

*К. В. Преображенская**

С. БУЛГАКОВ И ВЛ. ЛОССКИЙ. СПОР О СОФИИ КАК СТОЛКНОВЕНИЕ ДВУХ ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ МИСТИЧЕСКИХ ИНТУИЦИЙ

В статье анализируются философские и богословские истоки «Спора о Софии», философские и богословские позиции о. Сергия Булгакова и Владимира Лосского в контексте истории русской философии и христианской мистики.

Ключевые слова: богословие, философия, познание, всеединство, апофаза, мистика, софиология.

Preobrazhenskaya K. V.

*S. BULGAKOV AND VL. LOSSKY. THE DISPUTE ABOUT SOPHIA AS A CLASH
OF TWO OPPOSING MYSTICAL INTUITIONS*

In this article philosophical and theological sources of “The dispute on Sophia” are analyzed, Sergiy Bulgakov and Vladimir Lossky’s philosophical and theological positions are revealed in the context of history of the Russian philosophy and Christian mysticism.

Keywords: Theology, philosophy, knowledge, omni-unity, apophase, mysticism, sophiology.

1.1. Личные и исторические обстоятельства творчества В. Н. Лосского

Многие современники Владимира Лосского воспринимали его личность и творчество преимущественно в рамках догматических вопросов, да и сам он категорически отрицал свою принадлежность к русской религиозной философии. Множество причин и обстоятельств определили такое положение. Громкую известность Владимир Лосский приобрел в 1935 г. в связи с на-

* Преображенская Кира Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, начальник управления научных исследований и социальных проектов; Русская христианская гуманитарная академия; kira459@list.ru

шумевшим «Спором о Софии». Никому не знакомый бакалавр философии вмешался в дискуссию, где недопустимы легкомысленные суждения. Многие посчитали, что осуждение булгаковской мысли молодым человеком без всякого авторитета в научной среде было выражением лояльности к церковной администрации, тем более что обстановка в Русской Православной Церкви за рубежом была беспокойной:

Не случайно, творчество Булгакова вызвало столь ожесточенное противление. Осуждения и прещения, в духе римской инквизиции, посыпались немедленно до всякого широкого, свободного, всецерковного обсуждения, до испытания Духом Святым. Прежде всего испугались: как можно так дерзать, обновлять богословие, как можно утверждать, что ряд вопросов еще не разработаны по существу. Нападки на о. Сергия Булгакова имели и вне-богословские причины... [4, с. 3].

Мало кто знает, что в своей книге «Спор о Софии» Владимир Лосский не просто излагает и поясняет мысль митрополита Сергия, как это может показаться на первый взгляд. Перед обсуждением вопроса о содержании софиологических идей о. Сергия Булгакова митрополит Сергей (Страгородский) направил просьбу представить ему анализ сочинений Булгакова в братство св. Фотия, которое в то время как раз возглавлял В. Н. Лосский. Поэтому есть основания считать, что его участие в «споре о Софии» имело вовсе не формальный характер [7, с. 119].

К тому времени В. Н. Лосский хоть и не был известен широкой публике, но его первые работы об истории христианской мысли уже вышли в свет (статьи «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита» (*Theologie negative dans la doctrine de Denys l'Areopagite // Seminarium Kondakovianum* 3. 1929), «Понятие аналогии у Дионисия Ареопагита» (*La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Areopagite // Archives d'histoire doctrinale et liturgique du Moyen-Age*. 5. 1931), «Догматы и условия истинного познания» (*Les dogmes et les conditions de la vraie connaissance // Confrerie de Saint-Photius le Confesseur* I. 1934)). Скандал, последовавший за «спором о Софии», стал для Владимира Лосского одним из личных моментов неприятия русской религиозной философии. Еще до возникновения конфликта В. Н. Лосский не раз отмечал, что, по его мнению, истинная задача мыслителя заключается не в том, чтобы быть «наследником знаменитой русской "религиозной философии"» [14, с. 378], всякое мыслительное творчество должно быть обращено к церковному преданию, при этом по-прежнему оставаясь именно творчеством:

Все, кто знал Владимира Лосского, особенно те, кто посещали его лекции, знают, что значило для него понятие «Традиция». Речь идет о жизни Святого Духа в Церкви, Святой Дух сегодня веет так же, как и в день Пятидесятницы... Владимир Лосский не допускал возможности довольствоваться цитированием того, что другие, какими бы уважаемыми они ни были, сказали или написали до нас. Он испытывал священный ужас перед тем, что можно назвать «повторяющим» православием. По его мнению, каждый должен обратить свой ум и сердце, чтобы стать «живым камнем» Церкви (1 Петр. 2: 5) или, как говорил он сам, стать «кафолическим сознанием» [15, с. 11].

