходимо заострить внимание на конкретном примере представленности Софии на уровне эмпирической реальности. Так, в своем путевом дневнике от 09(22).01.1923 при посещении Константинополя Булгаков записал: «Вчера я имел счастье посетить Св. Софию, Бог явил мне эту милость – не умереть, не увидев Св. Софии, и благодарю Бога моего... София есть Храм, вселенский, абсолютный храм вселенского человечества и вселенской Церкви, имеющий для христианского мира и его истории значение, аналогичное Иерусалимскому храму, интегральное значение. Иерусалимский храм принадлежит Ветхому Завету, началу истории, посему он должен упраздниться, Храм Новозаветный принадлежит вселенскому будущему Церкви, а сейчас пока нет вселенской Церкви в её исторической силе и славе, после раскола церковного...» И самое важное: «София живет божественной, бессмертной жизнью, София есть потрясающий факт для сознания и современного, и всех времен христианства; или – София – символ, пророчество, знамение» [17, с. 357, 359–360]. Причем таковые, нужно заметить, которые содержат указание на то, что небо актуально и вечно снисходит к земле!

Конечно, приведенный выше фрагмент отсылает нас к некоторой итоговой формуле, в которой был бы сконцентрирован сущностный пласт софийного миропонимания. Для о. Сергия Булгакова очевидно, что лестница между небесами и землей не просто существует¹, а в виде

Софии // Лосский Н.О. Боговидение. Минск, 2007. С. 197). Итогом этих затяжных споров стало определение позиции о. Сергия Булгакова в вопросе о Софии как теологогумена, т. е. личной интерпретации или личного мнения богослова.

¹ По ходу нужно заметить, что Булгаков тем самым указывает на несостоятельность «двух крайних полюсов» в христианском мироощущении – «мироотрицающем манихействе» и пантеизме. В первом случае между небом и миром постулируется непреодолимая пропасть, которая не подразумевает соединяющего их воедино

Богочеловечества, конкретизируемого им посредством Премудрости Божией, или Софии, а также экклезиологически. Проще говоря, именно София как Премудрость Божия и Церковь как откровение Богочеловечества способны привести христианское сознание, а за ним и жизнь к подлинно экуменической, объединяющей форме.

Кроме того, в софиологическом фокусе булгаковских построений чрезвычайно важен мотив мудрости, который весьма характерологичен для всей русской религиозно-философской мысли. Для Булгакова эта грань оказалось весьма важной, свидетельством чему явились разработка Ветхозаветного учения о Премудрости Божией [18, с. 234–260] плюс специальное исследование, посвященное истолкованию святоотеческих представлений о Премудрости Божией, в частности у св. Афанасия Александрийского [19, с. 261–288].

В первом случае он экзегетически показал, что в канонической книге – Притчах Соломоновых, а также в неканонических книгах – Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса, сына Сирахова, содержатся прямые указания на сотворенность Премудрости Богом, её особое онтологическое значение в общей структуре тварного бытия (быть прежде бездны, источников вод, гор и холмов, небес и т. д.), её функции – быть «художницей» при Боге и быть в радости с сынами человеческими. Но сама оценка о. Сергием этого учения идет дальше библейских положений, притом в направлении апофатического определения Премудрости: «Притом последняя (Премудрость. – *Д.М., Т.О.*), мы полагаем, в общем благоприятствует истолкованию, принимаемому нами по основаниям библейским и общебогословским. В состав церковной традиции надлежит отметить и данные иконографического и литургического богословия, которые уже определенно *не* благоприятствуют пониманию Премудрости как Второй Ипостаси: ни огненный ангел, сидящий на престоле и имеющий над собой отдельное изображение Христа, ни Богоматерь на иконах Софии не оставляют возможности разуметь в Софии Вторую Ипостась. Это же нужно сказать о содержании службы Софии, Премудрости Божией, в которой она сближается то со Христом, то с Богоматерью как носительницей Духа Святаго, однако не отождествляется вполне ни с Тем, ни с Другой, и в то же время, разумеется, ни на одно мгновение не приобретает характера особой Ипостаси и не превращая Св. Троицы в четверицу, – сие богохульство да не будет!» [18, с. 254].

