

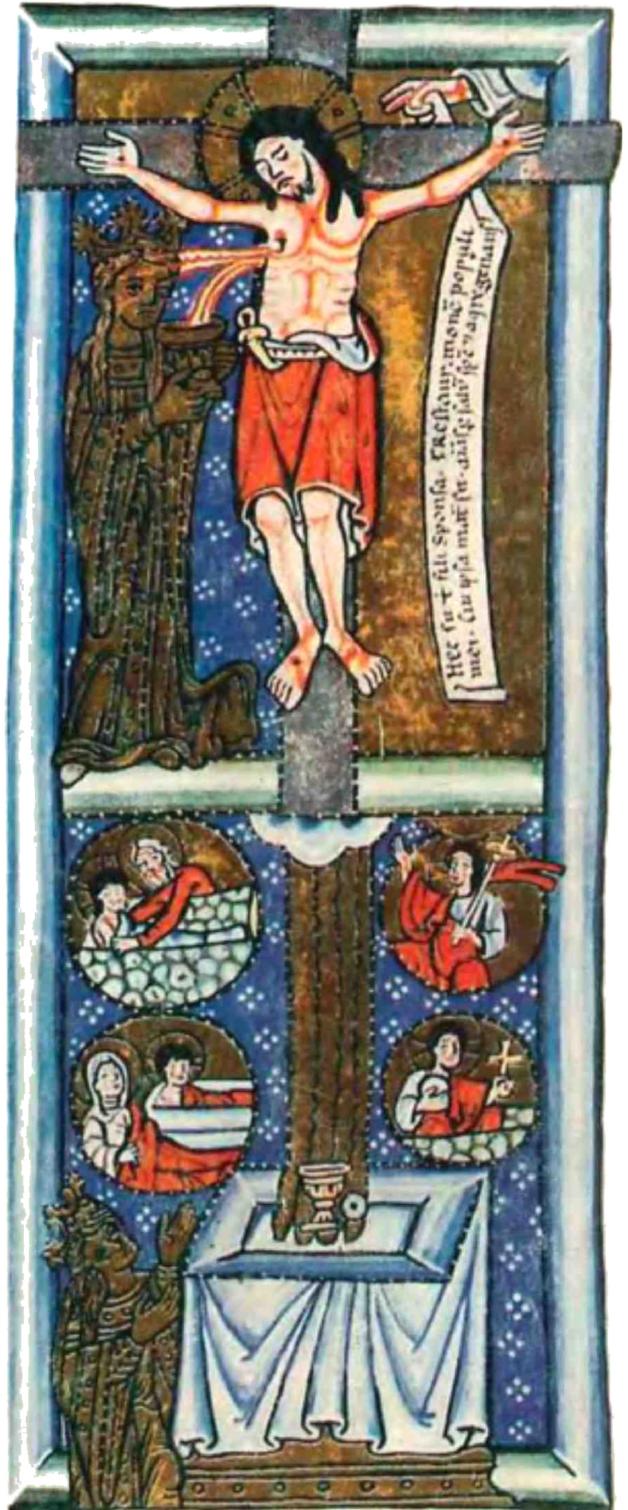


ТОМАС ШИПФЛИНГЕР

СОФИЯ-МАРИЯ

ЦЕЛОСТНЫЙ ОБРАЗ ТВОРЕНИЯ

ТОМАС ШИПФЛИНГЕР СОФИЯ-МАРИЯ



GNOSIS PRESS

THOMAS SCHIPFLINGER

SOPHIA-MARIA

EINE GANZHEITLICHE VISION DER SCHOPFUNG

sophia.ru.com

Verlag Neue Stadt Munchen-Zurich

ТОМАС ШИПФЛИНГЕР

СОФИЯ-МАРИЯ
ЦЕЛОСТНЫЙ ОБРАЗ ТВОРЕНИЯ

sophia.ru.com

Гнозис Пресс - Скарабей

Издание Гнозис Пресс - Скарабей

Томас Шипфлингер *София-Мария. Целостный опыт творения* -
Thomas Schipflinger *Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schopfung*
Перевод с немецкого Виктора Бычкова

Ответственный редактор Валентин Никитин
Литературный редактор Виктория Андреева

© 1997 Verlag Neue Stadt Munchen-Zurich
© 1997 Предисловие к немецкому изданию Альберт Раух
© 1997 Предисловие к русскому изданию Аркадий Ровнер
© 1997 Обложка Генри Ива

ISBN 0-922792-43-7

Gnosis Press
P. O. Box 42
Prince Street Station
New York, NY 10012
USA

Книга Томаса Шипфлингера *София-Мария* предлагает разработку оригинальной софиологической концепции и дает широкий обзор раскрытия образа и идеи Премудрости в западных и восточных религиях, у мыслителей древности и средневековых мистиков, в видениях художников, поэтов и ясновидящих, а также у современных богословов, философов и ученых. Книга адресована исследователям мировых религий, богословам, культурологам, футурологам, искусствоведам, психологам и людям искусства.

На передней обложке: икона Пресвятой Богородицы, Византия, VI век
На задней обложке: Scivias Tafel 13 (Visio II/4), Scivias Tafel <15, Visio II/6), храм Софии-Марии, Германия

Лицензия ЛР № 070587 2.И.1993 г. Формат 60x90/16. Тираж 3000. Заказ 1498.

Отпечатано с оригинал-макета в Московской типографии «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора	7
Альберт Раух Предисловие к немецкому изданию	9
Аркадий Ровнер Предисловие к русскому изданию	11
Часть I. София в Св. Писании и у отцов Церкви	13
София в Священном Писании	14
София у Филона Александрийского	45
София у отцов Церкви	55
Часть II София у ясновидящих, художников, мистиков, богословов и ученых	89
София в христианском искусстве Средневековья и Нового времени	90
София у Якоба Беме и других евангелических визионеров	139
София в видениях Анны Катарины Эммерих	220
София у русских софиологов	231
София у Пьера Тейяра де Шардена	266
Софианские положения в новом естествознании	275
София - персонификация или личность?	292
Хокма-София и Шэхина в Каббале	305
Часть III Мудрость в восточных религиях	313
Маха Деви в индуизме	314
Праджня Парамита в буддизме	329
Праматерь Дао	333
София poluroikilos	347
Церковь и религии	356
София и мировые религии	360
Часть IV София — новое универсальное сознание	365
New Age - прорыв в новую эпоху	366
Софийная мистика природы	377
Гинархия — достоинство и право женщины	380
Св. Дух - материнский принцип	387
Опыт разъяснения единства Софии и Девы Марии	392
Список иллюстраций	399

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

В этой книге постоянно утверждается, что Св. Премудрость, Агиа София, явила себя миру, как предсказал пророк Варух (Вар 4, 1), и что это явление осуществилось в Деве Марии.

Это предположение, или, вернее, гипотеза, для западного богословия и мариологии необычно и ново. Однако оно по существу глубоко укоренено в русском культе Девы Марии. Что послужило причиной развития этой гипотезы в данной книге? Для этого я должен рассказать кое-что из моей жизни.

Во мне живо воспоминание о том, как я во время Второй мировой войны в России близко познакомился с иконами и научился их ценить, а также получил одну книгу о Русской Православной Церкви. Я читал ее со все возрастающим интересом. Особенно увлекла меня глава о Софии и русской софиологии (учении о Софии). Тогда узнал я впервые имена Вл. Соловьева, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова. Я натолкнулся на обильнейший источник современной софиологии, которая расцвела в России чудесными цветами.

Здесь Богоматерь Мария видится в теснейшей связи с Агиа Софией, со Св. Премудростью. В связи с чтениями на богослужениях в честь Девы Марии, которые по большей части взяты из книг Премудрости Св. Писания, у меня всегда возникали вопросы: что объединяет Деву Марию со Св. Премудростью? Почему церковь использует эти тексты на Ее праздниках? И вот при изучении этой книги ко мне пришел ответ, на меня снизошло озарение. Премудрость явилась в Деве Марии. И именно на Ее праздниках благовествуют Св. Премудрость. Я получил ответ на свой вопрос, и спокойная счастливая уверенность снизошла на меня; но также спокойно и настойчиво возник импульс: это понимание Св. Премудрости стало частью твоей жизни; ты должен дальше исследовать эту тайну, ты должен дальше передать это знание.

Это стало как бы живым хлебным семенем, которое вложили в меня. Оно жило и действовало во мне. Даже когда я после войны и в период изучения богословия несколько забыл об этом семени, оно продолжало действовать дальше в глубинах подсознания и сохраняться путем осознанного почитания Девы Марии в духе французского святого Луи Мария Гриньон де Монфора († 1716 г.). Даль-

нейшее питание это семя получило в результате моих религиозно-научных интересов и штудий, но особенно во время моего пребывания в Китае (1948-1951 гг.) и благодаря занятиям китайской натурфилософией (конфуцианством и даосизмом). Когда я вернулся из Китая (вследствие политических обстоятельств, а также по состоянию своего здоровья), практическая пастырская работа в течение долгих лет не оставляла мне времени для занятий этой темой, хотя интерес к ней у меня никогда не угасал. Когда же в начале 70-х годов, вследствие обретенного из-за болезни вынужденного досуга, я смог конкретнее заняться мариологическими вопросами, эта тема снова резко выступила на первый план и практически не позволила мне уже отступить от нее. Все чаще возвращались ко мне воспоминания о переживаниях военного времени и подталкивали меня к интенсивным (насколько оставалось времени от пастырской деятельности) занятиям темой Премудрости на основе Св. Писания, богословия и религиоведения.

Томас Шипфлингер

ПРЕДИСЛОВИЕ К НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

"Вся премудростью сотворил еси" (Пс 103, 24)

"Что этот мир в его основах единит?" (Гете). Мы наблюдаем в микрокосме и макрокосме порядок и целесообразность, которым не устаем удивляться. Однако в этом мы не намного превзошли древних, которые открыли в движении светил или в целесообразном устройстве муравейника, или, наконец, в человеческих телах не что иное, как "Душу", которая все соединяет и возводит к единому осмысленному Целому. Между тем миновали времена, когда высмеивали веру в существование души в человеке. И уже снова укрепляется мнение, что весь космос одушевлен и что "каждая пылинка живет" (Гете). Космос - не просто нагромождение мертвых тел, но живой организм, одушевленный благими силами, которые соединяют, организуют и оживляют Целое.

Чтобы понять это, нам не нужно ничего заимствовать из восточных религий или даже у учителей оккультизма; все Св. Писание является учением о Премудрости, которая открывает нам глубины действительности. Это особенно ясно выражено в книгах Премудрости, находящихся в конце Ветхого Завета и предваряющих Новый Завет.

