

«...И еллини премудрости ищут»

ЗАМЕТКИ О СОФИОЛОГИИ

В Премудрости Божией
не разуме мир премудростию
Бога (1 Кор.1., 21).

Уже около ста лет не оставляют русскую религиозно-философскую и богословскую мысль софиологические искания и сомнения. Вл.С.Соловьев, о.Павел Флоренский, о.Сергий Булгаков уделили немало сил разработке учения о Софии Премудрости Божией, вызвав весьма основательные возражения со стороны митрополита (впоследствии патриарха) Сергия (Страгородского), Владимира Лосского, архиепископа Серафима (Соболева), о.Георгия Флоровского и др.

Для многих вопрос о Софии остается неясным и по сей день. Представители как старшего, так и молодого поколения русской богословской мысли высказываются о нем достаточно сдержанно, ожидая новых подробных исследований (1), (2).

Однако дальнейшие шаги вперед невозможны без четкого осмысления того, что уже было однажды сделано, без сознательной и прочной связи с традицией. Еще в XVI веке Зиновий Отенский в

одном из своих сочинений призывал: «Престаните, братие, уже глаголати, яко неведом есть толк Софен Премудрости Божией. О горе нам, яко погружени есмы сидевым забвением, увы, увы, и всякого плача и рыдания превзыде, яко простерт язык наш всеродне недугом неведения к священным книгам» (3, Материалы, с.4; 4, с. 98).

Недуг, о котором скорбел инок Зиновий, почти погасил память и о его сочинениях, а в соединении с другими обстоятельствами — отодвинул на грань небытия самый крупный в XX веке — не только по объему (525 стр.), но и по содержанию — критический труд о софиологии архиепископа Серафима (5).

Сторонний и беспристрастный наблюдатель софиологических споров Б.Шульце оценил его весьма высоко, назвав «без сомнения основательной, добросовестной, честной работой» (6, с. 657). По мнению этого католического рецензента, доказательства архиепископа Серафима «логичны, по большей части принудительны, порой в классическом духе метки и убедительны» (6, с.658); что софиология Булгакова (и Флоренского) не согласуется с православной традицией автор показал «исчерпывающим образом» (6, с. 658).

Не подлежит никакому сомнению, что Отцы Церкви понимали под Премудростию Воплощенное Слово, Иисуса Христа (крайне редко относя это имя к Св. Духу — Иринеи Лион., Против ересей, IV, 20, 3), и что Византия хранила безусловную верность традиции в течение тысячелетия¹.

После исследований Г.В.Флоренского (8), (9) и А.М. Амманна (10) мнение русского историка

искусств Г.Д. Филимонова о том, будто в первые века христианства с именем Премудрости Божией связывалось некоторое безипостасное представление, и именно отвлеченной мудрости и был посвящен храм Святой Софии в Константинополе (3), необходимо признать ошибочным. Г.Д. Филимонов совершенно не рассматривал православной богословской традиции, ограничиваясь лишь искусствоведческими данными. Но его исследование не было предвзято-тенденциозным, и уже ряд опубликованных им материалов явно свидетельствовал п р о т и в его точки зрения: это два «Сказания» Зиновия Отенского (без имени автора), рассуждение Евфимия Чудовского о новгородской иконе Софии; «Сказание о Святой Софии Цареградской».

Последняя повесть, греческого происхождения, известная во многих русских списках, рассказывает о явлении мальчику Ангела, возвестившего, что создаваемый храм посвящен Святой Софии, Слову Божию. В одном из юго-славянских списков этого сказания есть добавление, что на месте явления ангела отроку «честна икона великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа утвердися» (II, с. 239).

Во всяком случае, никакой особой «софийной» иконы в храме Святой Софии в Константинополе не было не только в VI веке при посещении его Павлом Силенциарием (10, с. 124), но и в последующих. Ясное понимание того, что Софийские храмы посвящены Слову Божию, сохранялось в Византии и в XIV в. Об этом свидетельствуют послания патриарха Каллиста I (10, с. 123) и патриарха Филофея, в частности, толкование Притч.

IX, 1: «Итак, — пишет Филофей, — ипостасная и живая Премудрость Бога Отца, то есть Сын Божий и Бог, сама собою для себя построила дом, или храм святой, дом телесный» (12, с. 112).

Что же касается Древней Руси, то здесь, конечно, не было и не могло быть резкого расхождения с византийской традицией. Новгородская София была заложена в день памяти свв. равноап. Константина и Елены, а освящена на празднование Воздвижения, на день Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме, 13 сентября 1052 года (13, с. 304). В службу этому празднику входит в качестве 3-й паремии чтение Притч. IX, 1-XI: «Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмь; закла своя жертвенная, и раствори в чаши своей вино, и уготова свою трапезу. Посла своя рабы, созывающи с высоким проповеданием на чашу, глаголющи: иже есть безумен, да уклонится ко мне; и требующим ума рече: приидите, ядите мой хлеб, и пейте вино, еже растворих вам. Оставьте безумие, и живи будете, да во веки воцаритесь; и възмите разума, да пожитвете, и исправите разум в ведении...»

Толкование этого текста в Древней Руси было недвусмысленным и строго точным. В «Изборнике Святослава» 1073 года мы читаем: «... что есть мудрость създавшая себе дом? Христос Божия и отчая мудрость и сила свою плоть, Слово бо плоть бы....» (14, л. 155, об.). Точно так же объясняет данный отрывок в XII веке митрополит Климент Смолятич в своем послании пресвитеру Фоме: «Се бо глаголет Соломон Премудрость созда себе храм, и

Премудрость есть Божество, и храм человечество, акы в храм бо въселися в плоть, юже прият владычица наша Богородица истинны нашъ Христос Бог» (15, с. 14).

И в XIII веке понимание Софии как воплощенного Бога-Слова на Руси не было утрачено. Свидетельством тому — печати новгородских владык Долмата и Климента с изображением Богоматери «Знамение в рост», где на нимбе Младенца Иисуса начертано «СО—ФИ» (16, с. 46-47, табл. 62). «Подробность эта, — отмечает искусствовед В.Г. Брюсова, — в известной мере характерна для новгородцев: используя хорошо известный перевод Знамения-Влахернитиссы как «воплощения Премудрости», они сочли нужным уточнить свое понимание, что Премудростью является лишь Христос» (13, с. 303).

Таким образом, христианское искусство и богословское сознание, взаимно поддерживая друг друга, хранили в неприкосновенности отеческое предание. Но это правило — не без исключений, и о них речь впереди.

82-е правило Трулльского собора гласит: «На некоторых живописях честных икон изображается Агнец, указуемый перстом Предтечи, который был принят за образ благодати, потому что посредством закона преуказал нам истинного Агнца Христа Бога нашего. Мы же, уважая древние образы и тени, преданные Церкви в качестве символов и предначертаний истины, отдаем предпочтение благодати и истине, принявши ее как исполнение закона. Посему, чтобы и в живописных произ-

ведениях представлялось взорам всех совершенное, определяем, чтобы на будущее время и на иконах начерчивали вместо ветхого агнца образ Агнца, поднимающего грех мира, Христа Бога нашего в человеческом облике*, усматривая через этот образ высоту смирения Бога-Слова и приводя себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление мира» (17, с.621-622).

Многознаменательную глубину обнаруживает здесь слово «совершенное»: прообразы и тени Ветхого Завета не-совершенны, потому что они указуют на еще-несовершенное. Евангельский образ совершен и совершенен.

История христианского искусства изобилует примерами нарушения приведенного правила. И многие из них как раз связаны с изображением Софии Премудрости Божией.

Естественно было бы ожидать, что богословская мысль не закоснит укрепить дрогнувшую руку и просветить помрачившееся сознание изографов. Увы, это происходит нечасто. Похоже, что предметы искусства и особенно обстоятельства их «древности» обладают поистине магическим действием... Характерный тому пример мы находим в исследовании о.И.Мейендорфа (18).

Четко и безупречно изложив православный богословский взгляд на Софию как Слово Божие, он выделяет три типа ее изображений: 1) Христос-София, 2) Христос-Ангел и 3) Ангел-София. При этом к первому типу им относится миниатюра из си-

* Выделено мною — Н.Г.

рийской рукописи VII—VIII вв., на которой представлены: в середине Богоматерь с образом Христа-Эммануила на груди, по правую руку от нее царь Соломон в царских одеждах и с книгой, а по левую — «женская фигура (*une personnification feminine*), закутанная в длинную голубую мантию с бахромой, правая рука которой держит длинное древко, завершающееся крестом, а левая книгу, как Соломон» (18, с.263). «Не может быть сомнений, — продолжает о.И.Мейендорф, — что художник намеревался изобразить двух авторов Притчей: Соломона и Премудрость».