«Богочеловечества». Во втором – мир принимается таковым, как он есть в своей фактичности, где дифференциация горнего и дольного представляется излишней.

Во втором случае о. Сергей фиксирует у Афанасия Александрийского различие между созданной (тварной) и рожденной Премудростью, которое необходимо понимать как основание и запечатление соответственно. Разъясняя эту мысль, он полагает, что Премудрость «основана в нас, чтобы соделаться ей начатком и основанием новой в нас твари и нашего обновления» [19, с. 273].

Тем самым мы подошли к работе, содержание которой до сих пор не осмыслено, хотя она дает ещё один ключ к пониманию Софии, в том числе в онтологическом и ценностном ключе. Иначе говоря, вопрос о новой тварности человека, вопрос об обновлении человеческой личности ставится и решается мыслителем – в русле новозаветной и древнерусской традиции.

Однако сам диалог Бога с человеком как диалог личностей осуществим в слове. В слове как таинстве, поскольку «Вначале было Слово...». Именно поэтому им и была написана «Философия имени», на первый взгляд формально включившая мыслителя в затяжной спор об имени Божиим (имяславии)¹. Предмет последнего – отождествление имени Божьего и самого Бога, которое предстает в формуле: «Имя Божие есть сам Бог, но Бог есть имя». Реальным же основанием этого процесса было движение имяславцев на Афоне, апеллировавшее к умной молитве в её простейшей редакции, но осужденное Святейшим синодом Русской православной церкви как идололatria, как «механизм» и «прелесть».

Для о. Сергия же этот вопрос вполне очевиден: именование – это онтологический акт, поскольку «язык дан человеку потому, что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной, и всякое слово не есть только слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то» [20, с. 36]. Такое расширительное толкование слова имеет логичное продолжение: «Слова-идеи суть голоса мира, звучание вселенной, её идеация» [20, с. 36]. Но именно человеку в этой конструкции отведена особая функция: всякий аспект бытия, каждая вещь через человеческую личность, наделенную космическими словоформами, имеет возможность «ожить», став собой, получить «голос», «завучать»...

При этом тема Софии здесь продолжает свое развитие: поскольку София – суть вместителище идей, благодаря которым вещи «творяются» в актах именованья, то она ответственна за всю энергию творения. Это положение можно свести к лапидарной формуле: «София есть Имя

¹ Нужно отметить, что имяславское движение в России в те годы поддерживали ректор Московской духовной академии епископ Феодор (Волоколамский), о. Павел Флоренский, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев и М.А. Новоселов.

имен, всеимя всечеловека» [20, с. 261]. Иначе говоря, решая задачу по переводу идей в имена, а затем оформляя с их помощью материю, София, подчиняясь Божественному Логосу-Христу, привлекает для этого «софийного универсального человека Адама-Кадмона» [20, с. 256]. Ему, этой универсальной личности, этому «многоименному умопостигаемому человеку», и поручено свыше стать: а) законодателем имен природных вещей; б) основой исторического человечества. Тем самым человек подтверждает и оправдывает свой софийный статус.

Вообще такой личностный поворот булгаковской мысли связан с желанием обнаружения устойчивого в человеке (имена человеческие написаны на небесах), которое опять же упирается в Софию. Между прочим, многие ученики и последователи мыслителя парижского периода – мать Мария (Скобцова), о. Дмитрий (Клепилин), Илья Фондаминский – в полной мере прошли намеченным софиологическим путем и были канонизированы Священным синодом Вселенского Константинопольского патриархата.

Кроме приведенных соображений, нельзя обойти вниманием и совершенно неожиданную постановку вопроса о роли Богоматери в апокалиптическом сюжете. В книге «Апокалипсис Иоанна» о. Сергей спрашивает: если ли моменты явления Богоматери в Откровении? Тем самым подтверждается его интуиция о том, что начало и конец мира сопряжены с софийно-богородичным аспектом бытия. Иначе говоря, само это вопрошание выходит за пределы привычной мариологии.