Речь идет о том, что Бог "в начале, прежде всех век" создал Тварь, которая чиста и свята перед Богом как Возлюбленная Ягве и как Созидательница Космоса; что это чистая и всецело преданная Богу Тварь пронизывает и животворит все; что она царит в космосе и обитает во всем и повсюду и что она дарована людям и обитает в святом народе Божиим и на Сионе, переходя от поколения к поколению в святых душах. Эта чистая и благая Тварь никогда не падала и никогда не опускалась до *massa damnata* (ущербной материи) и *natura totaliter corrupta* (целиком Испорченной природы) (Августин). Сам блаженный Августин понимает ее как "созданную премудрость", размышляя о ней среди прочего в 12-ой книге своей "Исповеди": "...она - одаренное разумом существо и, хотя и не совечна Тебе, Троиединый Бог, но получила однако причастность к Твоей вечности, преодолевая свою брэнность постоянным созерцанием Твоего Совершенства..." И Августинобращается к ней: "О дом светозарный и любвеобильный! Как я возлюбил благолепие твое и место селения славы Господа моего

(Пс 25, 8), Который устроил тебя и обитает в тебе! К тебе направлен и к тебе ведет путь всего странствия моего: и я взываю к Тому, Кто создал тебя, чтобы и меня принял в число Своих домочадцев, так как и я, подобно тебе, Его же творение" (Conf. XII, 15).

Великие мистики христианского Запада (Хильдегард из Бингена, Якоб Беме, Анна Катарина Эммерих) и христианского Востока (Вл. Соловьев, Павел Флоренский, Сергей Булгаков) видели эту Душу Мира как бы в человеческом облике в образах Софии-Богоматери-Церкви.

В год Девы Марии, который совпадает с тысячелетним юбилеем христианства в России, мы можем, вероятно, глубже понять эти глубинные отношения. И это должно помочь становлению оптимистической картины мира и содействовать новому благочестию, которое позволит нам подключиться к великому замыслу Божественной любви, объединяющему Его с Его возлюбленной Тварью.

Д-р Альберт Раух

Институт Восточных Церквей, Регенсбург

15 августа 1988 г. - год тысячелетия Крещения Руси

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

"София-Мария" Томаса Шипфлингера — книга страстная и пристрастная, призванная радовать и возбуждать споры и разночтения. Действительно, почему о Софии Премудрости Божией так много пишется и говорится, а предмет остается все-таки неясным, зыбким и подозрительно многозначным. Пугает обилие ассоциаций и аспектов: приходят на ум и каббалистическая Шехина, и инь китайских космологов, и гностическая София, и русские софийные иконы, и немецкие мистики, и видения Вл. Соловьева, и стихи А. Блока, и многое другое. Высказывается мнение, что неясность и расплывчатость в природе самой Софии, как бы избегающей отчетливости и определенности. И вот перед нами книга — долгожданный ответ на острую потребность в широком обобщающем исследовании в этой области и на потребность в объединяющей концепции — книга удивительной ясности.

Охват материала в этой книге поистине ошеломляющий. Здесь и древность, и средневековье, и современность, здесь и монотеистические религии и язычество, здесь и Восток, и Запад. Везде оказался проявлен софийный опыт, и под тысячей имен и форм читатель вслед за автором безошибочно узнает Ее — Высшую Премудрость, Вечную Женственность, радостную основу жизни. Однако в центре этого монументального труда лежит авторская гипотеза о воплощении Софии в Деве Марии и о параллели (но вовсе не тождестве) между глубинным "единством Софии-Марии и ипостасным союзом Логоса и Христа".

Это не тождество, ибо ипостасно могут быть объединены только божественная и человеческая природы. В единстве же Софии и Марии, по утверждению автора, нет двух различных по сущности природ, но единая сотворенная природа выступает в двух различных формах: чисто духовной, эонической и в воплощенной, человеческой. И все же подобно Логосу София явила себя готовой на время своей земной жизни ограничить свое духовное могущество, подчинить себя законам земного существования и условиям человеческой природы. София в этом воплощении стала душой Девы Марии, а Дева Мария — престолом и местом обитания Премудрости Божией. И потому, утверждает автор, "как Иисус Христос является полным именем воче-

ловечившегося Логоса, так имя воплотившейся Софии звучит как София-Мария". При этом София остается силой сил, душой мира и энтелехией космоса. Особая связь Софии с универсумом, с человечеством и с отдельным человеком является ключом, дающим автору подход к поставленной им грандиозной задаче - постижению многообразия и единства глобальной человеческой духовности, что бы это слово ни означало.

Отважный и титанический труд Томаса Шипфлингера завершен, опубликован в Германии и переведен на русский язык. Теперь дело за теми, кто переймет его жертвенную подвижническую эстафету. В России подвиг автора не останется безответным.

Аркадий Ровнер

ЧАСТЬ I

София в Священном Писании и у отцов Церкви

Наиболее значительные тексты Ветхого завета о Софии

"Что же есть премудрость, и как она произошла, я возведу, и не скрою от вас тайн, но исследую от начала рождения, и открою познание ее, и не миную истины" (Прем 6, 22-24).¹

I. Исток и сущность Премудрости

1. *Происхождение Премудрости и ее сущность* (Сир 1, 1-9)

1. Всякая премудрость — от Господа, и с Ним пребывает вовек.
2. Песок морей и капли дождя и дни вечности кто исчислит?
3. Высоту неба и широту земли, и бездну и премудрость кто исследует?
4. Прежде всего произошла Премудрость, и разумение мудрости—от века.
5. Источник премудрости — слово Бога Всевышнего, и шествие ее — вечные заповеди.
6. Кому открыт корень премудрости? и Кто познал искусство ее?
7. Один есть премудрый, весьма страшный, сидящий на престоле Своем, Господь.
8. Он произвел ее, и видел, и измерил ее,
9. и излил ее на все дела Свои

2 *Самосвидетельство Премудрости* (Притч 8, 22-31)

22. Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони;
23. от века я помазана, от начала, прежде бытия земли.
24. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою.
25. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов,
26. когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной.

¹ Библия цитируется по Синодальному изданию.

27. Когда Он уготовлял небеса, *я была* там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
28. когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны,
29. когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли:
30. тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время,
31. веселясь на земном кругу Его, и радость моя *была* с сынами человеческими.

3 *Я вышла из уст Всевышнего* (Сир 24, 1-24)

1. Премудрость прославит себя, и среди народа своего будет восхвалена.
2. В церкви Всевышнего она откроет уста свои, и пред воинством Его будет прославлять себя:
3. "я вышла из уст Всевышнего, и подобно облаку покрыла землю.
4. Я поставила скинию на высоте, и престол мой — в столпе облачном.
5. Я одна обошла круг небесный, и ходила во глубине бездны.
6. В волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени имела я владение.
7. Между всеми ими я искала успокоения, и в чьем наследии водвориться мне.
8. Тогда Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище, и сказал:
9. поселись в Иакове, и прими наследие в Израиле.
10. Прежде века от начала Он произвел меня, и я не скончаюсь во веки.
11. Я служила пред Ним во святой скинии, и так утвердилась на Сионе.
12. Он дал мне также покой в возлюбленном городе, и в Иерусалиме — власть моя.
13. И укоренилась я в прославленном народе, в наследственном уделе Господа.
14. Я возвысилась, как кедр на Ливане и как кипарис на горах Ермонских;
15. Я возвысилась, как пальма в Енгадди и как розовые кусты в Иерихоне;
16. Я, как красивая маслина в долине и как платан, возвысилась.
17. Как корица и аспалаф, я издала ароматный запах, и, как отличная смирна, распространила благоухание,
18. как халвани, оникс и стакти, и как благоухание ладана в скинии.

19. Я распростерла свои ветви, как теревинф, и ветви мои — ветви славы и благодати.
20. Я — как виноградная лоза, произращающая благодать; и цветы мои — плод славы и богатства.
21. Приступите ко мне, желающие меня, и насыщайтесь плодами моими.
22. Ибо воспоминание обо мне слаще меда, и обладание мною приятнее медового сота.
23. Ядущие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать.
24. Слушающий меня не постыдится, и трудящиеся со мною не погрешат."¹

4 Премудрость как Тора — Закон Божий (Сир 24, 25-31; Вар 4, 1-4)

Сир 24:

25. Все это — книга завета Бога Всевышнего,
26. закон, который заповедал Моисей как наследие сонмам Иаковлевым.
27. Он насыщает мудростью, как Фисон и как Тигр во дни новин.
28. Он наполняет разумом, как Евфрат и как Иордан во дни жатвы.
29. Он разливает учение, как свет и как Гион во время собирания винограда.
30. Первый человек не достиг полного познания ее; не исследует ее также и последний.
31. Ибо мысли ее полнее моря, и намерения ее глубже великой бездны.

Вар 4:

1. Вот книга заповедей Божиих и закон, пребывающий вовек. Все, держащиеся ее, будут жить, а оставляющие ее умрут.
2. Обратись, Иаков, и возьми ее, ходи при сиянии света ее.
3. Не отдавай другому славы твоей, и полезного для тебя — чужому народу.
4. Счастливы мы, Израиль, что мы знаем, что благоугодно Богу.

¹ В Вульгате Сир 24, 18 читается так: Ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis. In me omnis gratia vial et veritatis, in me spes vitae et virtutis.

II. Свойства и функции Премудрости

1 Премудрость превосходит все пространства и ценности (Иов 28, 12-27)

12. Но где премудрость обретается? и где место разума?
 13. Не знает человек цены ее, и она не обретается на земле живых.
 14. Бездна говорит: "не во мне она"; и море говорит: "не у меня".
 15. Не дается она за золото, и не приобретает она за вес серебра.
 16. Не оценивается она золотом Офирским, ни драгоценным ониксом, ни сапфиром.
 17. Не равняется с нею золото и кристалл, и не выменяешь ее на сосуды из чистого золота.
 18. А о кораллах и жемчуге и упоминать нечего, и приобретение премудрости выше рубинов.
 19. Не равняется с нею топаз Ефиопский; чистым золотом не оценивается она.
 20. Откуда же исходит премудрость? и где место разума?
 21. Сокрыта она от очей всего живущего, и от птиц небесных утаена.
 22. Аваддон и смерть говорят: "ушами нашими слышали мы слух о ней".
 23. Бог знает путь ее, и Он ведает место ее.
 24. Ибо Он презирает до концов земли, и видит под всем небом.
 25. Когда Он ветру полагал вес, и располагал воду по мере,
 26. когда назначал устав дождю и путь для молнии громоносной:
 27. тогда Он видел ее, и явил ее; приготовил ее, и еще испытал ее.
- 2 Премудрость — краса и украшение (Прем 7, 29-30; 8, 1-2)

Прем 7:

29. Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше;
30. ибо свет сменяется ночью, а премудрости не преодолагает злоба.

Прем 8:

1. Она быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу.
2. Я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее.