Следуя классификации о.И.Мейендорфа, мы должны будем признать, что встречаемся с изображением Бога-Слова в образе ж е н щ и н ы... И оно не единственное в таком случае. Далее в той же статье помещен разбор миниатюры из рукописи Athlen. 211, л.34. Здесь в начале приписываемой Иоанну Златоусту гомилии на тему Лк.XV, 8 («ныне относимой к апокрифам» — замечает о.И.Мейендорф) София представлена поясным изображением обнаженной женщины, весьма напоминающим лубочных русалок... Вот по поводу этого текста и сопровождающей его миниатюры о.И.Мейендорф пишет дословно следующее: «Этот текст любопытен постольку, поскольку он представляет новый пример отождествления Премудрости со Словом, не исключая возможности персонифицировать Софию под образом женщины (*sous les traits d'une femme*): в данном случае речь идет о женщине, обладающей десятью драхмами» (18, с. 266).

Итак, перед нами показательный пример того, как глубокий православный богослов по существу

предпринимает неявную попытку оправдать заведомо неканонические и даже прямо связанные с апокрифами живописные образы. Трудно объяснить это иначе, как магией искусства. Сознание наше невольно признает их как самую действительность, как манифестации, причастные едва ли не самому началу новозаветного пространства—времени, вполне забывая, что образы также могут быть ложными, что нечисть не только искушает пустынников, но и мутит разум художников...

Любопытно, что сам о.И.Мейендорф, разбирая далее изображения типа «Ангел-София», замечает «попутно» (au passage), что весь этот символизм противоречит 82 правилу Трулльского собора (18, с. 270). Почему бы не вспомнить об этом раньше, когда речь шла о Софии-Логосе в образе женщины? Ведь принимая такого рода изображения, мы неприметно р а з м ы в а е м в своем сознании, в ы т е с н я е м исторически действительный образ Спасителя, лишаем его о п р е д е л е н н о с т и — без которой никакой образ невозможен... Много сил положило православие на борьбу с иконоборчеством, но не ослабила ли радость победы богословской узды художнического воображения?

Безусловно, о.И.Мейендорф отнюдь не одинок в своем чрезмерном пиетете перед древним искусством. Более того, в судьбах христианского искусства мы очень часто встречаемся с тем тревожным явлением, когда беспокойное воображение художников затемняет богословское сознание. Давность изображения — не довод в пользу его каноничности. Ведь и ереси возникали почти одновременно с евангельской проповедью...

Едва ли не первым в истории русской богословской мысли дерзнул критически рассмотреть иконописные произведения дьяк Иван Михайлович Висковатый. Когда после пожара 1547 года началось обновление Благовещенского собора и кремлевских палат, Висковатый сначала изустно, а в ноябре 1553 года в челобитной митрополиту Макарию пространно изложил свои сомнения по поводу новописанных образов, предлагая обсудить вопрос о них на соборе. Среди заподозренных Висковатым была и икона Софии Премудрости Божией, представлявшая Христа в виде Ангела с багряными крылами...

Ссылаясь на 82-е правило Трулльского собора, Висковатый писал, что «велено Господа нашего Иисуса Христа, превечное Слово Божие, описовати по плотскому смотрению»² (19, с. 10). Чем кончилось разбирательство — хорошо известно: соборным определением дьяку Ивану Михайловичу Висковатому запрещалось в течение года входить в церковь и предписывалось каяться на паперти; на три года он отлучался от причастия. Далее в епитимии говорилось: «о всех тех иконах, о которых еси сумнение имел, и о прочих святых иконах, впредь тебе сумнения не имети, ни разсужати, ни поносити, ни испытovati...» (18, с. 40). Тем самым и на будущее пресекались попытки богословской критики иконного писания.

Висковатому пришлось принести покаяние, но и в нем он излагает свои прежние сомнения гораздо подробнее, чем малоубедительные доводы противников: «А что во ангельском образе писали

Господа нашего Иисуса Христа и наверх креста сидяще в доспесе, и Совет Превечной, а подписи над тем нет, и я сумневался же потому, что писано без свидетельства, мнел еси, что неописанное Божество изписуют, помышляя есми то, о делех Божиих разсуждати не велено, а Совет Его кто ведаеть *; и ты, государь, соборне изсвидетельствовал от Божественнаго Писания, что те святые образы писати достойно, и я радостно приемлю и поклоняюся им и славаю» (19, с. 32).

По достоинству выступление Висковатого было оценено только в текущем столетии и то, к сожалению, весьма немногими — Н.П.Кондаковым, о.Г.В.Флоровским, Ник. Андреевым... Последний, быть может, несколько преувеличивая, писал, что Висковатый «остался в конце концов победителем: в 1560 году в отношении личности Сильвестра, навсегда ушедшего с политического горизонта Москвы, в XVII веке, на соборе 1667 года, по вопросу о некоторых изображениях, справедливо отвергавшихся Висковатым; наконец, в XIX и XX столетии он реабилитирован и по существу основных принципов своих иконографических рассуждений» (20, с. 218).

Существенное в позиции Висковатого Н.П.Кондаков усматривал в критике «мистико-дидактического» направления церковной живописи. В том же духе высказывался и о.Г.В.Флоровский: «смысл этого спора об иконах шире и глубже, чем то было принято думать... решительное преобладание «символизма» означало распад иконного письма.

* Срв. Прем. IX, 13: «Кто бо от человек познает Совет Божий».

Икона становится слишком литературной, начинает изображать скорее идеи, чем лики» (21, с.27).

Здесь схвачено самое главное. Новгородская икона Софии Премудрости Божией, пространно описываемая о.П.А.Флоренским (22, с.371-376), является поразительным примером «безликого» лика... Обстоятельства и время появления этого образа не установлены. От новгородской живописи XV века до нас не дошло ни одной «софийной» иконы (23), и вряд ли она появилась раньше второй половины этого столетия... София представлена в виде Ангела с девичьим лицом³, сидящей на престоле в царской короне. Пред ней молитвенно склонились Богоматерь с Младенцем и Иоанн Креститель, над ней — образ Всемиловитого Спаса. Еще выше — ангельские чины перед престолом, на котором крест и книга... Кто же эта София?

Вопрос сей беспокоил не только Ивана Висковатого, но и столетие спустя чудовского монаха Евфимия, который так писал о новгородском образе: «О иконе же Святыя Софии, червлено лице имущей, крилатей, в царстей одежде с жезлом сидящей, ей же предстоит из десницы Пресвятая Богородица с Превечным Младенцем, над главою вторицею образ Христов, в левой же стране предстоит Предтеча Иоанн: кому же предстоит, Творцу, или твари, ведут иконописци. Сие же точию ведомо, яко София имя есть греческое, толкуется же мудрость; мудрость же ипостасная есть Слово и Сила, Сын Божий. И аще писати смеют вымышленным яковым подобием мудрость, писати уже начнут дерзати иным яковым вымыслом и Слово, и иным паки вы-

мыслом Силу, и что будет сего безместнее?» (3, Материалы, с.21).

П.А.Флоренский не мог не знать об этой ясной оценке новгородской иконы Софии Евфимием Чудовским, так как она приведена Г.Д.Филимоновым, материалы которого он использует весьма широко, но в то же время крайне односторонне, — и предпочел умолчать о ней. Согласно П.А.Флоренскому, доказывать, что София есть Вторая Ипостась, значило бы «ломиться в открытую дверь», но здесь якобы надо иметь в виду «лишь особливую и дею Софии», а «именуемое «Софией» у свв. отцев вовсе не всегда (!) совпадает с содержанием этого имени в иконописи» (22, с.371). Три основных типа софийных изображений — в виде Ангела, Церкви и Богородицы — и должны, по Флоренскому, различными сторонами отражать эту недоступную и дею Софии, которая, очевидно, в силу своей отвлеченности однозначно и определенно в иконописи воплощена быть не может... Итак, новгородская София уж во всяком случае — не Христос, или не-вполне-Христос...

Смысл этой иконы проясняют, по Флоренскому, несколько древнерусских толкований, дающих «тонкий синтез отдельных аспектов Софии» (22, с. 385). Правильно, однако, говорить только об одном толковании, известном в нескольких редакциях и переработках, происхождение которого, как мы увидим ниже, весьма сомнительно. А.М.Амманн не без оснований считает это толкование «маловразумительным» (10, с.151), а Г.Д.Филимонов сделал в отношении его текста ряд тонких

наблюдений, о которых также не счел нужным упомянуть П.А.Флоренский. Он пользуется плохими поздними списками, один из которых просто сделан безграмотно (в частности, неверно расставлены знаки «вопроса» и «ответа») и к тому же совершенно произвольно снабжен знаками препинания, явно искажающими смысл (22, с. 386-387).