И хотя прямых текстологических указаний на этот счет не существует, Булгаков настаивает на том, что в Откровении чувствуется присутствие Богоматери. В частности, здесь указывается: «Хотя Пресвятая Богородица не развоплощается в успении Своем, но Её прославленная телесность не может быть приравнена нашей смертной телесности, и Её видения в этом смысле воспринимаются не плотскими, но духовными (или, точнее, духовно-телесными) очами. Пресв. Богородица, по учению Церкви, не отделяясь от мира, благоволит приходить в него и пребывать в нем в избранных Её волею местах (а также и в местах особого Её присутствия – в “чудотворных” иконах)» [21, с. 343–344]. Но далее самое интересное: «На основании сказанного следует понимать и то духовное присутствие Богоматери в видениях Апокалипсиса во всей неясности, так сказать, его очертаний, как Жены, облеченной в солнце, Жены и Невесты Агнца» [21, с. 344]. Речь идет о главах XII, XIX, XXI и XXII Откровения Иоанна Богослова, где четко просматривается роль «Жены, Невесты Агнца»: во-первых, она связана с Женихом своим – Иисусом Христом узами брака в Небесном Иерусалиме (XXI, 9); во-

вторых, она вместе с Духом Святым взывает к Агнцу о его пришествии: «прийди» (XXII, 17). Разумеется, эти весьма тайные библейские смыслы нужны были русскому мыслителю для усиления его позиции новыми аргументами.

Один из них касается упразднения деления на ад и рай в его софиологической эсхатологии. Булгаков считает, что эти реальности не могут быть вечными, поскольку само Воскресение Спасителя есть манифестация Софии в её божественном и антропологическом измерениях. Проще говоря, она манифестирует архетип божественного Человека, искомый пункт сверхтварного бытия.

И здесь нужно обратить внимание на следующее обстоятельство. Отец Сергей Булгаков, как и Николай Бердяев, в XX в. возрождает порядком подзабытую (и осужденную на V Вселенском соборе) богословскую тему апокатастасиса или всеобщего воскресения. Предложенное ещё Оригеном и интерпретированное св. Максимом Исповедником это учение связывалось с идеей о том, что Царство Божие устроено таким образом, что оно способно вместить в себя всех людей. Иначе ад – при богоспасающей силе Любви – невозможен. Русские философы как раз и подхватили этот нравственный мотив, настаивая на недопустимости вечности адских мук¹.

Собственно, такой разворот проблемы, а именно конституирование аксиологической перспективы, в софиологии приобретает важнейшее значение. Например, сестра Иоанна (Рейтлингер), развивая интуиции своего духовника, отмечала: «*София есть любовь, София есть надежда, София есть вера. Мне не нужно видение Софии, считала бы его м.б. прелестным (“ибо верой ходим, а не видением”)*, но эта самая вера дает внутреннее духовное созерцание, которое можно было бы рассказать внешними знаками, – это конкретное чувство разных плоскостей, как бы пространственных представлений для непространственных вещей» [23, с. 187].

Вообще же такая общая, хотя и весьма вариативная, редакция проблемы Софии не отменяет (а скорее предполагает) и не менее значимую тему – тему России, причем взятую в ракурсе «Россия – удел Пресвятой Богородицы». Сама эта софиологическая проекция на исторический процесс и тем самым определение места и роли в нём России имеет два измерения: позитивное и негативное.

¹ Любопытно, что крупнейший современный богослов – митрополит Иларион Алфеев замечает по этому поводу: «Концепция апокатастасиса была осуждена церковью. Другое дело, что в духовной жизни христианина вопрос спасения людей может принимать иную перспективу – как предмет надежды, упования и молитвы» [23, с. 795].

Если говорить о позитивном восприятии России, то нужно вспомнить признание о. Сергия Булгакова, сделанное им в конце 30-х – начале 40-х гг.¹ Оно касается судьбоносного для всякого русского человека понятия Родины [24]. В своей автобиографической заметке «Моя Родина» он писал: «Родина – святыня для всякого, и как таковая она всегда дорога и прекрасна. И моя родина есть прекрасный дар Божий, благословение и напутствие на всю жизнь. И вот бреду я эту долгую жизнь и внемлю завещанию, и все яснее *она раскрывается мне, как первозданная улыбка Софии Божественной*, которой она позвала, приласкав меня как младенца, и тихим, тихим шепотом сказала мне свое имя... И теперь, на пороге иной и новой жизни, я возвращаюсь сердцем на эту мою родину и узнаю её Имя (курсив наш. – Д.М., Т.О.)»² [25, с. 318].