После «Спора о Софии» Владимир Лосский оказался *persona non grata* в русской православной общине Парижа. Вот что пишет в своих воспоминаниях его брат, Борис Николаевич:

Нетрудно себе представить, как тяжело было для отца и всей нашей пражской семьи переживание, в конце 1935 г., парижского «Спора о Софии», с газетными статьями и отголосками парижских разговоров, в которых всячески ошельмовывался Владимир Лосский. Одно время казалось даже вероятным, что следствием «благородного негодования» идеологических противников моего брата могла быть потеря его заработка, на который с трудом существовала его семья, где ожидалось рождение четвертого ребенка [7, с. 150].

Для завершения картины «софийных» страстей можно упомянуть драку Бориса Вышеславцева с Максимом Ковалевским на публичном диспуте и разорванные Бердяевым письма Вл. Лосского, пытавшегося оправдать свою позицию.

Все эти события привели к тому, что Владимир Лосский и его семья почти прекратили общение с соотечественниками. И отныне Владимир Николаевич стал полноценным гражданином Франции, войдя в интеллектуальные круги французского общества. В дальнейшем его судьба была связана не с Православным институтом Святого Сергия, где трудились видные деятели русского зарубежья, но с Сорбонной и Этьеном Жильсоном, который был его учителем вплоть до последних дней (его перу принадлежит предисловие к посмертному изданию «Отрицательного богословия и познания Бога у Мейстера Экхарта»). Этим фактом определяется и особый характер сочинений Владимира Лосского: большинство из них написаны по просьбе друзей — католиков и протестантов. Интересно, что именно свидетельство об истине Православия о. Георгий Флоровский и считает одной из важнейших целей русской мысли:

Вернуться к отцам не значит выйти из современности, выйти из истории, отступить с поля сражений. Отеческий опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, — из этого опыта исходить в жизнь [12, с. 513].

1.2. Апофаза и диалектика как инструменты христианского мышления

В чем можно обнаружить различие философского и богословского пафоса, ведь движутся они в одном направлении и часто используют одни и те же термины и схемы («Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум» [5, с. 118])?

Богословский путь предполагает иную схему рациональной деятельности (никто не станет отрицать, что богословие — деятельность рациональная). Богослов не ищет априорного знания, напротив, он исходит из принципиальной апостериорности своих умозаключений (именно об этом говорит Шеллинг, предлагая свою *philosophia descendens*). «Умозаключения» для богослова имеют исток в соборном духе Церкви. Христианская диалектика хоть и включает в себя рациональное постижение, не исчерпывается им.

В этом смысле такой представитель немецкой классики, как Ф. Шеллинг, не всегда понимаем с точки зрения заповедей философии как «чистой науки», но его творчество может быть примером верности требованиям самого объекта мышления:

Христианство в последнее время действительно было включено в число предметов философского постижения; но тот, кто искренен, вскоре обнаружит, что оно недоступно для всех чисто логических систем, как бы неестественно они не были расширены за свои границы, разве только что его лишают не только внешне, но и внутренне исторического характера, к чему в конце концов стремились и все прежние попытки рационализировать христианство. Однако отнюдь не одно только откровение вынуждает философию выйти за пределы чисто логических систем; как мы видели, в самой философии имеется необходимость, побуждающая ее выйти за пределы одного лишь логического [13, с. 186].

Именно в качестве попытки рационализации христианской истины отвергает софиологию и понятие всеединства В. Н. Лосский. Можно сказать, что русской традиции никогда не были близки противопоставление веры и разума или призывы к «слепому» верованию. Но возможно ли осмысление вне путей рационализации? Известно, что основание «метода отцов», к возвращению к которому призывали славянофилы, — это апофатическое мышление, и его исторические корни восходят к богословию Дионисия Ареопагита, где «разделения» преобладают над «объединениями». Не случайно и то, что во всех сочинениях В. Н. Лосского этот метод является темой исследования и, несомненно, самым средством.