Самые ранние списки этого толкования находятся в сборниках второй половины XV века Чуд. 320 л.341-343 и Троицк. 122 л.147-150. По первому списку оно было опубликовано А.И.Никольским (4), второй ему, очевидно, известен не был. Кодинологический анализ убеждает в тесной связи этих списков⁵. В обеих рукописях текст толкования находится в окружении тождественных статей, начиная со «Слова на жиды, о иже может Господь зватися и Сыном, и Ангелом и человеком» (Чуд. 320, л.336, Троицк.122, л.140 об.). Весьма вероятно, что переведены они из какого-то латинского сборника, о чем, в частности, заставляет думать заимствование «диктатор»: «диктатор ум сказается» (Чуд.320 л.347, Троицк. 122 л.155 об.).

Теперь необходимо обратить внимание на то, под каким заголовком следует в ранних списках толкование. «Словеса избранна от многих книг въпросов и ответов...» Несколькими листами ниже мы встречаемся с подобным заголовком в следующей редакции: «Святаго Григория Феолога словеса избранная еже суть толковая» (Троицк. 122, л.150, Чуд. 320 л.347). Как отметил еще Хр.Лопарев (15, с.10), это сочинение — апокрифическое, во всяком случае, таковыми являются многие

включенные в него толкования. Сходство заголовков и соседство с апокрифом, конечно, ничего не доказывают, но, во всяком случае, настораживают.

Рассмотрим теперь толкования иконы Софии, сопоставляя списки XV века с рукописью XVII века Увар.180-16° л.84-88, где оно, что очень характерно для апокрифических сочинений, приписано авторитетному имени — Максиму Греку (!), в сопоставлении со списками XV века.

«Святого Максима Грека известное сказание о образе Святыя Софеи Премудрости Божии. Церкви Божия Софея, *Пречистая Дева Богородица*, сиречь девственных душа, неизглаголанного девства чистота, смиренныя мудрости истинна». Можно подумать, что толкование отождествляет Софию с Богородицей. Однако, как заметил еще Г.Д.Филимонов, не зная и списков XV века, «если внимательнее всмотреться в основной текст сказаний, то можно легко убедиться в том, что он изобилует приставками и позднейшими осложнениями... слова *Пречистая Дева Богородица* внесены сюда совершенно случайно, хотя они повторяются здесь же почти во всех последующих списках» (3, с.10). Действительно, ни в Чуд. 320, ни в Троицк. 122 этих слов нет. Может показаться из дальнейшего, что толкование противопоставляет Софию и Христа: «имеет над главою Христа — глава бо Премудрости Слово Сын Божий». Однако текст Чуд. 320 А. Никольский читал так: «Слова (?) бо есть мудрость Сын Слово Божие» (4, с.79). Знак вопроса совершенно излишен. И в Чудовской, и в Троицкой рукописи ясно читается «Слова»; в

последней к тому же добавлено слово «ему» («Слова бо есть ему...» — т.е. о «нем»), исключающее чтение «глава».

Примечательные добавления мы находим и в конце «Сказания о образе Святыя Софии». Так, например, в списке XVII века как будто вполне логично вставлены взятые нами в скобки слова: «Нози иматъ на камени. (Рече бо Христос) на сем камени созижду Церковь мою». Однако в первоначальной редакции слова «на сем камени...» скорее можно было считать исходящими от Софии-Христа, теперь же Христос и София как бы разведены: ее образ приходится связывать скорее с «идеей» Церкви.

Дальнейшие добавления списка XVII века сближают, как и в начале, образ Софии с Богородицей: «И паки на камени мя веры утверди. (Печать девъства не вреди. От Девы бо родися Христос. Прежде бо рожества Дева и по рождестве Дева и по рождестве паки Девая)» (л.88). Не только цитируемые о. Павлом Флоренским, но и оставшиеся ему неизвестными поздние списки толкования убеждают в том, что переписчики очень плохо понимали его смысл. Например, в рукописи 2-й четверти XVII века ГБЛ Чуван. 55 л.168 читаем «Слава бо мудрости Сын Слово Божие».

Итак, что же остается от «тонкого синтеза отдельных аспектов Софии», представленного в «нескольких» древнерусских толкованиях? При первом соприкосновении с методами палеографического и текстологического анализа остается всего лишь о д и н текст, устойчиво связанный своим

происхождением с апокрифическими статьями, весьма вероятно переведенными с латинского. В своей первоначальной редакции он представляет богословски беспомощную попытку сохранить традиционное учение о Софии-Христе в связи с разбором новописанного образа эклектического состава. Позднейшие добавления вносят еще большую путаницу, да и заведомо обречены к этому самой и к о н о й, на которой София представляет только «синтез», соединение разнородных частей, но никак не ц е л о с т н ы й л и к.

Не вносят необходимой определенности и собственные пояснения о.П.Флоренского. София — это и «истинная Тварь», и «память Божия», и, согласно с Вл.С.Соловьевым, «душа природы и вселенной», и «олицетворение отвлеченного (!) свойства Божия», и, наконец, «четвертое лицо» (22, с.349, 383, 390-391). Короче, София — это и д е я...

Среди важнейших руководств Ивана Висковатого в его борьбе с «мистико-дидактическим», или «символическим» направлением иконописи был, как подметил Н.Андреев, «Синодик в Неделю Православия» (20, с.220). Этот важный памятник православной богословской мысли примечателен тем, что в нем соединяются анафематствование иконоборцев с анафематствованием платонизма как учения об отвлеченных идеях (24), (25, с.844-856)⁶.

Эта связь многозначительна. Стремление заслониться от света воплощенного Бога-Слова умозрительными конструкциями, насытить страсти мысли калейдоскопом символов, свести христианство к утонченно-интеллектуальной «игре

в бисер» элевсинских мистерий — вот та общая родовая основа, которая объединяет скрытые и явные формы иконоборчества с неоплатоническим гностицизмом. И отвлеченная идея Софии — самое характерное выражение подобных прелестных состояний духа, осужденных «Синодиком в Неделю Православия».

Висковатый выступал не просто против отдельных иконописных образов, но против целой тенденции в русской духовной жизни, которую он, как тончайший дипломат, связывал и с определенными политическими движениями. «Бросая сомнения в законности новых иконных изображений, — писал Н.Андреев, — в западной окраске их, не хотел ли Висковатый напомнить собору, а через собор и царю, что Новгород был вечным источником религиозного брожения, что не так давно шла из Новгорода ересь жидовствующих, что Новгород соприкасается с беспокойным западом?» (20, с.214).

Действительно, широко известна, скажем, вологовская фреска «Премудрость созда себе дом», которую некоторые историки искусства связывали с творчеством стригольников. Но даже если на возникновение ее еретические движения не оказали никакого влияния, те пояснения, которые дают сторонники «ортодоксальной» интерпретации, удовлетворить нас не могут. «Святая София» в глазах новгородцев, — пишет Т.А.Сидорова, — являлась совсем особым божественным существом, палладиумом и патронессой города, наподобие того, чем была Афина Парфенос для древних Афин» (53, с.218). Если все было именно так, сомнения Ивана

Висковатого приобретают еще большую обоснованность...

Но для Византии и Древней Руси изображения женоподобной Софии — скорее исключение, чем правило. И А.М.Амманн вынужден признать, что если у греков в XIV-XV вв. имелись наставления иконописцам, они явно не содержали указаний к изображению «Софии Премудрости Сына Божия» (10, с.146). Примеры отдельных изображений на Востоке сразу же меркнут при сопоставлении с множеством подобных произведений на Западе. А предпринятая А.М. Амманном попытка противопоставить восточные изображения ангела без признаков пола (бороды) — монашеский идеал небесной жизни — западному «слащавому, полуженскому существу» (10, с.149) выглядит совершенно надуманной. Латинские влияния, не только на Новгород, но прежде всего на Византию (достигшие апогея к Флорентийской унии 1439 года) здесь явно преуменьшаются.