**3 Премудрость - честь, добродетель, богатство и любезность
(Прем 8, 3-21)**

3. Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее:
4. она таинница ума Божия и избирательница дел Его.
5. Если богатство есть возжеленное приобретение в жизни, то что богаче премудрости, которая все делает?
6. Если же благоразумие делает многое, то какой художник лучше ее?
7. Если кто любит праведность, - плоды ее суть добродетели: она научает целомудрию и рассудительности, справедливости и мужеству, полезнее которых ничего нет для людей в жизни.
8. Если кто желает большой опытности, мудрость знает давнопрошедшее и угадывает будущее, знает тонкости слов и разрешение загадок, предугадывает знамения и чудеса и последствия лет и времен.
9. Посему я рассудил принять ее в сожитие с собою, зная, что она будет мне советницею на доброе и утешеньем в заботах и печали.
10. Через нее я буду иметь славу в народе и честь перед старейшими, будучи юношею;
11. окажусь проницательным в суде, и в глазах сильных заслужу удивление.
12. Когда я буду молчать, они будут ожидать, и когда начну говорить, будут внимать, и когда продлю беседу, положат руку на уста свои.
13. Чрез нее я достигну бессмертия и оставлю вечную память будущим после меня.
14. Я буду управлять народами, и племена покорятся мне;
15. убоятся меня, когда услышат обо мне, страшные тираны; в народе явлюсь добрым и на войне мужественным.
16. Войдя в дом свой, я успокоюсь ею: ибо в обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею скорби, но веселие и радость.
17. Размышляя о сем сам в себе и обдумывая в сердце своем, что в родстве с премудростью — бессмертие,
18. и в дружестве с нею - благое наслаждение, и в трудах рук ее — богатство неоскудевающее, и в собеседовании с нею — разум, и в общении слов ее — добрая слава, — я ходил и искал, как бы мне взять ее себе.
19. Я был отрок даровитый и душу получил добрую;
20. притом, будучи добрым, я вошел и в тело чистое.
21. Познав же, что иначе не могу овладеть ею, как если дарует Бог, — и что уже было делом разума, чтобы познать, чей этот дар, — я обратился к Господу, и молился Ему...

4 Премудрость — мощь, духовная трансценденция и божественный исток (Прем 7, 22-28)

22. Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, много-частный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, не-удержимый,
23. благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколе-бимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и про-никающий все умные, чистые, тончайшие духи.
24. Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает.
25. Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее.
26. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало дейст-вия Божия и образ благодати Его.
27. Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все об-новляет, и, переходя из рода в род в святые души, пригото-вляет друзей Божиих и пророков;
28. ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью.

III. Учение Премудрости есть благая весть о жизни и спасении

1 Премудрость приглашает к трапезе своей (Притч 9, 1-6; Сир 24, 21-24)

Притч 9, 1-6:

1. Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его,
2. заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу;
3. послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских:
4. "кто неразумен, обратись сюда!" И скудоумному она сказала:
5. "идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное;
6. оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума".

Сир 24, 21-24:

21. Приступите ко мне, желающие меня, и насыщайтесь плодами моими.
22. Ибо воспоминание обо мне слаще меда, и обладание мною приятнее медового сота.
23. Ядущие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать.
24. Слушающий меня не постыдится, и трудящиеся со мною не погрешат.

2 Премудрость возглашает свое учение и предупреждает о неосмотрительности (Притч 1, 20-28,33)

20. Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой,
21. в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою:
22. "доколе, невежды, будете любить невежество? доколе буйные будут услаждаться буйством? доколе глушцы будут ненавидеть знание?"
23. Обратитесь к моему обличению: вот, я изолью на вас дух мой, возведу на вас слова мои.
24. Я звала, и вы не послушались; простирала руку мою, и не было внимающего;
25. и вы отвергли все мои советы, и обличений моих не приняли.
26. За то и я посмеюсь вашей гибели; порадуюсь, когда придет на вас ужас;
27. когда придет на вас ужас, как буря, и беда, как вихрь, принесется на вас; когда постигнет вас скорбь и теснота,
28. тогда будут звать меня, и я не услышу; с утра будут искать меня, и не найдут меня.
33. А слушающий меня будет жить безопасно и спокойно, не страшась зла.

3 Премудрость как водительница к счастью и благу

(Притч 4, 1-9)

1. Слушайте, дети, наставления отца, и внимайте, чтобы научиться разуму;
2. потому что я преподал вам доброе учение. Не оставляйте заповеди моей.
3. Ибо и я был сын у отца моего, нежно любимый и единственный у матери моей;
4. и он учил меня, и говорил мне: да удержит сердце твое слова мои; храни заповеди мои, и живи.
5. Приобретай мудрость, приобретай разум; не забывай этого и не уклоняйся от слов уст моих.
6. Не оставляй ее, и она будет охранять тебя; люби ее, и она будет оберегать тебя.
7. Главное - мудрость: приобретай мудрость, и всем именем твоим приобретай разум.
8. Высоко цени ее, и она возвысит тебя; она прославит тебя, если ты прилепишься к ней;
9. возложит на голову твою прекрасный венок, доставит тебе великолепный венец.

4 *Премудрость шлет жизнь и здоровье телу и душе* (Притч 4, 20-23)

20. Сын мой! словам моим внимай, и к речам моим приклони ухо твое;
21. да не отходят они от глаз твоих; храни их внутри сердца твоего;
22. потому что они жизнь для того, кто нашел их, и здравие для всего тела его.
23. Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни.

5 *Премудрость как наставница царя* (Притч 8, 1.12-21)

1. Не премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой?
12. Я, премудрость, обитаю с разумом, и ищу рассудительного знания.
13. Страх Господень — ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу.
14. У меня совет и правда; я разум, у меня сила.
15. Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду.
16. Мною начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли.
17. Любящих меня я люблю, и ищущие меня найдут меня;
18. богатство и слава у меня, сокровище непогибающее и правда;
49. плоды мои лучше золота, и золота самого чистого, и пользы от меня больше, нежели от отборного серебра.
20. Я хожу по пути правды, по стезям правосудия,
21. чтобы доставить любящим меня существенное благо, и сокровищницы их я наполняю. (Когда я возведу то, что бывает ежедневно, то не забуду исчислить то, что от века.)

6 *Ступени, по которым Премудрость ведет вверх* (Прем 6, 17-20)

17. Начало ее есть искреннейшее желание учения,
18. а забота об учении — любовь, любовь же — хранение законов ее, а наблюдение законов — залог бессмертия, 19. а бессмертие приближает к Богу:
20. поэтому желание премудрости возводит к царству.

IV. Соломон - прообраз искателя и почитателя мудрости

1 Молитва Соломона о Премудрости (Прем 9,1-19)

1. Боже отцов и Господи милости, сотворивший все словом Твоим
2. и премудростию Твоею устроивший человека, чтобы он владычествовал над созданными Тобою тварями,
3. и управлял миром свято и справедливо, и в правоте души производил суд!
4. Даруй мне приседающую престолу Твоему премудрость, и не отринь меня от отроков Твоих:
5. ибо я раб Твой и сын рабы Твоей, человек немощный и кратковременный и слабый в разумении суда и законов.
6. Да хотя бы кто и совершен был между сынами человеческими, без Твоей премудрости он будет признан за ничто.
7. Ты избрал меня царем народа Твоего и судьей сынов Твоих и дочерей;
8. Ты сказал, чтобы я построил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию святой скинии, которую Ты предуготовил от начала.
9. С Тобою премудрость, которая знает дела Твой, и присуща была, когда Ты творил мир, и ведает, что угодно пред очами Твоими и что право по заповедям Твоим.
10. Ниспосли ее от святых небес, и от престола славы Твоей ниспосли ее, чтобы она споспешествовала мне в трудах моих, и чтобы я знал, что благоугодно пред Тобою.
11. Ибо она все знает и понимает, и мудро будет руководить меня в делах моих, и сохранит меня в своей славе;
12. и дела мои будут благоприятными буду судить народ Твой справедливо, и буду достойным престола отца моего.
13. Ибо какой человек в состоянии познать совет Божий? или кто может уразуметь, что угодно Господу?
14. Помышления смертных нетверды, и мысли наши ошибочны;
15. ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная хранина подавляет многозаботливый ум.
16. Мы едва можем постигать и то, что на земле, и с трудом понимаем то, что под руками, а что на небесах - кто исследовал?
17. Волю же Твою кто познал бы, если бы Ты не даровал премудрости и не ниспослал свыше святаго Твоего Духа?
18. И так исправилась пути живущих на земле, и люди научились тому, что угодно Тебе,
19. и спаслись премудростью.

2 Духовный опыт Соломона и жизнь \approx о Премудрости (Прем 7, 4-21)

4. вскормлен в пеленах и заботах.
5. Ибо ни один царь не имел иного начала рождения.
6. Один для всех вход в жизнь и одинаковый исход.
7. Посему я молился, и дарован мне разум; я взывал, и сошел на меня дух премудрости.
8. Я предпочел ее скипетрам и престолам, и богатство почитал за ничто в сравнении с нею:
9. драгоценного камня я не сравнил с нею, потому что перед нею все золото - ничтожный песок, а серебро - грязь в сравнении с нею.
10. Я полюбил ее более здоровья и красоты и избрал ее предпочтительно перед светом, ибо свет ее неугасим.
11. А вместе с нею пришли ко мне все блага и несметное богатство через руки ее:
12. я радовался всему, потому что премудрость руководствовала ими; но я не знал, что она - виновница их.
13. Без хитрости я научился, и без зависти преподаю, не скрываю богатства ее:
14. ибо она есть неистощимое сокровище для людей; пользуясь ею, они входят в содружество с Богом, посредством даров учения.
15. Только дал бы мне Бог говорить по разумению и достойно мыслить о дарованном; ибо Он есть руководитель к мудрости и исправитель мудрых.
16. Ибо в руке Его и мы и слова наши, и всякое разумение и искусство делания.
17. Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий,
18. начало, конец и средину времен, смены поворотов и перемены времен,
19. круги годов и положение звезд,
20. природу животных и свойства зверей, стремления ветров и мысли людей, различия растений и силы корней.
21. Познал я все, и сокровенное и явное; ибо научила меня Премудрость, художница всего.

3 Познание Премудрости искателем мудрости

Блажен человек, который снискал мудрость (Притч 3, 13-26)

13. Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, который приобрел разум!

14. Потому что приобретение ее лучше приобретения серебра, и прибыли от нее больше, нежели от золота.
15. Она дороже драгоценных камней; [никакое зло не может противиться ей; она хорошо известна всем, приближающимся к ней,] и ничто из желаемого тобою не сравнится с нею.
16. Долгоденствие в правой руке ее, а в левой у нее богатство и слава; [из уст ее выходит правда; закон и милость она на языке носит;]
17. пути ее — пути приятные, и все стези ее — мирные.
18. Она — древо жизни для тех, которые приобретают ее, — и блаженны, которые сохраняют ее!
19. Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом;
20. Его премудростью разверзлись бездны, и облака кропят росю.
21. Сын мой! не упускай их из глаз твоих; храни здравомыслие и рассудительность:
22. и они будут жизнью для души твоей и украшением для шеи твоей.
23. Тогда безопасно пойдешь по пути твоему, и нога твоя не споткнется.
24. Когда ляжешь спать, — не будешь бояться; и когда уснешь, — сон твой приятен будет.
25. Не убоишься внезапного страха и пагубы от нечестивых, когда она придет;
26. потому что Господь будет упованием твоим и сохранит ногу твою от уловления.