Понятно, что в промежутке между жизнью на родине и эмиграцией нужно искать отрицательный образ России. Он вычитывается в ряде работ и в чем-то напоминает «Апокалипсис нашего времени» В.В. Розанова, «Падение священного русского царства» Н.А. Бердяева и «Крушение России» И.А. Ильина.

И тут показательно одно из его размышлений о России: «Россия, как ты погибла? Как ты сделалась жертвой дьяволов, твоих же собственных детей? Что с тобой? Никогда не было загадки загадочнее, непонятнее. Загадку эту дал Бог, а разгадывает дьявол, обрадовавшийся временной и кажущейся власти. “О недостойная избрания, ты избрана” (так пели славянофилы), а теперь приходится говорить: ты отвергнута, проклята, но ведь Бог никогда не отвергает и не проклинает, почему же Россия отвергнута? Раньше я все понимал и толковал, а теперь этой судьбы России я не понимаю и не берусь истолковывать, Богу я верю <потому что> верю в Бога, значит, верю, что произошедшее с Россией нужно, совершилось не только по грехам нашим, но и да явятся дела Божии...» [27, с. 352]. И далее сугубо личное признание, вполне характеризующее личность православного мыслителя и патриота: «Я не хочу быть неблагодарным, свиньей, эгоистом (хочу и нахожу, что раз мне дана жизнь, я могу радоваться этой жизни), я не дам пинка копытом несчастной родине, но я не буду лгать, ни сентиментальничать у одра гноящегося Иова, да не возгремит с неба Вышний на горе» [27, с. 352].

¹ Времени тяжелой, смертельной болезни.

² Примечательно также, что в своем завещании он просил о следующем: «У меня нет никакого пожелания относительно места погребения, после изгнания из родины, где я преждевременно избрал себе место около могилы сына на Кореизском кладбище... Однако я прошу положить мне в гроб горсть родной земли, зашитой в ладанку и взятой с могилы моего сына, соединив её с горстью земли из Гефсимании, заключенной в мешочке под моими иконами...» [27, с. 419].

Как известно, «И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние...» (Иов 41: 12), проведя его через испытания. То же, по мнению мыслителя, ожидает и Россию!

И последнее. Понятно, что для софиологического дискурса С.Н. Булгакова, его философско-богословских исканий и окончательного синтеза нужна и важна некоторая общая установка, которая отражает как его собственные, так и объективные (эпистемолого- и ценностно-культурные) процессы. В своей работе «Православие» (1964) отец Сергей писал: «Православие имеет видение *умной красоты*, к которой душа ищет пути приближения. Это есть небесное царство идей, которое в язычестве созерцал еще Платон, – образцы ангельского мира, духовное “небо” (Быт. 1,1), которое смотрится в земные воды. Это есть идеал не только религиозно-эстетический, который лежит уже по ту сторону добра и зла в их разделении. Это есть тот свет, который светит на пути земных странников. Он зовет за пределы теперешней жизни к её преобразению» [28, с. 323].

Собственно отец Сергей Булгаков и был носителем живой православной традиции, всегда искал умную (софийную) красоту, ей служил и её исповедовал, признавая за ней особую ценность, а также страствовал, водимый неземным светом, и по мере своих сил способствовал преобразению земного бытия.

Литература

1. Булгаков С.Н. Религиозно-философский путь : междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию со дня рождения / науч. ред. А.П. Козырева; сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев. М., 2003. 524 с.
2. Героизм и подвижничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова) // Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. К., 2005. Вып. 2. 407 с.
3. Резниченко А.И. Булгаков // Православная энциклопедия. Т. 6. URL: <http://www.pravenc.ru/text/153629.html> (дата обращения: 28.03.2015).
4. Сапов В.В. Булгаков Сергей Николаевич // Русская философия : энциклопедия. 2-е изд., дораб. и доп. / под общ. ред. М.А. Маслина; сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. М., 2014. С. 74–76.