Иван Михайлович Висковатый не был в середине XVI века единственным, кого приводил в недоумение образ Софии. Из сочинения инок Отенского монастыря Зиновия, ставшего позднее знаменитым обличителем ереси Феодосия Косого, мы узнаем, что и до него доходили подобные сомнения, к нему обращались с вопросами: «Слышах прящих, — писал он, — не единого, ни дву, но многих и глаголющих: что есть Софеи Премудрость Божия и в чие имя сия церковь поставлена и в которых похвалу освятися. Иногда же и ко мне приходяще от людей прящихся и с докучанием многим мене пытающе: скажи нам,

что слышал еси о сем; овии убо глаголют, яко освя-
тися сия церковь во имя Пречистыя Богородица;
овии же глаголют, яко несть зде имени сему в Руси
ведомо, ниже мудрости сия мощно толку въдати»
(4, с.92).

Услышав эти сомнения, инок Зиновий, по его
словам, «востонах забвению нашему и неведению
родитель наших» и дал ответ «не от своего разума,
но от божественных источник». Он приводит все
важнейшие места из Ветхого и Нового Завета, где
говорится о Премудрости, использует толкования
Иоанна Златоустого и «нарочитого в богословии»
Иоанна Дамаскина, упоминает и о Дионисии Арео-
пагите. Вывод Зиновия Отенского не допускает
двусмысленного толкования: «вси богословцы умы-
слиша постаси Сына Софеи, рекше Премудрость,
Логос, сиречь Слово, Силу Божию и сим подоб-
ные, к Духу же Утешитель, сиречь Параклит, Дух
Господень, Дух Божии, Дух Господень животно-
творящий, имже всяческая совершишася, не яко сими
имяны естество их показуя, но промыслено сих ми-
лосердие являя» (4, с.96).

Далее Зиновий, развивая свою мысль, бросает
скрытый упрек Геннадию Новгородскому, устано-
вившему престольный праздник Софийского собора
в Новгороде в день Успения Божией Матери:
«Божии же Матери (таковых) имен никакоже
приложиша, но ина словеса к ея чести превосходной
приличныя приложиша: чистая, Пречистая, от всех
родов избранная... и ино множайшая, како сло-
весное естество ея и чистоту похвалити» (4, с.96-
97). Безусловно, то обстоятельство, что в конце

XV века новгородскому владыке приходилось решать вопрос о дне престольного праздника в Софийском соборе, никак не свидетельствует в пользу устойчивости литургической традиции и догматической ясности вопроса⁷.

В конце XV века, как подметил А.М.Амманн, происходят еще два события, которые должны были возбудить софиологические сомнения: женитьба Ивана III на Софии Палеолог (возможно, в частности, что имелись сомнения в отношении дня тезоименитства великой княгини) и перевод на славяно-русский язык (кстати, с латинского) Книги Премудрости Соломона.

За два с половиною столетия — от Долмата и Климента до Геннадия — ясность понимания Софии новгородскими владыками была утрачена, но, как свидетельствует сочинение инокa Зиновия, на Руси еще было кому их поправить...

Как ни удивительно, об этом труде светоча русского богословия XVI века с крайним высокомерием отозвался о.Павел Флоренский: «Уже в XVI веке наши доморожденные богословы теряются при попытке рассудочно определить идею Софии» (22, с.384). Резкий отзыв о.Павла Флоренского можно объяснить только одним обстоятельством. Сочинение инокa Зиновия явно противоречило его утверждению, будто «София, во всяком случае, не есть ипостась в строгом смысле и что она не тождественна с Логосом» (22, с.383).

Но так ли «рассудочен» сохранявшийся многовековой византийской и древнерусской традицией взгляд на Христа-Софию? Разве не предполагал он

глубочайшего диалектического сопряжения смыслов, одновременного видения в образе Христа — Премудрости, Лица, Пути и Истины? А настойчивое разделение Премудрости и Ипостаси и наполнение первой разнообразным «диалектическим» содержанием — не ведет ли тем самым с необходимостью к выхолащиванию идеи Второй?.. Прискорбно видеть священника, ищущего «Премудрости» вне Христа...

Вообще нужно заметить, что в вопросе о почитании Софии на Руси П.А.Флоренский оказался не в ладах с источниками. В 1912 году он опубликовал по единственному списку середины XIX века (!) «Службу Софии Премудрости Божией» с весьма скудными примечаниями (26). Эту публикацию можно было бы считать открытием, если бы шестью годами раньше А.И.Никольский не опубликовал ту же самую службу по семи спискам, с комментариями очень основательными. Здесь, между прочим, было указано, что служба эта была в п е р в ы е составлена известным писателем XVII века (!) Семеном Ивановичем Шаховским и были отмечены бросающиеся в глаза недостатки ее.

«Из анализа службы Святой Софии, — писал А.И.Никольский, — которая, вероятно, написана была в Новгороде, видно, что сочинитель не составил себе ясного и отчетливого понятия о Софии Святой: то он разумеет под Премудростью Божиею воплотившееся Слово, Иисуса Христа (стихира 1-я на Господи воззвах, 1-й тропарь, седален по 3-ей песни [в рукописи] № 852, тропарь на Слава 4-й песни, молитва), то — Божию Матерь (кондак гласа 8,

тропарь 6-й песни «Очи наши», кондак гласа 4, икос, тропарь на Слава 9-й песни), а в тропаре «Велия и неизреченная Премудрости Божия Сила» под Премудростию Божиею разумеется и Иисус Христос, и Божия Матерь» (4, с.78).

Похвалы П.А.Флоренского в адрес этой службы после критического разбора А.И.Никольского воспринимаются как чистая декларация: «общеизвестные стихиры и паремии Успения в службе Софии получают совсем новое освещение и вставлены в нее не механически, а находятся в ней органически» (26, с.22). Памятуя об обстоятельствах соединения службы Софии с Успением при Геннадии Новгородском и нелегкой задаче, стоявшей перед С.И.Шаховским, говорить об «органичности», конечно, не приходится. Служба эта не удовлетворяла духовенство, и в начале XVIII века братьям Лихудам было поручено ее исправить. «Исправленная служба Святой Софии не всем понравилась, и Иоанникий Лихуд написал ответ «О порицании новосочиненных службы Софии Премудрости Божией» (14, с.79; 27, с. 349-350).

Здесь уместно отметить, что ученые греки имели вполне ясное понятие о Софии, полностью согласное с многовековой византийской традицией. Это очевидно уже из изложения М.Сменцовского (27, с.364-366). А обратившись к рукописи Рум. 244 мы увидим весьма пространное рассуждение на случай, если «Чего ради Бог Слово Мудрость глаголется, спросил бы кто». Тут приведены и апостольские свидетельства (Кор. 1, 24), слова Василия Великого и Григория Богослова, и т.д. Между про-

чим, «сице Ареопagit Дионисий во главе 3 о Божиих имянех свидетельствова и Иоанн Дамасков светило во главе 13 его Богословии утверди» (л.6 об.-7).

Таким образом, предпринятая П.А.Флоренским попытка связать новейшую софиологию с древнерусской традицией имеет основания весьма ненадежные и должна быть признана надуманной. Что же касается других русских софиологов конца XIX-начала XX вв., то у них столь же настоячивых попыток мы не находим.

Однако совсем недавно С.С.Аверинцев воспроизвел едва ли не во всех подробностях точку зрения П.А.Флоренского на софиологию, настаивая на ее глубинной связи с древнерусской традицией. При этом в качестве основной предпосылки он безоговорочно принимает арианское истолкование знаменитого стиха Притч. VIII, 22. «Как-никак, — пишет С.С.Аверинцев, — Премудрость Ветхого Завета говорит, что Бог «сотворил» ее «началом путей своих» — и если Ориген в доникейскую эпоху и в рамках своей неортодоксальной христологии мог относить эти слова ко Второму Лицу Троицы, то после арианских споров говорить о сотворенности Логоса было немыслимо. Коль скоро в Премудрости присутствует хотя бы тень тварной природы, значит, она может быть приравниваема к Сыну в определенной системе отношений, но не отождествляема с ним в собственном смысле слова. Христос «есть» Премудрость, но Премудрость еще не «есть» Логос» (28, с.38).

Вот таким несложным логическим ходом С.С.Аверинцев определил считать несуществующую

щей православную традицию, почти два тысячелетия отождествляющую Премудрость с Логосом... Трудно поверить, чтобы С.С.Аверинцев, прошедший, по-видимому, все степени филологических посвящений, заблуждался по незнанию текстов. Видимо, тварная София требует жертв...