Кто нашел Премудрость, тот нашел жизнь (Притч 8; 32-36)

32. Итак, дети, послушайте меня; и блаженны те, которые хранят пути мои!
33. Послушайте наставления и будьте мудры, и не отступайте *от него*.
34. Блажен человек, который слушает меня, бодрствуя каждый день у ворот моих и стоя на страже у дверей моих!
35. Потому что, кто нашел меня, тот нашел жизнь, и получит благодать от Господа;
36. а согрешающий против меня наносит вред душе своей: все ненавидящие меня любят смерть.

Стремление к Премудрости вознаграждается счастьем и совершенной радостью (Сир 51, 18-29)

18. Будучи еще юношею, прежде нежели пошел я странствовать, открыто искал я мудрости в молитве моей:
19. пред храмом я молился о ней, и до конца буду искать ее; как бы от цвета зреющего винограда,

20. сердце мое радуется о ней; нога моя шла прямым путем, я следил за нею от юности моей.
21. Понемногу наклонял я ухо мое и принимал ее, и находил в ней много наставлений для себя.
22. Мне был успех в ней.
23. Воздам славу Дающему мне мудрость.
24. Я решился следовать ей, ревновал о добром, и не постыжусь.
25. Душа моя подвизалась ради нее и в делах моих я был точен.
26. Простирал руки мои к высоте, и сознавал мое невежество.
27. Я направил к ней душу мою, и сердце мое предал ей с самого начала.
28. И при чистоте достиг ее; посему не буду оставлен ею.
29. И подвиглась внутренность моя, чтобы искать ее; посему я приобрел доброе приобретение.

V Человеколюбивые дела Премудрости

1 *Човеколюбие Премудрости* (Прем 1, 6-15; 6, 12-16)

Прем 1:

6. Человеколюбивый дух - премудрость, но не оставит безнаказанным богохульствующего устами, потому что Бог есть свидетель внутренних чувств его, и истинный зритель сердца его, и слышатель языка его.
7. Дух Господа наполняет вселенную и, как все объемлющий, знает *всякое* слово.
8. Посему никто, говорящий неправду, не утаится, и не минет его обличающий суд.
9. Ибо будет испытание помыслов нечестивого, и слова его взойдут к Господу в обличение беззаконий его;
10. потому что ухо ревности слышит все, и ропот не скроется.
11. Итак хранитесь от бесполезного ропота и берегитесь от злоречия языка; ибо и тайное слово не пройдет даром, а клеветующие уста убивают душу.
12. Не ускоряйте смерти заблуждениями вашей жизни и не привлекайте к себе погибели делами рук ваших.
13. Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих;
14. ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле.
15. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть.

Прем 6:

12. Премудрость светла и неувядающа, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее;
13. она *даже* упреждает желающих познать ее.
14. С раннего утра ищущий ее не утомится, ибо найдет ее сидящую у дверей своих.

15. Помышлять о ней есть уже совершенство разума, и бодрствующий ради нее скоро освободится от забот.
16. Ибо она сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними.

2 Дело Премудрости в истории Израиля (Прем 10, 9-19; 11, 1-6)

Прем 10:

9. Премудрость же спасла от бед служащих ей.
10. Праведного, бежавшего от братнего гнева, она наставляла на правые пути, показала ему царство Божие и даровала ему познание святых, помогала ему в огорчениях и обильно вознаградила труды его.
11. Когда из корыстолюбия обижали его, она предстала и обогатила его,
12. сохранила его от врагов, и обезопасила от коварствовавших против него, и в крепкой борьбе доставила ему победу, дабы он знал, что благочестие всего сильнее.
13. Она не оставила проданного праведника, но спасла его от греха;
14. она нисходила с ним в ров и не оставляла его в узах, и потом принесла ему скипетр царства и власть над угнетавшими его, показала лжецами обвинявших его, и даровала ему вечную славу.
15. Она освободила святой народ и непорочное семя от народа угнетавших его;
16. вошла в душу служителя Господня и противостала страшным царям чудесами и знамениями.
17. Она воздала святым награду за труды их, вела их путем дивным,
и днем была им покровом, а ночью — звездным светом.
18. Она перевела их чрез Чермное море, и провела их сквозь большую воду;
19. а врагов их потопила, и извергла их из глубины бездны.

Прем 11:

1. Она благоустроила дела их рукою святого пророка:
2. они прошли по необитаемой пустыне, и на непроходных местах поставили шатры;
3. противостали неприятелям, и отмстили врагам;
4. томилась жаждою, и воззвали к Тебе, и дана им была вода из утесистой скалы и утоление жажды — из твердого камня.

5. Ибо, чем наказаны были враги их,
6. тем они, находясь в затруднении, были облагодетельствованы.

3. Славословие добродетельной жене — символ деяния Премудрости (Притч 31, 10-31)

10. Кто найдет добродетельную жену? цена ее выше жемчугов.
11. Уверено в ней сердце мужа ее, и он не останется без прибытка.
12. Она воздаст ему добром, а не злом, во все дни жизни своей.
13. Добывает шерсть и лен, и с охотой работает своими руками.
14. Она, как купеческие корабли, издалека добывает хлеб свой.
15. Она встает еще ночью и раздает пищу в доме своем и урочное служанкам своим.
16. Задумает она о поле, и приобретает его; от плодов рук своих насаждает виноградник.
17. Препоясывает силою чресла свои и укрепляет мышцы свои.
18. Она чувствует, что занятие ее хорошо, и — светильник ее не гаснет и ночью.
19. Протягивает руки свои к прялке, и персты ее берутся за веретено.
20. Длань свою она открывает бедному, и руку свою подает нуждающемуся.
21. Не боится стужи для семьи своей, потому что вся семья ее одета в двойные одежды.
22. Она делает себе ковры; виссон и пурпур — одежда ее.
23. Муж ее известен у ворот, когда сидит со старейшинами земли.
24. Она делает покрывала, и продает, и поясы доставляет купцам Финикийским.
25. Крепость и красота — одежда ее, и весело смотрит она на будущее.
26. Уста свои открывает с мудростью, и кроткое наставление на языке ее.
27. Она наблюдает за хозяйством в доме своем, и не ест хлеба праздности.
28. Встают дети - и ублажают ее, - муж, и хвалит ее:
29. "Много было жен добродетельных; но ты превзошла всех их".
30. Миловидность обманчива и красота суетна; но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы.
31. Дайте ей от плода рук ее, и да прославят ее у ворот дела ее!

VI. Премудрость явилась на земле

1 Премудрость - источник жизни (Вар 3, 9-14)

9. Слушай, Израиль, заповеди жизни, внимайте, чтобы уразуметь мудрость.
10. Что это значит, Израиль, что ты находишься в земле врагов? Состарился ты в чужой земле, осквернился вместе с мертвыми,
11. причислен к находящимся в аде,
12. оставил источник премудрости.
13. Если бы ты ходил путем Божиим, то жил бы в мире во веки.
14. Познай, где находится мудрость, где сила, где знание, чтобы вместе с тем узнать, где находится долгоденствие и жизнь, где находится свет очей и мир.

2 Мудрость явилась на землю (Вар 3, 29-38)

29. Кто взошел на небо, и взял ее, и снес с облаков?
30. Кто перешел моря и нашел ее, и кто принесет ее, лучшую чистого золота?
31. Нет никого, знающего путь ее, ни помышляющего о стезе ее.
32. Но Знающий все знает ее; Он открыл ее Своим разумом, Тот, Который сотворил землю на вечные времена и наполнил ее четвероногими скотами;
33. Который посылает свет, и он идет, призвал его, и он послушался Его с трепетом;
34. и звезды воссияли на стражах своих, и возвеселились.
35. Он призвал их, и они сказали: "вот мы", и воссияли радостью пред Творцом своим.
36. Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним.
37. Он нашел все пути премудрости, и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю.
38. *После того Он явился на земле и обращался среди людей.*¹

¹ Принципиальное различие между русским и немецким переводом. В немецком переводе читается: *После того Она явилась на земле и обращалась среди людей.*

Книга Премудрости Священного Писания Ветхого Завета

Поскольку в этой работе будут постоянно упоминаться и цитироваться Книги Премудрости Священного Писания Ветхого Завета¹: необходимо коротко рассказать о них?

Большинство исследователей², причисляют к этой группе пять книг: Иова, Екклесиаста, Притчей, Премудрости Иисуса, сына Сирахова* и — Соломона. Штробль характеризует их следующим образом: "Все они хотят помочь человеку в его поиске и обретении счастья. Этому целиком посвящена Книга Притчей: человек как искатель счастья. В Книге Иова нам показан ищущий счастье человек в его титанической борьбе за это счастье; в Книге Екклесиаста — он же, но в отчаянии и разочаровании; в Книге Сираха нам дан удачливый искатель счастья и в Книге Премудрости — человек ищущий вечного счастья"³.

Некоторые исследователи присоединяют к этим пяти книгам еще две: Псалтирь и Песнь Песней.

¹ Мы используем здесь христианское обозначение "Ветхий Завет", так как мы исходим из христианского понимания откровения священной истории. По иудейской традиции мы должны были бы применить для книг Ветхого Завета выражение "Танах": т.е. "Писаное учение". Мы просим также еврейского читателя учитывать, что некоторые из использованных здесь важных текстов не входят в "Танах". Это касается, например, Книги Премудрости (Прем) и Книги Сираха (Сир), которые, хотя и почитались в иудейско-александрийской традиции (Септуагинте) священными, не принадлежат к собственно каноническим книгам. В католическом обиходе они рассматриваются как канонические, т.е. входят в основной состав включенных в Библию - книг.

² Strobl *Die Weisheit Israels*, в энциклопедии *Der Christ in der Welt*, Pattlock Aschaffenburg, 1967, стр. 5, 7. Штробль указывает также, что высказывания о Премудрости содержатся в Псалмах и в Книге Варуха (3,9—4,4).

³ Strobl, цит. соч., стр. 7.

* Далее везде называется Книгой Сираха.

I. Софийное содержание Священного Писания и его развитие

Мы еще раз возвращаемся к Софии как к мудрости человека, как к добродетели и пути к счастью, к счастливой жизни.

Здесь мы можем постичь развитие этих идей в самой жизни, особенно если рассматривать отдельные книги в их исторической ситуации.

1 Пути к счастью в Книгах Премудрости

В Книге Иова поставлен вопрос, откуда столько несчастий, если человек сотворен для счастья? В беде, в которую он попал, несмотря на глубокое благочестие, Иов воссылает к Богу свои мучительные вопросы о смысле несчастья и о правомерности возмездия. Он признает: счастье, воздаяние — это тайна, которую нельзя ни понять, ни исчерпать, в неё нужно доверчиво погрузиться, и тогда Господь, в конце концов, обратит все во благо и счастье. Иов снова обретает благо и даже большее прежнего: "...И сказал: наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; как угодно было Господу, так и сделалось; да будет Имя Господне благословенно!" (Иов 1,21). Это трудом завоеванное и выстраданное знание: верная, выдержанная в испытаниях преданность ведет к счастью.

О преданности речь идет также и в Книге Екклесиаста, но эта преданность здесь не столь религиозна и благочестива, она, скорее, вызвана тяжелым разочарованием и отчаянием. "И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все — суета и томление духа..." (Екк 2,11) "И сказал я в сердце моем: и меня постигнет та же участь, как и глупого: к чему же я сделался очень мудрым? И сказал я в сердце моем, что и это — суета" (Екк 2,15).