1.3. Предыстория «Спора о Софии»

Славянофилы, находившие в европейском типе мышления несомненные недостатки (такие, как господство рационализма и недооценка истин веры и откровения), считали «необходимым и возможным» соединение Предания, того, что одухотворяло Древнюю Русь и что еще могло послужить новой России, с лучшими плодами европейской образованности, т. е. с рациональным способом восприятия. Именно эта интенция, выразившаяся в общем религиозном характере почти всей русской философии, стала источником тех противоречий и недоразумений, которые в начале XX в. вылились в «спор о Софии». Идея сочетания «церковной мудрости» и «светской образованности», помимо благополучной видимости, имеет и свою обратную сторону: если «светскую образованность» мы понимаем как начало философского рассуждения, она ставит нас в двусмысленное отношение к Преданию Церкви, которое требует строгости. Более того, философ, подходящий к истинам Откровения слишком близко, оказывается не просто на богословской территории, но в области вероучения, т. е. все его построения или должны быть приняты как «общеобязательные», или отвергнуты как заблуждение, вредящее правильному пониманию Предания.

Возникновение в русской философии, а следовательно, и в русском богословии, «спора о Софии» не случайно. Это явление закономерно для того пути, которым в своем развитии последовала русская мысль. Здесь традиция особого

стиля мышления, заданная православным Преданием и практикой исихазма, оказывается в диалоге с новым направлением философского осмысления того же Предания на основе идеалов западно-европейской философии.

В своих основаниях русская философская мысль формируется между двумя противоположными принципами построения мировоззрения: если философская мысль изначально склонна к обобщениям, понятия и категории, которыми она оперирует, позволяют ей парить над частными мнениями и вероисповеданиями, то религиозное сознание необходимым образом связано с живым опытом Богообщения, с Богом-Личностью, что само по себе устраняет возможность какого-либо абстрагирования. Для такого духовного опыта Совершенство, Красота, Истина и Бытие не есть только превосходная степень абстрактных определений, но Высшее Существо, Личность, Ипостась. Именно это мистическое открытие вносит в мышление тенденцию явлениям духовного порядка приписывать черты личности, «ипостасности». Когда философия пытается воспринять откровенную истину о творении мира Богом из ничего, она, как бы продолжая мыслить старыми, привычными категориями, создает картины иерархии нисхождения Бога в мир. Божественное Единство, проявляя Себя, видит Себя в зеркале, и в нем же отражается идеальный мир, ставший прообразом реального, вещественного мира. Но есть ли это «живое зеркало», т. е. духовная личность, «особая ипостась», выражаясь словами С. Булгакова? Так появляется в философской мысли образ Софии, Премудрости Божией, идеальной «модели» мира, его «матери» и «покровительницы».

Запутанность этого важного догматического и философского вопроса не разрешается в простоте односложных аргументов. Образ Софии как женственного начала, олицетворяющего связь между миром божественным и материальным, несотворенным и сотворенным, восходит к «самосвидетельству Софии». Так Она говорит о Себе в книге Притч Соломоновых:

Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони:
От века я помазана, от начала, прежде бытия земли (Притч. 8:22–23).

Именно эти слова легли в основание учения Каббалы о *Nokhmah*, Премудрости Божией.

Святоотеческая традиция, сопоставляя эти слова с Прологом Евангелия от Иоанна, отождествляет Премудрость с Логосом, Вторым Лицом Св. Троицы:

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.
Оно было в начале у Бога.

Все через Него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть (Ин. 1:1–3).

В русском синодальном переводе, Премудрость говорит о себе: «Господь имел меня началом пути Своего»; существует и другой вариант перевода этих же слов: «Господь создал меня началом пути Своего».

Коль скоро в Премудрости присутствует хотя бы тень тварной природы, значит, она могла 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 [1, с. 3].

Спорность этого момента преодолевается уже внутри каббалистической традиции: Кнорр Розенротский в своей книге “Kabbala Denudata” (судя по всему, именно ее изучал Вл. Соловьев в Британском музее) проводит различие между двумя аспектами Софии, Премудрости Божией:

Первая, Hokhmah Sephiroth отождествляется с Логосом, или вторым Лицом Троицы, вторая, София, отождествляется с десятой Melkuth Sephiroth или осязаемым Царством Божиим, «конечной мудростью». Именно эта вторая София женственна, это Shekhinah, явное присутствие Божие в твари [9, с. 58].