Заметим прежде всего, что для описания оригеновского субординационизма понятие «тварности» является слишком грубым и неадекватным инструментом. Считая стих Притч. VIII, 22 свидетельством о Христе, Ориген настаивает: «должно верить, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком можно только говорить или мыслить... когда говорить, что Премудрость есть начало путей Божиих и что она сотворена, — это, по нашему пониманию, значит, что она предначертывает и содержит в Себе начало всей твари» (29, с.24-25). Более того, как отметил именно в «софиологическом» контексте А.М.Амманн (10, с.121), в сохранившемся фрагменте Послания к евреям Ориген пишет о том, что Премудрость рождается из собственной Божественной сущности, е д и н о - с у щ н а (ὁμοουσιος) с ней (30, кол.1308).

Нельзя также упускать из виду, что Ориген как составитель так называемой Гексаплы был осведомлен о филологических тонкостях перевода Притч. VIII, 22, на которые совершенно закрывает глаза С.С.Аверинцев⁸. Вот что пишет известный гебраист К.Той: «Весь отрывок Притч. 8, 22 - 31 (особенно стих 22) издавна использовался в полемике, касающейся Второго Лица Троицы, особенно в связи с идеей о предвечном рождении; дискуссия

отчасти вращалась вокруг вопроса, следует ли глагол в стихе 22 переводить как «создал» или «имел». Отрывок использовался савеллианами и цитируется как доказательство несозданности личности Сына Иринеем, Тертуллианом и особенном Афанасием (против арианской точки зрения), а позднее Августином и Василием Кесарийским (32, с.181). Не зная обстоятельств полемики вокруг Притч. VIII, 22 С.С.Аверинцев не мог, что видно из цитируемой им литературы (7), (33) и др. Не мог он не знать и того, что вопрос о ветхозаветной Премудрости остается «по-прежнему спорным» (34, с.215) — но предпочел умолчать об этом.

При действительно чутком отношении к древнерусской традиции нельзя было пройти мимо толкования Притч. VIII, 22 Зиновием Отенским в его «Слове похвальном об Ипатии, епископе Гангрском». Христос, — пишет Зиновий, — «глаголет о себе воплотився в человечество, яко Господь созда мя в начаток путей своих, в дела свои. Сия, еже въчеловечитися и распятись, и пострадати, и умерети за всяческая, и съоживити всяческая воскресением своим, и призвати вся языки в познание Бога-Отца, и оправдати вся, яко же самое сие писание показывает. Не тварь бо создати Премудрость созда Господь, но в начаток путей своих, в дела своя созда Господь Премудрость, рекше искупити ны своею кровию Богови Отцу, а не еже Арий злословит...» (35, с.176).

Еще одно древнерусское толкование Притч. VIII, 22 мы находим в том же рукописном сборнике Чудов. 320, где читается и обсуждавшееся

выше объяснение иконы Софии-Премудрости. Оно достаточно краткое, приводим его полностью:

В[опрос]: Господь созда мя в начаток путии своих и в дела своя. Т[олк]: [Че]ловечество Сына Божия глаголется Премудростию Соломонею. Господа же глаголеть первоначалнаго Отца и Бога събою. Господь бо рече, създа мя в человек в послѣдняя лета, сиречь [п]оставил еси начало новаго пути, новыя благодати и законопологателя. Христос бо тѣи сам есть начало спасения и начало милостины. Начало знаменiem сущим в новеи благодати, начало учением и чюдесом и законуположением, смиренію и кротости и миру, тѣи и сам Господь Бог и человек, начало въздержанию и всему доброму деянію. Еже доброе деение въводитъ в рай, путь ся наричетъ от божественаго писанія. Начало же всякого пути Христос есть по человечеству. Якоже инде глава ся нарицаеть церковная, яко же тѣи есть и перводеяніем всяк путь вводящій в рай. Да се есть Господь създа мя в начало пути своего» (л. 365 об. -366).

Так что, если пристальнее всмотреться, безличной тварной Софии-Премудрости и арианским толкованиям Притч. VIII, 22 не так уж просторно дышалось на древнерусской земле.

Достаточно беспристрастный католический богослов А.М.Амманн имел все основания заключить свое исследование о почитании Софии Премудрости Божией в Древней Руси следующими словами: «Философско-теологические толкования нового времени не связаны с этой (традицией) никоим образом. Никому из этих прямодушных

(biederer) людей не являлась Премудрость в духовных видениях в образе девы, которой они клялись бы в чистой любви, как это передает Владимир Соловьев в своих известных стихотворениях. Никто из них не усматривал... в тварной Премудрости земное всеединство целого творения, возведение коего сделало этих поэтов-философов современными пророками философско-теологического синтеза (Gesamtschau). Никому из них не приходила мысль вместе с С.Булгаковым усматривать в Премудрости некое переливчатое свойство Всесвятой Троицы, природа которого им самим в разное время объяснялась по-разному» (10, с.155-156).

Эта сдержанно-ироническая оценка новейшей софиологии не получила, однако, безоговорочной поддержки у других католических писателей. Многие из них с большим сочувствием отзываются об исканиях Вл.С.Соловьева и С.Н.Булгакова. Но особенно многозначительной нам представляется оценка трудов о.П.А.Флоренского, сделанная католическим богословом С.Тышкевичем в рецензии на книгу о.Г.В.Флоровского «Пути русского богословия»: «У Флоренского, бесспорно, много догматических ошибок, как с православной, так и с католической точки зрения; но сами эти ошибки, не выдадут ли они глубокой ностальгии о небесном отечестве? И софиология Флоренского, несмотря на ее метафизические и теологические нелепости, не является ли, по-существу, иным способом (fason) (!) почитания бесконечной мудрости Бога, как она отражается в творении и искуплении, приемом (manière) культивирования того интеллектуализма греческих отцов,

который Византия грубо скомпрометировала после своего отпадения от единства и который св. Иоанн Дамаскин завещал схоластике?» (36, с.289).

Сочувствие многих католических богословов новейшим софиологическим построениям имеет вполне реальное объяснение. Дело в том, что в западной Церкви персонификация Премудрости, нетождественной с Христом-Логосом, известна очень давно. Уже у «отца схоластики» Боэция в «Философском утешении» (1, 1) мы встречаемся с необыкновенной женской фигурой с горящими глазами, неопределенного возраста, увеличивающейся на глазах до небесной высоты:... *mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus... inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis... cum caput altius extullisset, ipsum etiam caelum penetrabat...* Это философия, наставляющая впавшего в отчаяние мыслителя.

Любопытно, что по мнению французской исследовательницы М.-Т. де Альверни, уже знакомая нам новгородская икона Софии XVI века «несет характерные черты видения Боэция — корону, скипетр, книгу» (37, с.257, прим.1).

Скорее всего, загадочная дама у Боэция — всего лишь литературный прием, но схоластической традиции он не случайно пришелся по вкусу и уже в IX веке Алкуин посвящает Премудрости (не Христу-Логосу) храм на своей родине в Йорке (37, с. 256) и составляет (задолго до С.И.Шаховского!) службу ей (38, кол. 450-451; 39)⁹.

В конце X века (намного раньше Вл.С.Соловьева!) пылкие почитатели Софии-Премудрости

составляют в ее честь стихотворения (Бовон), что вскоре становится традицией (37, с.258 и след.). Что же касается иконографии этого образа в западноевропейском средневековом искусстве, то она чрезвычайно обширна и резко отличается от византийской традиции. Возможные греческие влияния начиная с VIII в. (37, с.257) несомненно подвергались переосмыслению: Христос-София приобретал женские черты, развивался аллегоризм изображения, утрачивалась связь со Второй Ипостасью. Еще Г.Д.Филимонов справедливо отмечал, что сближение Софии с образом Богоматери характерно именно для Запада, тогда как на Востоке, в частности, в Новгороде, долгое время сохраняется представление о Софии-Христе.

В спекулятивном отношении этой трансформации образа Софии на Западе соответствовало развитие учения о «душе мира», которое особенно характерно для шартрской школы (40).

Таким образом, именно на средневековом Западе, а не в Древней Руси следует искать корни софиологического дерева, побегами коего явились учения Вл.С.Соловьева, о.П.А.Флоренского и др.

Примечательно и еще одно обстоятельство. Как известно, легенда о свв.мученицах Вере, Надежде, Любви и матери их Софии возникла первоначально в Риме и уже оттуда была перенесена в Византию. Однако сами католические ученые, обращая внимание на удивительное сочетание имен в этом семействе, задаются вопросом, насколько подтверждается исторически подлинность его существования — и приходят к малоутешительному выводу.

«Все согласятся, — пишет один из крупнейших болландистов И. Делейе, — что необходимы твердые доказательства, чтобы заставить поверить в правдоподобность хотя бы одного случая такого рода, но эти доказательства отсутствуют». И. Делейе пытается объяснить возникновение легенды ошибкой паломников, которые могли «не различить эпитафии от простой votивной надписи» (41, с.286-287).