"Не во власти человека и то благо, чтобы есть и пить и услаждать душу свою от труда своего. Я увидел, что и это — от руки Божией" (Екк 2,24).

Эта разуверившаяся (или допускающая недоверие) преданность ведет к столь необходимой и в повседневной жизни мудрости — приятию жизни такой, какая она есть, и нахождению высшего личного счастья в том, чтобы быть довольным самой прозаической повседневностью.

Некоторые удивляются, как была включена в качестве канонической в Священное Писание эта побуждающая к отчаянию и пессимизму книга. Однако, к делам универсальной премудрости принадлежит и восприятие жизни

такой, какова она есть, т.е. в ее радостно-скорбном динамическом напряжении: между надеждой и сомнением, идеалом и действительностью, счастьем и несчастьем, успехом и неудачей, притязанием и смирением, оптимизмом и пессимизмом, ликованием и отчаянием.

Обе книги, Иова и Екклесиаста, радикально ставят вопрос о счастье и пытаются предложить экзистенциальные решения. Поэтому из всех книг Премудрости они стоят здесь первыми, хотя Книга Притчей и древнее Екклесиаста.

Книга Притчей свела воедино вековые сокровища изречений еврейского народа и соседних народов, в особенности же египетские и вавилонские изречения подверглись интеграции в иудейскую монотеистическую традицию. Когда мы спрашиваем о пути к счастью, который указывает Книга Притчей, то можем сказать: в более древней части Книги Притчей упоминаются различные пути, сливающиеся в более поздней части в тот путь, который показывает персонифицированная, представшая в качестве индивидуума Премудрость.

Поначалу счастье описывается в образах земных богатств, чести, уважения, благосостояния, в конце концов — и всей жизни человека в её позитивном модусе. Путь достижения этого: справедливость, богобоязнь, благочестие, благодеяние, рвение к обучению. Все это выражено в очень конкретных и пластических притчах. Установка на человека в целом и на те добродетели, которые делают его счастливым, сфокусирована в тех главах, где Премудрость лично обращается к человеку, к мудрецу. Женщина-Премудрость предстает как учительница и наставница, желающая, чтобы человек шел верным путем и стал счастливым. Обещанное Премудростью счастье образно представляется как званый пир (9,1) и как древо жизни (3,18).

"Премудрость построила себе Дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: "кто неразумен, обратись сюда!" и скудоумному она сказала: "идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие и живите, и ходите путем разума." (Притч 9,1-6)

"Она — древо жизни для тех, которые приобретают её, — и блаженны, которые сохраняют ее!" (Притч 3,18). По земному конкретно перечисляется, в чем же состоит счастье. "Богатство и слава у меня, сокровище непогибающее и правда" (Притч 8,18). "Чтобы доставить любящим меня существенное благо, и сокровищницы их я наполняю." (Притч 8,21). "Итак, дети послушайте меня; и блаженны

те, которые хранят пути мои!" (Притч 8,32). Как особая добродетель восхваляется, например, усердие. "Благонравная жена приобретает славу (мужу, а жена, ненавидящая правду, есть верх бесчестия. Ленивцы бывают скудны), а трудолюбивые приобретают богатство" (Притч 11,16). "Соблюдение правды и правосудия более угодно Господу, нежели жертва" (Притч 21,3). В понятии "жизнь" фокусируется все счастье.

В Книге Сираха путь к счастью полагается как исполнение Закона, что имеет своей предпосылкой великое благоговение перед Богом и Его Законом, "страх Божий". В самом начале книги мы находим похвалу этому страху перед Богом. "Корень премудрости — бояться Господа, а ветви ее — долгоденствие" (Сир 1,20). "Полнота премудрости — бояться Господа; она напоет их от плодов своих" (Сир 1,16). Таким образом, Премудрость теснейшим образом связывается со "страхом Божиим", с почитанием Божьего Закона и его исполнением. Собственно, сама Премудрость и есть Закон.

В изречениях Книги Сираха содержатся плоды, результаты и дары Премудрости: "Доброе и худое, жизнь и смерть, бедность и богатство — от Господа" (Сир 11,14). "Даяние Господа предоставлено благочестивым, и благоволение Его будет благопоспешно для них вовек" (Сир 11,15). В других главах Премудрость ещё отчетливее изображается как госпожа и учительница мудрости: "Премудрость возвышает сынов своих и поддерживает ищущих её" (Сир 4,12). "Немилостив к себе, кто не удерживает себя в словах своих, и он не уберезет себя от оскорбления и от уз" (Сир 13,15).

Сирах говорит о служении мудрого Премудрости, в котором он служит и святыне, т.е. храму, творению, делу Божию. "Служащие ей служат Святому" (Сир 4,15). И это служение приносит плоды; "ибо малое время потрудиться в возделывании её, и скоро будешь есть плоды её" (Сир 6,20). Сирах даже советует мудрому: "Послушай, сын мой, и прими мнение мое, и не отвергни совета моего" (Сир 6,24). "Исследуй и ищи, и она будет познана тобою, и сделавшись обладателем ее, не покидай ее" (Сир 6,28); "ибо на ней украшение золотое, и узы её — гиацинтовые нити" (Сир 6,31). Она "встретит его, как мать, и примет его к себе, как целомудренная супруга" (Сир 15,2). "Веселье и венец радости... наследует он" (Сир 15,6). Она — "мать прекрасной любви".

В Книге Сираха также дается ответ на вопрос: как мне обрести Премудрость, которая могла бы осчастливить меня: я нахожу ее в исполнении Закона, сама Премудрость есть Закон, космический порядок. Это отождествление с

моисеевым Законом ясно артикулировано. "Все это — книга завета Бога Всевышнего, Закон, который заповедал Моисей" (Сир 24,25-26). Животворящая сила этого закона сравнивается с райскими реками (24,25) и с красивейшими и лучшими деревьями и притираниями (24,13). Даруемое Премудростью в Книге Сираха счастье состоит в райском плодородии и полноте, красоте и прелести.

В Книге Премудрости Соломона, самой поздней из книг Премудрости, говорится нечто существенно новое о решении трудной проблемы жизни и поиска счастья. Эта книга прорывает границы посюстороннего поиска и обретения счастья и открывает новые горизонты, за которыми видны небо вечности и лучи вечной жизни. Она учит о бессмертии души и о последнем и полном возмездии и воздаянии в жизни вечной. В этой поздней книге Ветхого Завета разламывается пространство временного и здешнего и рукою Софии открывается путь в сверхпространство и сверхизмерение вечности. Эта фундаментально новая Весть приводит к переоценке прежних ценностей и критериев счастья, жизни, воздаяния и справедливости. Она показывает решение многих проблем жизни, которые до тех пор, не взирая на все усилия, не были решены.

Как в Книге Притчей заметны египетские влияния, так и в Книге Премудрости нельзя не указать на тот очевидный факт, что в ясных высказываниях о жизни после смерти содержатся мысли о потустороннем египетского происхождения, как и в специфическом описании Софии в ее космологическом аспекте ощущаются характерные черты образа Исиды, хотя и отчеканенного уже в эллинистические формы. Здесь также следует заметить, что как в самом своем начале, так и в дальнейшем своем развитии в русле платонизма и неоплатонизма греческая философия претерпела влияние египетской мудрости больше, нежели обычно полагают.

Молитва Исиде, супруге Осириса и матери Горуса

Благая, вечная держательница рода человеческого! Не прекращай милости своей к слабым смертным, не оставь своей материнской нежности к скорбным! Ни один день, ни одна ночь, ни один миг не пролетают без твоего благодеяния. На море и на суше укрываешь ты людей, отклоняя от них всякую опасность и протягиваешь им свою руку помощи, распутываешь хитросплетения судьбы, смиряешь бури бедствий и задерживаешь губительный бег звезд. Тебя почитают вышние и дальние боги. Ты овеваешь землю, зажигаешь свет солнц, правишь миром... По твоему знаку веют ветры, тяжелеют облака, набухает почка и прорастает трава.¹

¹ Цит. по: *Gebete der Menschheit*, Insel-Verlag, Köln, 1977, S. 317.

2 Историческое значение

Историческое место книг Премудрости, определившее особенности их форм и содержания, а также время их возникновения и фиксации окончательной редакции, могут быть точнее всего определены по истории Израиля, т.е. из иудейского предания.

Самой древней в смысле окончательной редакции следует назвать Книгу Иова. Судя по характеру и сюжету, она явно возникла в суровые времена Вавилонского пленения, в дни тяжких испытаний и глубокого кризиса веры в Ягве. Окончательная редакция: сложилась в эпоху, последовавшую за изгнанием, когда шла борьба за возрождение древней отчизны и храма. Экзегеты датируют окончательную редакцию Книги Иова, примерно, 400 г. до Р.Х. "Иов явно древнее Екклесиаста".¹

А теперь о мрачной Книге Кагелета (Проповедника), сына Давидова [от евр. "кагад" — собрание]. Раньше ее называли греческим словом "Екклесиаст" (от греч. "екклесия" - собрание, впоследствии — Церковь). Оба слова означают учителя, говорящего перед собранием. Таким образом, Екклесиаст был публичным проповедником Премудрости. Он жил в Иерусалиме именно в то время, когда Палестина находилась под господством птолемеевского Египта и все больше испытывала влияние эллинизма. В греческом мире в то время в особой моде были два философа: Эпикур (341-270 гг.), философ Жизненного наслаждения, и Пиррон из Элиса (ум. 270 г. до Р.Х.), основатель логического скепсиса и философского скептицизма: "Всякое утверждение можно опровергнуть". Екклесиаст косвенно или прямо испытал влияние двух этих направлений, ибо он скептик: "Суета сует, все суета" (1,2) и художник жизни: "Вот еще что я нашел доброго и приятного: есть и нить и наслаждаться добром во всех трудах своих, какими кто трудится под солнцем во все дни жизни своей, которые дал ; ему Бог; потому что это его доля" (5,17).

"Не будь слишком строг, и не выставляй себя слишком мудрым" (7,16). "Сладок свет, и приятно для глаз видеть солнце. Если человек проживет и много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все, что будет, суета! Веселись, юноша, в юности; твоей, и да Вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд. Удаляй печаль от сердца твоего, и уклоняй злое от тела твоего, потому что детство и юность — суета" (Екк 11,7-10). Время написания книги Екклесиаста датируют серединой III в. — ок. 260 г. до Р.Х.²

¹ Н Junker в его *Введении в Книгу Иова*, 4, 317.

² Fr. Notsher в его *Введении в Книгу Екклесиаста* 4,537.

Книга Притчей — большая ее часть является самой древней из всех книг Премудрости. Это собрание изречений о долгом пути Израиля через века; энциклопедия, в которую были включены и учения о Премудрости соседних народов. Датировка этой книги не вполне определена. Оценки колеблются от времени ухода из Вавилона (538 г. до Р.Х.) до появления Септуагинты (ок. 250 г. до Р.Х.).¹ Таким образом, с некоторыми оговорками время окончательной редакции Книги Притчей можно определить ок. 330 г. до Р.Х.