Одним из серьезных аргументов в споре о Софии стал факт «живой веры» — иконотворчество и народное почитание Софии как отдельной Личности. Византийской традиции было свойственно христологическое понимание Премудрости Божией. Собор Св. Софии в Константинополе посвящен во плоть вочеловечившемуся Логосу, праздник его освящения установлен на Рождество Христово. Для русской традиции характерна соотнесенность образов Софии и Богородицы. Икона Св. Софии в Новгороде изображает Софию в виде огненного ангела с женским лицом. Прекрасное богословское толкование расположения Софии и окружающих ее Лиц на этой иконе дает Е. Н. Трубецкой:

По отношению к творящему Христу — вечному Слову Божию, коего образ неизменно изображается над сидящей на престоле Софией, она, очевидно, понимается как начало иерархически подчиненное: Христос созидает мир своею Премудростью. Напротив, от Богородицы св. София приемлет поклонение, причем на иконах Софии Богородица нередко изображается с предвечным младенцем на руках; стало быть, здесь София понимается как начало иерархически высшее, но опять-таки, очевидно, отличное и от Богородицы, и от человеческого естества Христа. И, однако, рядом с этим, в нашем богослужении образ Софии как бы отождествляется то со Христом, то с Богородицею, то с Церковью [11, с. 188].

Здесь мы оказываемся перед лицом обоюдоострой проблемы «церковного предания», которую затрагивает Владимир Лосский в своей работе «Спор о Софии». «Нет ни одного исследования, — говорит С. Н. Булгаков в своей “Докладной записке митрополиту Евлогию”, — которого я не привлекал бы к рассмотрению всего содержания церковного предания... в разных его образах: святоотеческого, литургического, иконографического и т. д.» То, к чему обратился С. Булгаков — возражает Вл. Лосский, есть не само Предание, но только его материал, «памятники церковной культуры». «Если так понимать предание Церкви и все же считать при этом, что именно предание есть важнейшее догматическое основание Православия, то во что превратится Православие? — в объект археологического исследования» [6, с. 19]. В своей аргументации оппоненты ссылаются на одно и то же: на вдохновение Духа Святого, Который «веет, где хочет».

1.4 С. Булгаков и Вл. Лосский. Софийность и Всеединство: пределы богословия

Биограф С. Н. Булгакова монахиня Елена пишет, что о. Сергей глубоко воспринял идею Вл. Соловьева о «Всеединстве», «а также его незаконченное

учение о Софии, которое необходимо было продолжить в истинном направлении» так, чтобы упразднить антиномию абсолютного и относительного, Творца и творения, чтобы не «противопоставлять их, а связать воедино... И этот принцип всеобъемлющего единства носит в мышлении Сергея Николаевича имя Премудрости Божией, сущность которой раскрывается в Богочеловечестве» [8, с. 132].

В чем же состоит это «истинное направление» учения о всеединстве и Премудрости Божией? Как бы стараясь отстраниться от того «клише», которое закрепилось в общественном понимании Софии после Вл. Соловьева, С. Булгаков стал приписывать Софии наличие нетварной природы, что нарушило «баланс» идеи Божественного Единства в Св. Троице и вынудило его говорить об «особой, четвертой ипостаси»:

Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена. Начало тварности есть ничто, небытие, *ἄλειτουργ*, пустота. Но в Софии нет никакого не, а есть только да всему... Она есть единое-многое — все, одно да без нет, утверждение без отрицания, свет без тьмы, есть то, чего нет в бытии, значит, и есть, и не есть, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз [3, с. 188].

Здесь, в чисто богословской области, происходит смешение тварного и нетварного, функций Логоса как «единства производящего» и Софии как «единства произведенного» (что ясно разделялось в философской системе Вл. Соловьева).

По мнению Владимира Лосского, главные ошибки в учении о. Сергия Булгакова проистекают из допущения в таинство божественного Бытия четвертого лица, Софии. Первоначально у Булгакова София трактовалась как идеальный образ мира, божественная мысль, которая, является не только реальностью, но и ипостасью [3, с. 186]. Однако ко времени возникновения «Спора о Софии» о. Сергей учил о Софии как о «неипостасной» природе Божества, «вечной женственности в Боге». Таким образом, Премудрость Божия оказывается или четвертой ипостасью, или бессознательной сущностью внутри божественной жизни. Эта «неипостасная» природа оказывается «предвечным Человечеством Бога» [2, с. 135–136], т. к. София является образом мира и его средоточия — человека.

Идея Всеединства подразумевает особое положение человека в мире, поскольку божественное и человеческое «взаимно обусловлены в Софии». Поэтому и грехопадение человека (тварной Софии) неразрывно связано с божественной жизнью, через изначальную божественность человека в высшее Бытие проникает тень несовершенства. О сотворенности человеческого духа о. С. Булгаков говорит в условном смысле: «Если бы человек был способен освободиться от природного естества силою духовной жизни, он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с Божественной жизнью» [2, с. 136].