Конечно, ставить под сомнение многовековую традицию литургического почитания свв. мучениц — занятие не слишком благодарное, но предположение авторитетного исследователя христианской агиографии выглядит столь маловероятным, что выдвинуть еще одну гипотезу нам представляется допустимым. Тем более, что в самом житии многое наводит на сомнения... В частности, в средневековой латинской версии (в «Золотой легенде» Ворагина) оно начинается с утверждения, будто храм Святой Софии в Константинополе посвящен матери-мученице, которая именно из этого города отправилась в Рим со своими дочерьми...

Не приведет ли к разгадке само и м я София? Что оно могло говорить представителям различных религиозно-философских направлений и сообществ, существовавших в Римской империи во II веке, к которому традиция относит жизнь свв. мучениц? Слово София в греческой философии приобрело достаточно ясно очерченный смысловой лик, выражая понятие о мудрости, познающей целостный космос в многообразии его частных проявлений и сообразующей с его порядком человеческую деятельность (42, с.140). Эта мудрость достаточно

близко стоит и к стоицизму, и к неоплатонизму, но она была вполне деперсонализированной, безлично-безипостасной, и прямого влияния оказать на христианские святы не могла.

Однако «еллини премудрости ищут» не только в собственной культурной традиции. В это время происходит деятельное освоение греко-римской цивилизацией древнейших культов Вавилона и Египта, в частности, культа богини Изиды, которую, кстати, именуют матерью всего сущего и которой поклоняются как хранительнице тайн бытия. Именно она принимает в ряде гностических сект имя Софии (Ириней Лион. 1,5,3; Тертуллиан, Против валент. 21) (43, с.44-45); (44). О том, насколько значительным могло быть воздействие этих представлений на христианство, свидетельствует, между прочим, мнение императора Адриана, повинного, согласно легенде, в мученической смерти отроковиц Веры, Надежды и Любви и матери их Софии: «те, которые называют себя епископами Христа, поклоняются Серапису» (45, с.310).

София-Ахамот валентиниан, связавшая греческое и ветхозаветное (Нокmah) имена с таинственным ликом богини древних мистерий, оказалась весьма устойчивым представлением, прочно вошедшим в каббалистически-окультистскую традицию.

Известно, что Вл.С.Соловьев прямо указывал своих предшественников по софиологическим построениям среди авторов окультистско-теософического направления. «Нашел, — признается он в одном из писем, — трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Cottfried Arnold и John Pordage. Все

трое имели личный опыт, почти такой же как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое» (46, с.200).

Как справедливо отметил проф. А.Ф. Лосев, «глубоко ошибаются те исследователи Вл.Соловьева, которые игнорируют эту его каббалистически-гностическую и теософско-оккультную настроенность» (47, с.72). С.М.Соловьев поддерживает предположение о.П.Флоренского, что учением о Софии Вл.С.Соловьев увлекся в пору своего кратковременного пребывания в стенах Московской Духовной Академии, в результате общения с последователями Ф.А.Голубинского¹⁰, чтения Бёме и Сведенборга (48, с.90). Развитие этого интереса у него наблюдалось в пору интенсивных занятий Каббалой в Британском музее (48, с.118 и след.) и путешествия в Египет. В 1876 году Вл. Соловьев пишет по-французски диалог «София», пространно цитируемый С.М. Соловьевым (48, с. 130-137). Достаточно бросить беглый взгляд на имеющийся в нем чертеж, где, в частности, разделены ЛОГОС, ХРИСТОС (АДАМ КАДМОН) и ИИСУС, а «СОФИЯ» является одним из посредующих звеньев между СВ.ДУХОМ и ИИСУСОМ, чтобы понять, в какой традиции развивается мысль Вл.Соловьева...

Естественно задаться вопросом, не существовало ли в истории такой религиозно-философской

организации, которая на протяжении веков культивировала бы подобные представления и послужила в конечном счете питательной средой для софиологических построений Вл. Соловьева, П.А. Флоренского и др.? Вопрос этот в значительной мере риторический.

И Сведенборг, и Бёме, и Готтфрид Арнольд принадлежат к основному кругу чтения русского (да и не только русского) м а с о н с т в а. И именно в тайной масонской типографии в Москве около 1787 года был напечатан в трех частях перевод «Божественной и истинной метафизики» упомянутого Вл. Соловьевым Джона Пордеджа. Душой издания и переводчиком был известный масон Иван Петрович Тургенев, директор Московского университета. Тираж был небольшой — всего 300 экземпляров. Часть из них была роздана масонам, остальные конфискованы и уничтожены (48, с. 451). В начале XX века книга представляла собой величайшую библиографическую редкость...

Как же мыслит Джон Пордедж о Софии? Первоначально в рассуждениях о Святой Троице Вторая Ипостась как будто отождествляется с Премудростью: «Слово есть источник внутреннейшее Познание и Премудрость Божия» (1, гл. 5, § 100), хотя «может называться и С е р д ц е м Божиим» (§101). Далее, кстати, мы узнаем, что Святой Дух «есть сила, исходящая от Истины и Премудрости Божией» (§ 103). Это, так сказать, рефлекс католичества. А после рассуждений о том, что «Блаженство Божие» должно состоять не только в «спекуляции», но прежде всего в «наслаждении»

(§§ 114-116), перед нами возникает некая «вы-
образованная Премудрость», которая «подобна
Святой Три-Единице, но несколько ниже и близ
Ее» (§ 117). Ее надо уметь отличать как от «нерож-
жденной источной Премудрости» (§67), так и от
«рожденной, Архетипической или первообразной
образцовой Премудрости», которая является «ис-
точным главным Образцем или Оригиналом всех
вещей» (§ 94).

На этом иерархия манифестаций Премуд-
рости не останавливается. В § 124 вводится еще
одна «чертежная Премудрость», которая «гораздо
еще ниже под Святою Три-Единицею, нежели пре-
дыдущая выобразованная», однако «иногда и
Выобразованная и Чертежная Премудрость
разумеется под именем Слово Божие» (§ 126).
Постепенно выясняется, что София Вл. Соловьева
скорее всего и есть эта Чертежная Премудрость, так
как «в рассуждении страдательности Ея... можно
пристойно сказать, что Она есть Женской натуры»
(§131) и ее «справедливо» называют «чистою веч-
ною Девою, и однако купно и Матерью всех вещей»
(§ 132). Именно эту Чертежную Премудрость, по
утверждению Поредджа и буквально следующего
ему П.А.Флоренского, «Господь (Святая Три-
Единица) имел... в начале Путей своих» (§ 126).

Несомненно, что П.А.Флоренский внима-
тельно изучил «Божественную и истинную метафизи-
ку», хотя и отсылает читателей не к тем параграфам,
которые цитировали мы (22, с.776). Но кроме того,
он, по собственному признанию был владельцем
рукописного перевода другого сочинения этого ав-

тора — «София Вечная Дева Вечной Премудрости, открывшаяся Иоанну Пордечу» (22, с.776).

Конечно, придавать большое значение этому обстоятельству не приходится, так как на рубеже столетий «старое» русское масонство уже распродало свои рукописи и вышедшие из употребления реликвии, а «новое», захваченное политическими вождениями, занималось умозрениями «теоретического градуса» лишь для отвода глаз. И Вл. Соловьев консультировал А.Ф.Писемского во время написания им романа «Масоны» конечно же не в качестве практикующего адепта, а как ученый-археолог.

Но влияние масонской литературы, как на Вл.С.Соловьева, так и на о.П.А.Флоренского, было несомненно очень глубоким. В какой-то мере его можно объяснить стремлением обоих вырваться из узких и отчасти действительно схоластических рамок «официального богословия» XIX века, пойти «широким путем», «вся испытующе»... Но дело было не только в этом. Вл. Соловьева подталкивала к эзотерическим умозрениям необузданная поэтическая натура и тяга к мистицизму; о. П.А.Флоренского с университетской скамьи вела сюда «строгая наука», прежде всего аритмология Н.В.Бугаева, которая, будучи математической теорией, при мировоззренческих обобщениях неизбежно тяготеет к каббалистике¹¹. Стремление расширить православие в сторону гностицизма было, по-видимому, основным пафосом творчества этого мыслителя¹², а его софология — главным богословским орудием в решении этой задачи.

В заключение нам хотелось бы подчеркнуть, что софиологию совсем не обязательно понимать как нечто **н а в я з ы в а е м о е** православию **м а - с о н с к о й** идеологией, хотя именно софиология может служить прекрасным материалом для уяснения религиозно-философской сущности этой идеологии.