Книга Сираха была написана одним иудейским книжником по имени Сирах (Сира) ок. 180 г. до Р.Х. и, примерно, через 50 лет переведена на греческий язык его племянником Исусом Сирахом (Иешуа бен Елеазар Сира).² 180-е годы до Р.Х. были для иудеев временем трудным и беспокойным. Селевкиды изгнали Птолемея из Палестины и установили там свою власть. Антиох III проиграл войну с Римом и должен был объявить значительную повинность в пользу армии. Он грубо и бесчинно отбирал деньги у населения, не останавливаясь даже перед разграблением храмов и святынь. Его наследники были не лучше, они вынудили иудеев выдать сокровища храма и принять греческие обычаи и нравы, что вызвало сопротивление и восстание Маккавеев. В Книге Сираха это кризисное и беспокойное время нашло выражение в особом превознесении значения Закона, в обострении веры в Закон. "Закон" (Тора) идентифицировался здесь с Премудростью, избравшей любимым местом обитания Израиль. Это должно было укрепить самосознание иудеев и помочь им выйти из кризиса самоосознания, вызванного противостоянием эллинизму. Результатом воздействия. Книги Сираха мы можем считать героическую смерть братьев Маккавеев (2 Макк 7,1-42), которые предпочли мученическую смерть нарушению свято чтимого ими Закона.

Книга Премудрости была написана иудейским книжником по-гречески в Александрии - одном из главных центров эллинизма, ок. 100 г. до Р.Х.⁴ То было время, когда эллинизм уже стал культурным достоянием высших слоев всего эллинистического мира. Над иудеями нависла угроза забвения веры отцов или губительного для нее приспособ-

¹V. Napp в его *Введении в Книгу Притчей*, 4,423.

²V. Napp в его *Введении в Книгу Сираха*, 4,571.

³John Bright *Die Geschichte Israels*, Patmos-Verlag, Dusseldorf, 1966, S. 443 ff

⁴Иоанн Фишер в своем *Введении в Книгу Премудрости (Echter- Bibel, Bd, 4, S. 722)* датирует её 146-117 гг., но также приводит и мнение ученых, которые относят время написания к 80-30 гг. до Р.Х.

ления к своему времени. Автор Книги Премудрости знал греческую философию и считал, что она содержит много истинного и прекрасного. Он признавал её делом Премудрости: "Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, готовится друзей Божиих и пророков" (Прем 7,27).

По всей вероятности, автора более всего очаровывало учение о бессмертии души и о возникновении мира через содействие Нуса (Логоса) и Софии (Нус-отец и София-мать космоса), а также индивидуальный, персональный характер религиозности мистериальных культов (Деметры, Исиды). Во всем этом он видел искры мудрости, дарованные самой Софией мудрецам народов. Эти лучи и искры казались ему полезными для объяснения неразрешенных проблем и вопросов, особенно же учения о бессмертии души, которое до тех пор в иудейской традиции встречалось в весьма рудиментарной форме. Ему также казалось, что возведенное до него в книгах Премудрости учение о Софии как космологической и религиозной Посреднице между Ягве и миром содержалось также и в греческом, платоновском учении о Нусе, Логосе и Софии.¹

Автор Книги Премудрости (мы не знаем его имени), будучи просветленным Богом книжником, совершил смелый и необходимый шаг, признав, что София действует и в других народах, обретая там своих друзей и пророков; она наставляет и ведет их, и их знания вовсе не противостоят вере в Ягве, но являются пояснением и дополнением этой веры, а потому с полным правом могут быть введены в учение отцов. Однако, он не был слепым приверженцем нового; критическим взглядом оценивает он слабость и несовершенство греческой философии, особенно практику эллинизированного египетского почитания богов. Тем не менее, он видит ее благую направленность и зерно истины, осмысливая в свете нового религиозного знания некоторые ее явления как негативные и поверхностные. Он посвятил себя поискам синтеза всего истинного, доброго и прекрасного, принадлежащего его времени, с традицией почитания Ягве, оказав иудеям действенную помощь в их сложных отношениях с эллинизмом и религиозными мифами соседних народов, в особенности — египтян.

Книга Премудрости возникла на рубеже II и I столетий т.е. в последний век перед Р.Х. Ситуация той эпохи имела много сходства с нынешним временем, когда христианство всего мира вступает в конфронтацию с традициями других мировых религий. Документы II Ватиканского Собора яв-

¹ Mac Burton Lee *Logos und Sophia, Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen, 1973.

ляются, особенно для нехристиан, весьма красноречивым и конструктивным комментарием к Книге Премудрости тех времен.

Подобно тому, как Книге Премудрости удалось произвести творческий и правомочный синтез иудейства и эллинизма, усвоив тем самым новизну и всеобщность благовести Иисуса, так сегодня мировая Церковь должна поставить перед собой задачу дерзновенного и универсального синтеза лучших культурных ценностей и духовных сокровищ мировых религий. Путь Откровения все более возвеличивающегося Бога (*Deus semper maior*) — это органический, исторический процесс, путь эволюционного развития и интеграции, когда Бог дает каждый раз все более решительные импульсы к всевозрастающему познанию и восприятию Его универсального величия и силы, любви и благодати (Его универсальной воли, направленной на спасение). Такой путь является динамическим развитием во все более нарастающее осуществление не только теоретический, но и фактической кафоличности Его Церкви.

И Католическая, и Православная Церкви включают в канон Св. Писания обе последние Книги Премудрости — Сираха и Премудрости (Соломона). Иудейская традиция не делает этого, не по причине их содержания - она ценит их и пользуется ими для служения в синагоге, — но только из-за их "молодости" - они попросту еще не имеют "канонической древности". К сожалению не признали эти книги каноническими и Лютер, и Реформация, хотя Лютер и включил их в свой перевод Библии и с высокой похвалой отзывался о них.²

Св. Премудрость, Хокма, София — это золотой ключ к достижению счастья. Иногда эту Премудрость считают добродетелью и способностью познать и совершить все то, что ведет к счастью. Во многих учениях и изречениях люди были близки к достижению этой добродетели. При этом осознается и признается, что эта Премудрость является великим даром Божьим, без которого человек не может

¹ Karl Rahner und Herbert Vorgrimmer *Kleines Konzilskompendium* Freiburg, 1966. Об отношении Римско-Католической Церкви к нехристианским религиям см. Декларацию II Ватиканского Собора *Nostra aetate*.

² Лютер причислил книги Сираха и Премудрости Соломона к неканоническим книгам Св. Писания, "которые не равноценны Св. Писанию, но полезны и замечательны для чтения".

позвать и совершить благое. И всегда было ясно, что эта Премудрость является не просто безличной добродетелью человека или силой Бога, но таинственным существом в Боге, сотворенным Богом "прежде всех век" как начало Его пути в творение; соратницей и верной советницей в творении, Его возлюбленной и невестой (Притч 8,22-31; Прем 8,3-4; 9,4).

Как Помощница в творении, как та, что знает и избирает его план, Премудрость является посредницей Бога, идущей от Бога и ведущей к Нему, путем Бога к творению и путем творения назад к Богу. Она "оберегает все", она "мать и искусница всего" и Душа мира (Прем 9,9-11; Прем 7,22 и 8,1).

Уже в Книге Иова выявляется понимание самостоятельности Премудрости, в Книге же Притчей она познается в высоком полете, где поэтически возвещается, что Премудрость — это великая наставница и водительница к счастью, а также царственная хозяйка на пиру счастливой жизни (Иов 15,1; 12,23-26; Притч 8,22-31; 9,1-6). Книга Екклесиаста не обращается к индивидуальному аспекту Премудрости. Это не соответствует практическому, неспекулятивному характеру автора. Книга Сираха вновь принимает такое индивидуальное понимание Премудрости, описывая её появление из уст Божьих, её господство над миром и народами и её особое расположение к народу Израиля. Особенно выделяется функция Премудрости как Божественного и мирового Закона. Она отождествляется с Торой, т.е. с Законом. Следование Закону — путь к счастью, который, однако, все еще находится в рамках временного и здешнего (Сир 24,1-12; 23-26).

В Книге Премудрости совершается существенный шаг к раскрытию и познанию тайны вокруг этого сокровенного и часто очень сложного образа Св. Премудрости. Догадки в предощущения "индивидуальности" Софии, имевшие место в других книгах, нашли здесь свое развитие и завершение. Её появление из Бога; её Божественная слава и родство с Богом, её жизнь в Нем и с Ним в качестве соправительницы и советницы — все это описано поэтическим, но столь конкретным языком, что выходит за пределы аллегорической персонификации, приближаясь к гипостазированию ее существа (Прем 8,3-4; 9,4; 7,25-28) Изображается здесь и её отношение к Вселенной, к космосу. Она выступает в роли вселенской художницы, чисто духовной силы, способной все оживить и обновить, заслуживая имени Матери творения и Души мира. "Познал я все, и сокровенное и явное; ибо научила меня Премудрость, художница всего" (Прем 7,21).

София — это высшее духовное существо космоса, сотворенное Богом и обладающее всеми свойствами, чтобы быть тем, для чего Он сотворил её: Она — помощница в доме

творения, праидея (Urīdee) и универсальная энтелехия творения, сердце, мать и Душа Мира (Прем 7,21-24; 27-28). Однако София сокровеннейшим образом связана не только с Богом, но и с творением, возникшим не без её участия, — поскольку Бог так любил и ценил её, а она доставила Ему столько радости. Тесно связанная с миром и природой, снабжая их в своей силе и благодати всем, что необходимо им для жизни, она постоянно обновляет их, всегда принося новую весну, новые силы жизни, здоровья плодородия и свершения. Она заботится и о людях, учит, просвещает, ведет их и спасает, — людей любого пола и народа, культуры и времени, — посылая им друзей Бога и пророков, т.е. религиозных учителей и вождей.

Выводы

Если мы сведем воедино все знания книг Премудрости об индивидуальной сущности Премудрости и рассмотрим древние знания в свете последующих событий, и особенно в свете Откровения троичного, триипостасного Бога, то получим внушительный образ Св. Премудрости. Она предстает здесь и Логосом, и Св. Духом, как это считали некоторые отцы Церкви¹; и самостоятельным сотворенным началом, матерью творения и Душой мира²; и космической соратницей — Невестой Логоса, и даже вочеловечившейся в Деве Марии Помощницей в ней же вочеловечившегося Логоса, теснейшим образом внутренне связанной с Его делом искупления и обожения мира, — как то толкует церковное богослужение, включая на праздники Девы Марии чтения из книг Премудрости.³ Подробнее об обсуждаемой новыми экзегетами проблеме личности Софии см. ниже главу "София Ветхого Завета — персонификация или личность".

¹ Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Августин и др. видели в Софии - Логоса, Ириней и Феофил Антиохийский — Св. Духа.

² Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков, Якоб Беме также видели Софию персонифицированной и в тесной связи с Девой Марией. Этой же традиции придерживались Готтфрид Арнольд, Jane Leade и немецкие романтики, особенно Новалис и Шеллинг. Тейяр де Шарден также видит Софию лично и в тесной связи с Девой Марией в своем известном "Гимне Вечноженственному". Здесь он представляет её Душой мира. Существование Души мира Тейяр защищает в своем эссе "О душе мира", утверждая, что идея Души мира никоим образом не противоречит католическому учению.