Как отмечает Владимир Лосский,

если человеческий дух, отождествляемый о. С. Булгаковым с личностью, несотворен и божественен по происхождению, ипостазирован из Божественной природы

(для о. С. Булгакова — Софии), то он не может грешить, — иначе пришлось бы перенести грех на Само Божество, признать, что Бог пал или «разделился в Себе». С другой стороны, душевно-телесный состав человека как начало безличное (природа) не может сам по себе быть источником греха, предполагающего ответственность, сознание, свободу, т. е. личное бытие. Откуда же мог возникнуть грех? [6, с. 41].

Всякое истолкование творения как развертывания Божества (что подразумевается в учении о Софии) приводит нас к неразрешимым противоречиям. В сфере этого таинства мы сталкиваемся с интуицией, противоположной идее Всеединства. Она прекрасно выражена в словах Блаж. Августина: «И я обнаружил себя вдали от Тебя, в стране несходства» (Исповедь, VI, 11, 17).

Это такое восприятие Божественного Бытия, которое подталкивает нас к столь строгому отстранению от Него каких-либо предикатов, относящихся к тварному миру, что вынуждает нас именовать Его как Небытие или Ничто [16, с. 20], либо признать, что только Бог есть Бытие, а бытие творения — лишь «становление», подобное ничто. Именно с этой точки зрения подвергает критике учение С. Булгакова Вл. Лосский.

Поскольку невозможно «большее» или «меньшее» тождество с Самим-Бытием, онтологическая инаковость тварных существ бесконечно удаляет их от Бытия в собственном смысле слова, оставляя их, как бы на другом полюсе противопоставления, в стране абсолютного несходства, в сфере ничто творений [16, с. 177].

Но творение существует и подлинно есть лишь благодаря присутствию в нем благодати Божией, и эта тема неоднократно появлялась в мысли многих великих христианских мыслителей: «внутренний импульс бытия» у Фомы Аквинского, *opus bonum*, внутреннее действие, совершающееся в тайных глубинах творения у Мейстера Экхарта, нетварные энергии Григория Паламы.

Идеи всеединства, воспринимаемого в синтезе всех познавательных способностей, и мистического ведения, достижимого только в сокровенной глубине человеческой сущности, располагаются на противоположных полюсах одной оппозиции. Впрочем, В. Н. Лосский говорит и о «внешней стороне» богословия: «Богословское учение существует для исторической работы в здешнем мире. Оно должно приспособляться к условиям места и времени, к разным обществам и моментам» [16, с. 150].

Безмолвное созерцание, «таинство будущего века» есть лишь одна из сторон как богословия, так и всей христианской жизни. Идея всеединства и системности знания применима лишь к внешнему, тварному миру, она не имеет права переступить границ земного знания; но даже здесь, в рамках сотворенного, присутствует опасность смешивания всеединства со «всеобщим» и забвения того, что помимо истины, в мире присутствует и ее антипод — не-истина: «Никогда не показывавшийся вам на глаза, а живущий где-то за границей *incognito*... не кто иной, как бог века сего» [10, с. 732].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. К изучению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. — М., 1972.
2. Булгаков С. Н. Агнец Божий. — Париж, 1933.
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — М., 1994.
4. Вестник РСХД. К столетию со дня рождения прот. Сергия Булгакова. — Париж, 1971. — № 101–102.
5. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 1993. — Т. 1.
6. Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. — М., 1996.
7. Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. — 1991. — № 12.
8. Монахиня Елена. Профессор прот. Сергей Булгаков // Богословские труды. — Сб. 27. — 1986.
9. Павел Мар Григорий, митр. Вл. Соловьев и Новое мышление // Тысячелетие крещения Руси. Изд. Моск. Патриархии. — М., 1989.
10. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 2 т. — М., 1990. — Т. 2.
11. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Трубецкой Е. Н. Избр. произв. — Ростов-на-Дону, 1998.
12. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. — Париж, ИМКА-пресс, 1983.
13. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. — СПб.: Наука, 2000. — Т. 1.
14. Lossky N. Theologie et spiritualite chez Vladimir Lossky // Contacts. — 2003. — 204, Oct-dec.
15. Lossky N. Preface // Sept jours sur les routes de France. — Paris: Cerf, 1998.
16. Lossky V. La theologie negative et la connaissance de Dieu chez M. Eckhart. — Paris, 1960.