References

1. Bulgakov S.N. Religiozno-filosofskiy put' : mezhdunar. nauch. konf., posvyasch. 130-letiyu so dnya rozhdeniya / nauch. red. A.P. Kozyreva; sost. M.A. Vasil'eva, A.P. Kozyrev. M., 2003. 524 s.
2. Geroizm i podvizhnichestvo. Tvorchestvo S.N. Bulgakova v sovremennom diskurse (k 130-letiyu so dnya rozhdeniya S.N. Bulgakova) // Ukrainskiy zhurnal russkoy filosofii. Vestnik Obshchestva russkoy filosofii pri Ukrainskom filosofskom fonde. K., 2005. Vyp. 2. 407 s.
3. Reznichenko A.I. Bulgakov // Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 6. URL: <http://www.pravenc.ru/text/153629.html> (data obrascheniya: 28.03.2015).
4. Sapov V.V. Bulgakov Sergey Nikolaevich // Russkaya filosofiya : entsiklopediya. 2-e izd., dorab. i dop. / pod obsch. red. M.A. Maslina; sost. P.P. Apryshko, A.P. Polyakov. M., 2014. S. 74–76.

5. *Аржаковські А.* Отець Сергій Булгаков: Нариси про християнського філософа та богослова (1871–1944). Львів, 2007. 200 с.
6. *Гачев Г.Д.* Русская дума. Портреты русских мыслителей. М., 1991. 268 с.
7. *Протоиерей Сергий Булгаков.* Дневник духовный. М., 2003. 194 с.
8. *Булгаков С.Н.* Мое безбожие // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 82–95.
9. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. 414 с.
10. *Соловьев В.С.* Три свидания // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974. 327 с.
11. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. : в 2 т. Т. 1 : Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. 603 с.
12. *Протоиерей Сергий Булгаков.* Агнец Божий. Ч. 1 : О Богочеловечестве. М., 2000. 464 с.
13. *Серафим (Соболев),* архиепископ. Новое учение о Софии Премудрости Божией. Краснодар, 2006. 400 с. (репринт 1935 г.).
14. Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939 гг. / сост. Н.А. Струве; подгот. текста и примеч. Н.А. Струве и Т.В. Емельяновой. М.; П., 2000. 336 с.
15. *Протоиерей Сергий Булгаков.* Ещё к вопросу о Софии, Премудрости Божией // Протоиерей Сергий Булгаков. Путь парижского богословия. М., 2007. 560 с.
16. *Жак Л.* Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом // Православное богословие и Запад в XX веке: История встречи : материалы междунар. конф. Синодальной богословской комиссии Русской православной церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). М., 2006.
17. *Булгаков С.Н.* Из «Дневника» // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. 510 с.
18. *Прот. Сергий Булгаков.* Ветхозаветное учение о Премудрости Божией // Прот. Сергий Булгаков. Купина Неопалимая. П., 1926.
19. *Прот. Сергий Булгаков.* Учение о Премудрости Божией у Св. Афанасия Александрийского // Прот. Сергий Булгаков. Купина Неопалимая. П., 1926.
5. *Arzhakovs'ki A.* Otets' Sergiy Bulgakov: Narisi pro khristiyans'kogo filosofa ta bogoslova (1871–1944). L'viv, 2007. 200 s.
6. *Gachev G.D.* Russkaya дума. Portrety russkikh mysliteley. M., 1991. 268 s.
7. *Protoierey Sergiy Bulgakov.* Dnevnik dukhovnyy. M., 2003. 194 s.
8. *Bulgakov S.N.* Moe bezbozhie // Bulgakov S.N. Tikhie dumy. M., 1996. S. 82–95.
9. *Bulgakov S.N.* Svet nevecherniy. Sozertsaniya i umozreniya. M., 1994. 414 s.
10. *Solov'ev V.S.* Tri svidaniya // Solov'ev V.S. Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy. L., 1974. 327 s.
11. *Bulgakov S.N.* Filosofiya khozyaystva // Bulgakov S.N. Soch. : v 2 t. T. 1 : Filosofiya khozyaystva. Tragediya filosofii. M., 1993. 603 s.
12. *Protoierey Sergiy Bulgakov.* Agnets Bozhiy. Ch. 1 : O Bogochelovechestve. M., 2000. 464 s.
13. *Serafim (Sobolev),* arkhiepiskop. Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiey. Krasnodar, 2006. 400 s. (reprint 1935 goda).
14. Bratstvo Svyatoy Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939 gg. / sost. N.A. Struve; podgot. teksta i primech. N.A. Struve i T.V. Emel'yanovoy. M.; P., 2000. 336 s.
15. *Protoierey Sergiy Bulgakov.* Esche k voprosu o Sofii, Premudrosti Bozhiey // Protoierey Sergiy Bulgakov. Put' parizhskogo bogosloviya. M., 2007. 560 s.
16. *Zhak L.* Aktual'nost' bogosloviya S. Bulgakova v dialoge s Zapadom // Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v XX veke: Istoriya vstrechi : materialy mezhdunar. konf. Sinodal'noy bogoslovskoy komissii Russkoy pravoslavnoy tserkvi i ital'yanskogo fonda «Khristianskaya Rossiya» (Italiya, 2004). M., 2006.
17. *Bulgakov S.N.* Iz «Dnevnik» // Bulgakov S.N. Tikhie dumy. M., 1996. 510 s.
18. *Prot. Sergiy Bulgakov.* Vetkhozavetnoe uchenie o Premudrosti Bozhiey // Prot. Sergiy Bulgakov. Kupina Neopalimaya. P., 1926.
19. *Prot. Sergiy Bulgakov.* Uchenie o Premudrosti Bozhiey u Sv. Afanasiya Aleksandriyskogo // Prot. Sergiy Bulgakov. Kupina Neopalimaya. P., 1926.

20. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1998. 448 с.
21. Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна. М., 1991. 352 с.
22. Епископ Иларион (Алфеев). Православие. М., 2008. Т. 1. 864 с.
23. Рейтлингер Ю.Н. (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков. Диалог художника и богослова. Дневники. Записные книжки. Письма / сост., подг. текста предислов., коммент., примеч. Б.Б. Поповой. М., 2011. 312 с.
24. Муза Д.Е. В поисках духовной Родины. Проблема культурной идентичности в русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв. Донецк, 2005. 176 с.
25. Булгаков С.Н. Моя родина // Булгаков С.Н. Свет не вечерний. М., 1994.
26. Булгаков С.Н. О моих похоронах // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. 415 с.
27. Булгаков С.Н. Из «Дневника» (запись 18 (31) декабря 1922 года // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.
28. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. 416 с.
20. *Bulgakov S.N. Filosofiya imeni. SPb., 1998. 448 s.*
21. *Prot. Sergiy Bulgakov. Apokalipsis Ioanna. M., 1991. 352 s.*
22. *Episkop Ilarion (Alfeev). Pravoslavie. M., 2008. T. 1. 864 s.*
23. *Reytlinger Yu.N. (sestra Ioanna) i o. Sergiy Bulgakov. Dialog khudozhnika i bogoslova. Dnevniki. Zapisnye knizhki. Pis'ma / sost., podg. teksta predislov., komment., primech. B.B. Popovoy. M., 2011. 312 s.*
24. *Muza D.E. V poiskakh dukhovnoy Rodiny. Problema kul'turnoy identichnosti v russkoy religiozno-filosofskoy mysli XIX–XX vv. Donetsk, 2005. 176 s.*
25. *Bulgakov S.N. Moya rodina // Bulgakov S.N. Svet nevecherniy. M., 1994.*
26. *Bulgakov S.N. O moikh pokhoronakh // Bulgakov S.N. Tikhie dumy. M., 1996. 415 s.*
27. *Bulgakov S.N. Iz «Dnevnika» (zapis' 18 (31) dekabrya 1922 goda // Bulgakov S.N. Tikhie dumy. M., 1996.*
28. *Bulgakov S.N. Pravoslavie: Ocherki ucheniya pravoslavnoy tserkvi. M., 1991. 416 s.*