³ См.: *Das Lektionarum zu den Festen der allerseligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria*, Lektionar V., S. 378 ff.

Таблица иудейской истории и порядок появления пяти книг Премудрости

1900-1700 гг. до Р.Х. 1700 г. 1250 г.		Время патриархов Авраама, Исаака и Иакова. Иаков со своей семьей уходит в Египет. Исход из Египта при Моисее, жизнь в пустыне, возвешение 10 заповедей.
1200 г.		Уход в Ханаан под предводительством Иосии.
200-1020 1020-931 гг. с 931 г.	гг. <i>Притчи</i>	Время Судей (Самуил). Цари Саул, Давид и Соломон. Первое собрание Притч. Разделение царства (Северное - Самария, Южное — Иудея).
ок. 722 г.		Покорение Самарии ассирийцами (Саргон II. Гибель Северного цар-
ок. 586 г.		Покорение Иерусалима Вавилоном (Навуходоносором), гибель Южного царства.
586-538 гг. 538 г.		Вавилонское пленение. Эдикт Кира. Конец Вавилонского пле-
с 538 г.		Постепенное возвращение, восстано- вление и возрождение.
400 г.	<i>Иов</i>	На время бегства из Вавилона при- ходится окончательная редакция Кни- ги Иова, написанной ок. 400 г.
428-348 гг. 384-322 гг.		Платон, основатель платонизма. Аристотель, основатель аристотелизма. Оба философа подготовили почву для эллинизма.
330 г.	<i>Притчи</i>	Окончательная редакция Книги Прит- чей.
323 г.		Смерть Александра Великого. Диа- дохи вступают в наследство: Птоле- мей в Египте - частью которого была Палестина, - и Селевк в Си- рии и Месопотамии. В этих облас- тях быстро распространяется элли- низм.
260 г. ок 250 г.	<i>Екклесиаст</i>	Возникновение Книги Екклесиаста Начало перевода Св. Писания с еврейского на греческий в Алек- сандрии — Септуагинта.

198 г.		Палестина попадает под господство Селевкидов, унижавших и подавлявших иудеев.
ок 180 г.	<i>Сирах</i>	Еврейский подлинник был написан Сирахом (Сира) и в дальнейшем (через 50 лет) переведен на греческий его племянником Иисусом Сирахом ок. 130 г.
181-145 гг.		Аристокл, еврейско-эллинистический философ в Александрии.
167 г.		Восстание Маккавеев.
110 г.	<i>Книга Премудрости</i>	Возникновение Книги Премудрости, написанной на греческом.
100 г.		Образование религиозных сект иесеев, фарисеев и саддукеев.
64 г.		Сирия становится римской провинцией, усиливается влияние Рима в Палестине
73-4 гг. по Р.Х.		Ирод I, Жестокий (убийство родственников, избиение младенцев).
13 г. до Р.Х. - 15 г. по Р.Х.		Филон Александрийский, иудейско-эллинистический философ.

Наиболее важные софиологические тексты Нового завета

Изречений, касающихся Св. Премудрости в Новом Завете, не так много. При этом некоторые из них на первый взгляд кажутся имеющими отношение, скорее, к христологической проблематике, что позволяло некоторым отдам Церкви и богословам рассматривать Христа как вочеловечившуюся Премудрость. Однако, если эти места понимать в контексте *Christus totus* апостола Павла, т.е. Христа в целом — с Телом Его, Церковью, тогда все они прояснятся в экклезиологической и, в конечном счете, богородичной софиологии.

Следующие места имеют софиологическое содержание:

Мф 11,19: "И оправдана премудрость чадами ее".

Рим 11,33-34: "О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?"

1 Кор 1,23-24: "...мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, - Христа, Божию силу и Божию премудрость".

1 Кор 1,30: "От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением".

Оба последних места могут быть использованы для доказательства того, что Христос является вочеловечившейся, воплощенной Премудростью Бога. Однако, надо осмыслить тот факт, что здесь Павел, даже когда он упоминает распятого Христа, имеет в виду *Christus totus*, т.е. Главу и члены — Христа и Его Церковь. В 24 стихе он говорит о воплощенной Силе и Премудрости Бога. Тем самым он указывает, что Логос — сила Божия, и София — Премудрость Божия, воплощены в *Christus totus*. Второй стих также объясняется популярно, т.е. со стороны *Christus totus*. Выражение "во Христе Иисусе" указывает на Церковь, ибо во Христе мы — через

Церковь, т.е. через то, что мы суть в Теле Его, которое является Церковью. Праобразом (Urbild) же и праначалом (Uranfang) Церкви является Дева Мария, и мы вправе рассматривать ее как явившуюся в человеческом образе Премудрость.

Впрочем, мы не можем просто перейти от уже неоднократно показанной тварности Премудрости к несотворенности Божественного Логоса и, следовательно, к Логосу воплощенному — Иисусу Христу. Также не стоит привлекать различные мнения отцов Церкви для доказательства того, что Христос является воплощенной Софией, поскольку в этом пункте они (что вполне понятно) неясны и несогласованы между собой.

Места из 1 Кор 1,24 и 1,30 можно считать венцом Нового Завета в отношении инкарнации Софии. Как объяснить эту инкарнацию, — на это указывает наш экклезиологический контекст теологии Павла: Церковь как Тело Христова, как Христова Невеста. На мариологический аспект указывает теология Луки (Благовещение Девы Марии, младенчество Иисуса) и Иоанна (брак в Кане, Дева Мария у креста, Жена, облеченная в солнце).

Еф 3,8-11: В Послании к Ефесянам есть наиболее полное и ясное сообщение о Софии *Πολυποικίλος* (многообразной Софии): "Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия — благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем" (Еф 3,8-11). Неисследимое царство Христа, Тайнство, от века сокрытое в Боге-Творце, осуществлялось, должно было осуществиться во времени, чтобы была открыта и возведена многообразная Премудрость. Но через что? Через Церковь Иисуса Христа, через Церковь как Невесту Христа.

Тайна Софии, Премудрости, состоит в том, что Она является Невестой Сына Божия. И этот брак Премудрости с Логосом — Сыном Божьим, открывается через Иисуса Христа, воплощенное Слово, и через то, что Он принимает и утверждает Церковь своей Невестой. Если допустить, что Дева Мария — это начало (Urzelle) и Мать Церкви и что Дева Мария является вочеловечившейся Премудростью, в

которой Сын Божий стал человеком, тогда таинство Премудрости в правремени (Vorzeit) и Её отношение к Логосу — Сыну Божию станет ясным, тогда станут понятными все приведенные места Нового Завета, тогда по земному воплощению мы сможем судить о вечном праобразе (Vorbild), довременном бытии.

В чем состоит многообразие Премудрости? — софианская традиция и её обзор в последующих главах дают нам свидетельство тому и толчок к размышлению, — "дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многообразная Премудрость Божия" (Еф 3,10). Здесь кратко выражена ясная связь между Премудростью и Церковью. Это могло произойти потому, что Церковь является воплощенной Премудростью, индивидуально — в Деве Марии, соборно — в Теле Христовом, чьей духовной матерью является Дева Мария.

Откр 5,12: "достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение". Здесь речь идет не о воплощении Премудрости в Иисусе, но о полноте совершенства Иисуса после смерти и Воскресения. В крайнем случае, мы и здесь могли бы привести полярное объяснение Всецелого Христа (Christus totus), т.е. Христа и Церкви. Полнота Силы (воплощение) — это Иисус, полнота Премудрости — это Церковь (Дева Мария), честь относится к Церкви, которой Христос ей оказывает, слава относится к Христу, благословение — опять-таки к Церкви, превозносящей Господа. Власть воплотилась в Христе, вызывая силу и славу. Премудрость явлена в Церкви (Деве Марии), вызывая хвалу и благословение.

Софийные тексты Ветхого и Нового Заветов произвели огромное влияние на религиозный дух своего времени. Очень интересно и важно для софиологов увидеть, как София-Премудрость была интерпретирована и истолкована впоследствии. По этой причине в нескольких главах мы изложим, какой видели её Филон Александрийский и отцы Церкви.

СОФИЯ У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

1. Мир софийных понятий у Филона

Хронологически годы жизни Филона Александрийского¹ приходятся на промежуток времени между написанием Книги Премудрости Соломона и Прологом к Евангелию от Иоанна. Без сомнения, он — одна из ключевых фигур тогдашнего религиозного мира, в котором произошли столь сильные сдвиги, когда в Иисусе Христе "Логос стал плотью". Филон (13 г. до Р.Х. — 45 г. от Р.Х.) был правоверным иудеем, знавшим к тому же как греческую философию, так и религиозные и гностические учения египетского эллинизма. Все это сформировало в нем глубокое понимание иудейской апокалиптики, выраженной с помощью эллинистических и египетских религиозных категорий и образов. Существенную роль в религиозном и философском мире Филона играли понятия Софии и Логоса. Исследователи Филона показали, что сначала Филон ясно различал эти понятия, но несколько позднее граница между ними стерлась, так что они стали тождественными, — предвосхитив понимание, которое впоследствии утвердится в христианстве и достигнет высшей точки у отцов Церкви. Ныне, однако, трудно сказать, сколь эффективно повлиял Филон на это развитие. Возможно, мы слишком легко принимаем по праву или без права приписанное ему отождествление Логоса и Софии, придя к этому от некоторых, опять же, быть может, односторонне интерпретированных высказываний апостола Павла и особенно отцов Церкви. В своем Прологе Иоанн еще не даёт такой идентификации, на что указывает также и его критическая по отношению к Торе установка.

Тем не менее, едва ли поддаются сомнению подобие и родство образов Софии и Логоса, однако подобие и родство еще не свидетельствуют об идентичности. Эти подобие и родство есть лишь ключ к пониманию их взаимоот-

¹ О Филоне много написано. Здесь можно указать только некоторые наиболее важные работы: L. Cohn - J. Heinemann, немецкий перевод работ Филона, Берлин 1962; E.R. Goodenough *An Introduction to Philo*, Oxford 1962; E. Brehier *Les idées philosophiques et religieuses de Philo*, Paris, 1950; Bormann *Die Ideen- und Logoslehre Philos* (Dissertation), Kohn, 1955.

ношений. Некоторые исследователи Филона не без основания подвергают сомнению, что в высказываниях позднего Филона, оперирующего этими понятиями как идентичными, следует видеть подлинное тождество. Они разъясняют эти высказывания в их функциональном и двойственном смысле, то есть общность состоит в их (Софии и Логоса) одинаковых, или идентичных задачах и образе действия относительно мира и людей, но не означает идентичности в личностном существовании.