Софиология, отделяемая от христианства, есть духовный недуг, признак происходящего и без видимых **в н е ш н и х** воздействий **п о м р а ч е - н и я** богословского сознания. Судьба «софийных» изображений и их толкований свидетельствует об этом как нельзя наглядно. Но, разумеется, именно в помраченном состоянии богословское сознание оказывается особо расположенным и чувствительным к посторонним влияниям.

Стоит лишь, увлекшись мерцающим светом «эзотерических» знаний, на время забыть о тайне Боговоплощения — и Знание-Гнозис вместо инструмента духовного подвига («вся же искушающе, добрая держите» (Сол.5, 21)) станет самоцелью, предметом культа. И тогда возникает неодолимая тяга к сотворению посредников между Богом и тварью, умножаются *praeter necessitatem* Софии, разделяются Логос, Христос и Иисус и т.д.

Если **о б о ж е н и е** возможно, то Христа необходимо изображать «по плотскому смотрению», принявшим «знак раба», и Образ Его становится тогда не только предметом поклонения, но и **О б р а з ц о м** умного делания. — «Аз есмь Путь и Истина...» (Ин.14,6).

Если **о б о ж е н и е** невозможно, если Боговоплощение по сути отрицается, тогда появляется

потребность в построении аллегорических мозаик, тогда образ — лишь способ возбуждения умственного сладострастия, вожделения к безипостасным идеям.

Если о б о ж е н и е возможно, если о б - р а з д е й с т в и я сущностно соединяет с Первообразом, то возможно и приобщение к самой Божественной Премудрости — и тогда тварная София-Премудрость оказывается концептуальным излишеством.

«Утаил еси сия от премудрых и разумных, и открыл еси та младенцем» (Лк.Х,21).

Примечания

¹ Отдельные приверженцы «филологического гиперкритицизма» настаивают на «квази-отождествлении» Христа и Премудрости в Священном Писании и патристической экзегетике, выдвигая на первый план «более широкое понятие о Премудрости как одухотворяющем знании» (7, с.101). При этом они вынуждены, однако, подчеркнуть, что латинский интеллектуализм отражает явно одностороннее понимание Премудрости (7, с.106), которой скорее соответствует византийский идеал «умного делания». Премудрость есть «путь спасения». Но если для филологии существенно различие «пути» и «ипостаси», «образца» и «образа», то для богословского сознания важно их сущностное единство. — «Аз есмь Путь и Истина», — свидетельствует о Себе Премудрость Нового Завета (Ин. 14, 6).

² Сомнения Висковатого неизбежно распространялись на все изображения Христа в образе Ангела, т.е., очевидно, затрагивали и «Троицу» преп. Андрея Рублева. И здесь мы должны со всей определенностью сказать, что не видим никаких оснований включаться в многолет-

ний спор о том, какой Ангел на этой иконе представляет Христа, а какой — Бога-Отца. Перекрестье в нимбе среднего Ангела может быть и не утрачено — его могло и не быть, во всяком случае, с богословской точки зрения не должно было быть. «Троица» Рублева — ветхозаветная. Трем Ангелам Рублева Пресвятая Троица соприсутствует незримо: «Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их» (Мф. 18, 20).

Вообще нужно признать, что вопрос о выразительности в применении к иконописи, о границах искусств с точки зрения православной эстетики разработан еще недостаточно. [См. также: «Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.» Под общ. ред. Н.К.Гаврюшина. М.: Прогресс. 1993.]

³Быть может, ему сродни Ангел Каббалы, который время от времени принимает то мужеский, то женский облик (Sohar I, 232a)?

⁴Для ясности — пример из начальных строк: «Церковь божия софия пречистая дева богородица. т сиречь девственная душа неизглаголанного девства. Чистота смиренных мудрости истина» (22, с.386).

⁵Списки содержат одинаковые маргиналии (Чуд. 320, лл.343, 344 — Троицк. 122, лл.149 об., 151) и ошибки: слово «обрастительский» (Чуд.320 л.341-341 об., Троицк.122 л.147 об.). А.И.Никольский сопроводил знаком вопроса (4, с.79). Очевидно, надо читать «образ святительский». Ошибка связана с утратой выносных и титла в общем протографе.

Список Троицк. 122 на основании водяного знака бумаги (голова быка — Пиккар XI, 232, 235) надо отнести ко второй половине 1470-х годов. Чуд. 320 (во второй части) не позднее этой даты.

⁶Поместный собор 1076 года на Иоанна Итала постановил, в частности: «...8. При помощи иных мифических образов переделывающим от себя нашу образность

(πλασιν), и принимающим платонические идеи как истинные, и говорящим, что самосущная материя оформляется от идей... — анафема» Цит. по: (25, с. 848). А.Ф. Лосев весьма удачно поясняет, что «боги платонизма суть не личности, но мистически мифологизированные числа и идеи, т.е., строго говоря, они безымянны» (25, с. 853-854) — и приводит неопровержимые выводы для молитвенных состояний.

⁷ Впрочем, в «Сказании, которые ради вины причтен бысть праздник Успение Святыя Богородица к двенадцать владычных праздников», принадлежность которого Зиновию Отенскому представляется нам очевидной, утверждается, что в Новгороде, по примеру Софии Цареградской, чин особого празднования праздников «плотского Христова смотрения» держался до архиепископа Геннадия» (4, с. 98). Вполне вероятно, что ориентированный в целом ряде вопросов на католицизм (борьба с еретиками, перевод Библии с Латинской Вульгаты), новгородский владыка и вопрос о Софии решил в западном духе, связав ее с образом Богоматери.

⁸ В Синодальном издании славянской Библии к слову «созда» сделано примечание, указывающее, что в еврейском тексте стоит глагол, точнее передаваемый славянским «стяжа». В латинской Вульгате мы находим на этом месте «possedit», тогда как например, Быт. 1, 1 переводится с помощью «creavit». Г.П. Павский, следовавший еврейскому оригиналу, дает такое чтение: «Иегова имел меня при начале своего пути».

Еще в прошлом веке А.Баумгартнер, отмечая значение стиха Притч. VIII, 22 в христологических спорах православных с арианами, подробно исследовал различия в переводе мазоретского 'שֵׁן по греческим рукописям и другим древним переводам. Александрийский и Ватиканский кодексы избирают ἔκτισε, тогда как Акила, Симмах, Феодотион и др. использовали ἐκτίσθη. И если

первое прочтение указывает на идею творения, то второе выражает мысль о приобретении, обладании (31, с.88).

Отсюда ясно, между прочим, что стих Прем.VIII, 22 никак не мог однозначно пониматься Оригеном в смысле «созданности» Сына, поскольку он читал его во второй редакции, о которой даже не счел нужным упомянуть С.С.Аверинцев.

К. Той переводит Притч.VIII, 22 следующим образом: *Jahwe formed me as the beginning of his creation*, указывая далее, что «перевод *possessed* возможен, но не согласуется с контекстом» (32, с.172-173). Однако что считать контекстом — только ли соседние стихи, или — Ветхий и Новый Завет, Священное Писание как целое? Это уже не только филологический, но скорее богословский вопрос, на который православие ответило еще тогда, когда осудило Ария...

⁹ Из текста этой службы не вполне ясно, что за Премудрость имеется в виду. Она именуется «совечной» Богу, его «сотрудницей» (*tua cooperante sapientia*), чрез которую освящается Святое Предложение; нетождественная какой-либо Ипостаси, она мыслится инструментом Богопознания: с принятием Св.Даров испрашивается «сердцам нашим луч Твоей Премудрости, дабы Тебя истинно познали и верно почитали» (38, кол. 450-451).

¹⁰ Как пишет В.М.Федорова в «Обзоре архива Ф.А. и Д.Ф.Голубинских», «подозрение о причастности Ф.А.Голубинского к масонству существовало. Официально ему удавалось в этом обвинении оправдываться, но исследователи русского масонства установили в позднейшее время его принадлежность к этому кругу, и материалы его архива подтверждают это мнение. Так, среди его рабочих рукописей имеются автографы его переводов масонских произведений «Речь при принятии одного брата в Мстрт, говоренная С.», «Магические просвещения». Кроме того,

имеется несколько рукописных списков масонских книг. В сохранившихся письмах нет отголосков масонства, и Д.Ф.Голубинский, конечно, не дал бы им возможности уцелеть, если бы они были» (Опись архива Голубинских. Отдел рукописей ГБЛ. 1949, с.7, машинопись). Нужно заметить также, что часть дневниковых записей Ф.А.Голубинского зашифрована, «ключ к шифру остался неустановленным и записи не вскрыты» (там же, с.8).

¹¹ Увлечение сына Н.В.Бугаева Андрея Белого антропософией можно в известном смысле считать наследственным....

¹² Очень характерна в этом отношении его недавно опубликованная работа «Макрокосм и микрокосм», где П.А.Флоренский между прочим укоряет св.Иринея Лионского за насмешливое отношение к учению гностика Валентина о происхождении мира от Софии-Ахамот (50, с.236). Св. Иринея Лионский выставляется при этом наивным чудаком, не понимающим, что «это учение есть аналог учения апостола Павла о Христе, как втором Адаме» (там же), а в пример «параллелей» из церковной письменности приводится рассуждение Тертуллиана об аналогиях между микро- и макрокосмосом. Но св. Иринея Лионский не за аналогии критикует гностика Валентина, а за попытку рационалистической интерпретации непостижимого акта сотворения мира, за изобретение посредников этому процессу, наделение их ипостасными свойствами и за организацию их культа.

Вообще, стремление представить сотворение мира не как непосредственное свободное деяние Бога, а как опосредованный и н с т р у м е н т а л ь н ы й акт, в котором в качестве о р у д и я и исполнителя Божественного замысла выступает София, Чертежная Премудрость и т.д., необходимо поставить в соответствие с пафосом инструментального познания и покорения природы в новейшей европейской культуре, где и н с т р у м е н т а л ь н о е

отношение является (в отличие от ряда восточных традиций) единственным способом действия и понимания. Гипостазирование платоновских идей, Софии и инструментальных естественнонаучных понятий — одного корня.

По собственным признаниям П.А.Флоренского, в отвлеченном математическом инструментарии (а вся математика и есть громадный интеллектуальный инструмент, предопределенный к бесконечному познанию — самого себя) он всегда видел основной путь миропознания. В 1914 году он предсказывал, что «понятиям и н в а р и а н т а . . . , д и с к р и м и н а н т а и т.п. суждено в будущем дать могучий толчок общему жизнепониманию» (51, с.69). В 1921 году он свидетельствовал свое выросшее в годы юности «коренное» убеждение, что «все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике», и признавался в том, что занятия математикой и физикой привели его «к признанию формальной возможности теоретических основ общечеловеческого религиозного мирозерцания (идея прерывности, теория функций, числа)» (52, с.267).

То-то бы удивился св.Ириней Лионский, если бы услышал, что христианству предстоит влиться в математическую религию..

Литература

1. *Питирим*, епископ Волоколамский (ныне архиепископ). Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века. — Богословские труды, сб. 5. М., 1970.

2. *Игумнов Павел* (ныне архимандрит *Платон*). Богословские воззрения протоиерея Сергия Булгакова. Загорск, МДА, 1979, машинопись.

3. *Филимонов Г.Д.* Очерк русской христианской иконографии. София Премудрость Божия. — Вестник Общества любителей древнерусского искусства, 1874, ч. 1-3.

4. Никольский А. (И.). София Премудрость Божия (Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии). — Вестник археологии и истории. Вып. XVII. СПб., 1906, с. 69-100.

5. Серафим (Соболев), архиепископ. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

6. Schultze B. Zur Sophiafrage. — *Orientalia christiana periodica*. Vol. III, Nr. 3-4, Roma, 1937, S. 655-661.

7. Jaeger H. The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research. — *Studia Patristica*. V. IV, B., 1961.

8. Флоровский Г.В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси. — Труды 5-го съезда русских академических организаций за границей. Ч. 1. София, 1932.

9. Florovsky G. Christ, the Wisdom of God, in Byzantine Theology. — *Sixième Congrès International des Etudes Byzantines*. Alger, 1939. *Résumés des rapports et communication*. P., 1948, pp. 255-260.

10. Ammann A.M. Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland. — *Orientalia christiana periodica*, Vol. IV, 1938, Nr. 1-2, p. 120-156.

11. Вилинский С.Г. Византийско-славянские сказания о создании храма Св. Софии Цареградской. — *Летопись Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете*. Одесса, 1900.

12. Арсений (Иващенко), епископ. Филофея, патриарха Константинопольского XIV века, три речи к епископу Игнатию, с объяснением изречения Притчей: Премудрость созда себе дом и проч. Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1898.

13. Брюсова В.Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. — В кн.: *Изборник Святослава 1073 г.* М.: Наука, 1977, с. 292-306.

14. Изборник Святослава 1073 г. Факсимильное

издание. М.: Книга, 1983.

15. *Лопарев Хр.* Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме. — Памятники древней письменности. Т. 90. СПб., 1892.

16. *Янин В.Л.* Актовые печати Древней Руси. Т. 2. М.: Наука, 1970.

17. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 6. Казань, 1871.

18. *Meyendorff J.* L'iconographie de la Sagesse divine dans la tradition Byzantine. — Cahiers archeologiques. X. Paris, 1959, p. 259-279.

19. *Бодянский О.М.* Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого, в лето 7062. — Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 1858, кн. 2.

20. *Андреев Ник.* О «деле дьяка Висковатого». — Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом им. Н.П. Кондакова. Т. 5. Прага, 1932, с. 191-241.

21. *Флоровский Г.В.*, протоиерей. Пути русского богословия. Париж, 1937.

22. *Флоренский П.А.*, священник. Столп и утверждение Истины. М., 1914.

23. *Смирнова Э.С., Лаурина В.К., Гордиенко Э.А.* Живопись Великого Новгорода. XV век. М.: Наука, 1982.

24. *Успенский Ф.И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891.

25. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.

26. *Флоренский П.А.*, священник. Служба Софии Премудрости Божией. — Богословский вестник, 1912, т. 1, № 2, с. 1-23.

27. *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.

28. *Аверинцев С.С.* К изучению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — Древнерусское искусство. М., 1972, с. 25-49.

29. *Ориген.* Творения. Вып.1. О началах. Казань, 1899.

30. *J. -P. Migne.* Patrologia Graeca. T. 14. Paris, 1862.

31. *Baumgartner A. J.* Etude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbs d'après les principales traductions anciennes. Leipzig, 1890.

32. *Toy С.Н.* A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs. Edinburgh, 1959.

33. *Stecher R.* Die personliche Weisheit in den Proverben. Kap. 8. — Zeitschrift fur katolische Theologie, 75 (1953), S. 410-451.

34. *Rowly H.H.* The Old Testament and Modern Study. Oxford, 1961.

35. *Корецкий В.И.* Вновь найденное противоеретическое произведение Зиновия Отенского. — Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXI. М., Л.: Наука, 1965, с.166-182.

36. *Tyszkiewicz S. (Rec.) R. P. Georges Florovsky.* Пути русского богословия. Paris, 1937. — Orientalia christiana periodica. Vol. IV, Nr 1-2. Roma, 1938, p. 288-291.

37. *D'Alverny M.-Th.* La Sagesse et ses sept filles. — Melanges dedies a la memoire de Felix-Grat. I, Paris, 1946, p.245-278.

38. *J.-P. Migne.* Patrologia Latina, t.101. Paris, 1851.

39. *Warren F.E., ed.* The Leofric Missal. Oxford, 1883.

40. *Gregory T.* Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres. Firenze (1955).

41. *Delehaye H.* Les origines du culte des martyres. 2-èm ed. Bruxelles, 1933.

42. *Gladigow B.* Sophia und Kosmos. Hildesheim, 1965.

43. *Reitzenstein R.* Poimandres. Leipzig, 1904.

44. *Techert M.* La notion de la Sagesse dans les trois

premier siecles de notre ere. — Archiv fur Geschichte der Philosophie und Soziologie. N. F., Bd. 32 (33). 1930, S. 1-27.

45. *Гарнак А.* Религиозно-нравственные основы христианства. Харьков, 1907.

46. *Соловьев Вл.С.* Письма. Т. 2. СПб., 1909.

47. *Лосев А.Ф.* Вл.Соловьев. М.: Мысль, 1983.

48. *Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977

49. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в. 1725-1800. Т. II. М., 1964.

50. *Флоренский П.*, священник. Макрокосм и микрокосм. — Богословские труды, сб. 24. М., 1983, с.230-241.

51. *Флоренский П.*, священник. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915 (1914).

52. *Андроник (Трубачев)*, иеродиакон (ныне иеромонах). К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882-1943). — Богословские труды, сб. 23. М., 1982, с. 264-279.

53. *Сидорова Т.А.* Волотовская фреска «Премудрость созда себе дом». — ТОДРА. т. XXVI. Л.: Наука, 1971.