2. Отдельные понятия в их буквальном смысле

У Филона встречаются следующие понятия Греческой философии: *Логос*, *София*, *Идея*, *Нус*, *Демииург* и *Эйкон*. Поэтому небесполезно было бы дать объяснение этим понятиям в их буквальном смысле¹, а потом проследить их употребление в известных философских школах.²

Логос. "Логос" происходит от корня *leg* (ср. латинское *legere*, немецкое *auflesen*, *lesen*). Корень *leg* содержит в себе понятия, связанные со словами собирать, подбирать, считать, рассказывать, говорить. Таким образом, *логос* означает слово, речь, а в переносном смысле и разум, и смысл (смысл, который находится по ту сторону речи; разум, который измышляет и направляет смысл), и дух, который может мыслить, говорить, смотреть и хотеть. Способность мышления и зрения приводит нас к понятию идеи, к идеям. Логос - это основа и опора идей. Он есть также и мировой Дух, мировой Разум и мировая Душа.

Идея. Слово *idea* происходит от корня *id*, или же *vid* (ср. латинское *videre* — видеть, немецкое *wissen*) Слово *idea* означало внешний вид вещи, несколько же позже — открывающийся в нем внутренний сущностной образ вещи. Вещи были созданы сообразно с их идеями, поскольку идея вещи погружается в материю и там воплощается. Погружающаяся идея называется *логосом ноэтом*, а материализованная идея - это *логос айтетос*. Здесь мы рассмотрим, как переходят друг в друга понятия логоса и идеи.

¹ См. соответствующие греческие, латинские и еврейские слова. К этимологии: Duden *Herkunftswoerterbuch, Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim, 1963. На санскрите: Sir Monier-Williams *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1979.

² См.: Johann Hirschberger *Geschichte der Philosophie*, Freiburg 1961.

Ноэмос и *айстетос*. Слово *ноэмос* происходит от *noein* и означает мыслительный, умственно постигаемый. Слово *айстетос* восходит к *aisthanesthai* — ощущать, воспринимать, чувствовать. Таким образом, *айстетос* имеет смысл чувственно постигаемого (ср. "эстетическое"). Отдельные идеи содержатся в *Idea Idearum*, *Идее идеи*, которая находится в *нусе*, также называемом Логосом, или идентична с ним.

Нус. Слово *нус* происходит от глагола *noein* — мыслить, осмысливать, думать. Тем самым *нус* имеет значение смысла, разума, рассудка, мысли, духа, ума. Обычно он рассматривается как всеупорядочивающий и всем управляющий ум, как основа и опора идей, также и как Демиург, Создатель мира.

Демиург. Это слово составлено из двух корней: *demios* — относящийся к народу и стране, всеобщий, общественный и *ourgos* — действующий. Таким образом, демиург означает всеобщего Строителя, Создателя, Творца, Художника, Создателя мира.

Эйкон. Слово *эйкон* (*eiken* — быть подобным) означает образ, изображение, подобие, портрет, икону.

София. Слово *софия* происходит от прилагательного *sophos* — мудрый, разумный, одаренный, умный, смысловый. Таким образом, *софия* означает мудрость, разумность, ловкость, способность к искусству. Изначально в греческом мире слово *софия* имело, скорее, этическое и прикладное значение, позднее оно приобрело философское содержание, обозначая искусную, разумную сотрудницу Демиурга Софию в виде Мировой Души. В Ней как в Мировой Душе содержатся идеи, сообразно с которыми она формирует космос. Сама она и есть *Idea Idearum*, *Идея идей*. Также и в Ветхом Завете слово *Хокма* (*София-Мудрость*) наряду с изначальным этическим, религиозным и практическим значениями приобрело позднее и космологическое содержание:

3. Их философское значение

Древнейшее употребление понятия логос мы находим у Гераклита (ок. 500 г. до Р.Х.).¹ Для него это "мудрый, двояко действующий Мировой Разум, Господин всего", однако,

¹ O. Gigon *Untersuchungen zu Heraklit*, 1935.

"его не постигают люди" и "Он есть сила, лежащая в основе всякого бытия". Его символом является огонь.

Это космическое значение логоса отстывает у Платона (ок. 400 г. до Р.Х.)¹ и Аристотеля (ок. 350 г. до Р.Х.) на задний план²; слово *логос* они видят, скорее, в логическом, а не в космологическом измерении, которое постигается посредством понятий *нус* и *идея*. Аристотель ввел понятие *энтелехии*, т.е. внутренне присущей вещам динамической силы, осуществляющей их цели (назначение и смысл) и поместил её на место платоновской идеи. У Платона вначале полагается *нус* со своей *Идеей идей*, в которой содержатся все остальные идеи вещей. *Нус* погружает эту праидею (*Ur-идея*) в материю, где она в качестве Мирового Духа или Мировой Души с помощью своей *Пропойи* (промысла и попечения, мудрости и власти) формирует из материи все вещи, которые затем обретают свои тела. Мир, космос — это материализованная *Идея идей*. Она блага и прекрасна, как уверял нас Платон в конце "Тимея".

В Стое³ - школе, основанной Зеноном с Кипра (ок. 300 г. до Р.Х.) и продолженной Хрисиппом из Киликии (ок. 250 г. до Р.Х.), гераклитово понятие *логоса* было вновь подхвачено и стало одним из модных выражений эллинистической философии. Стоическая школа рассматривала целое, космос как материальное бытие, на которое воздействует имманентно присущий ему *логос*. По способу этого воздействия он рассматривался и назывался по-разному. Он предстает в виде *фатума*, когда полагает материю в пространстве, в виде *номоса*, когда структурирует её, т.е. дает ей структуру и законы (закон природы) в виде *пневмы*, духовной силы, символизируемой огнем, оживляет материю. Эта пневма живет и действует на различных ступенях бытия, а именно, как всеобщий принцип жизни в неорганическом мире и в растениях, как душа в животных, как дух в людях и как мировая Душа во Вселенной.

Эта Душа мира не только оживляет Вселенную, но и правит ею как *Пронойя* (промысел, *логос сперматикос*, *rationes seminales*, семенные идеи, которые содержатся в логосе сперматикосе и из него погружаются в вещи. Пневма, которая характеризуется как тонкоматериальная, эфирная, духовная, действенная и пламенная сила (*pyr technikon*) и на высшей ступени своей мыслится как Душа

¹ G.C. Fields *Die Philosophie Platon*, Bern, 1950; *Platons Werke*, Deutsche "Übersetzung von O. Apelt, Leipzig, 1920.

² W. Jaeger *Aristoteles*, 1955; *Werke des Aristoteles*, Gesamtausgabe der Berliner Akademie, Berlin, 1870.

³ См.: M. Pohjenz *Stoa und Stoiker, Selbstzeugnisse + Berichte* Zurich, 1950.

мира — Проноя, может рассматриваться то как идентичная или отличная от всеобщего имманентного Логоса, то как зависящая от него сущность-посредник. Отдельные ступени бытия и существа одушевляются этой динамической, действенной и искусной (пир техникон) Мировой Душой — Проноей объединяясь тем самым меж собой в некое космически-семейное единство, в которое включен и человек. Эта космо-социальная семейственность достигается *симфией* (соразмерной бытию физической соприсродностью, всеобщим владением природы) и актуализируется, и оживляется в симпатии, т.е. в общем со-восприятии и со-чувствии всего сущего.

Это был *logos kosmikos* - космический логос. Однако стоикам также был известен и *logos orthos* - логос правый, который они ценили весьма высоко. Суть его состоит в правильном познании логоса, космического в его различных аспектах (*фатум, номос, пневма*) и в соразмерных ему правильной речи и жизни. Мудрец — это человек, познавший Логос, живущий с ним и миром в *симфии* и симпатии, обрета невозмутимый покой и согласие (стоический покой). Его религию и духовность ныне определяют как природно-религиозный, имманентный миру и пантеистический монизм. Во времена эллинизма стоицизм был ведущей философией и постоянно воздействовал через Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена и Августина на христианско-европейское мышление во многих отношениях (законы природы, *rationes seminales*, главные добродетели, понятия долга, совести, естественного права).

Учение Филона о Софии

1. Стоический фон

Итак, мы увидели, как в Стое тихо и спокойно, незримо для большинства, но не без ведома избранных, произошло нечто основополагающее в космологической интерпретации. Платонические понятия нус, *Idea Idearum*, идеи (Мировой Дух, Мировой Разум, Демиург, Идея идей, идеи) были переосмыслены в новой терминологии. Теперь нусу соответствовал логос *kosmikos*, Идее идей (*Idea Idearum*) — пневма, Мировая Душа или логос сперматикос (семенной логос, семенной в смысле обладания и рассеяния динамики семени); идеям же соответствовали *logoi spermatikoi (rationes seminales)* семенные логосы. Таким образом понятие логоса применялось для обозначения целого космологического царства, что привело по меньшей мере к вербальному, номинальному отождествлению. Все три космогонических понятия: *nous, Idea Idearum* и *ideae* выражены одним и тем же словом *Логос*. Логос покорил все царство бытия. В это время, т.е. в эпоху эллинизма, слово Логос стало ведущим понятием философии.

На этом стоическом фоне нам становится понятным, почему Филон¹ выделял слово Логос и отдавал ему предпочтении вплоть до вербальной, но отнюдь не реальной идентификации Софии и Логоса. Отсюда легко тем не менее могло возникнуть мнение, что Филон утверждал тождество Софии и Логоса. Это расхожее мнение, однако, не может устоять перед дифференцированным рассмотрением внутренних интенций и суждений Филона, а также тех стоических космологических понятий, которые он отчасти заимствовал (таких как Логос, пневма, Мировая Душа, логосы). Патристические² представления о тождестве Логоса и Софии также непосредственно основываются на стоическом учении о Логосе.

В книгах Премудрости Ветхого Завета мы находим следующее космогоническое и космологическое известие. Ягве сотворил Софию как начало (*Arche, Reschit*) Своего пути в творение. Вместе с Софией сотворил Он мир. София есть созидательница (*Technitis*) Вселенной. Она заботится о ней. Она господствует над Вселенной и является её динамическим, духовным жизненным принципом, т.е. её душой. Она есть Душа Мира.³

2. Библейская основа

Филон, перенявший и развивший учение о Софии из книг Премудрости, использовал в нем греческие понятия, в особенности же понятие логоса. Он сознательно принял его и по своему осмыслил, что было для него нетрудно, поскольку уже в ветхозаветной литературе слову Бог, *Dabar* или *Memra Ягве* приписывалась творящая и исцеляющая сила. К примеру, в Псалме 33,6: "Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их", также в Ис 55,11: "так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно и совершает то, для чего Я послал его". Или в Прем 9,1-2: "Боже отцов и Господи милости, сотворивший все словом Твоим и премудростью Твоею устроивший человека".

Филон так разъясняет порядок этого творения: Ягве сотворил Софию. Она — Его дочь, *архе*, начало творения.⁴ С ее

¹ Burton Lee Mack *Logos and Sofia, Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Gottingen, 1975; сокращение: BLM.

² J. Danielou *Platonisme et Theologie mystique*, Paris, 1957.

³ M. Spanneut *Le stoicisme des Peres de l'Eglise*, in: *Patristica Sorbonnensia*, Paris, 1957.

⁴ "Господь имел меня началом (*Reschhit, Arche*) пути Своего" (Притч: 8,22). "Тогда (когда Он творил мир — Т.Ш.) я была при Нем художницею" (Притч 8,30). "Премудрость, художница

помощью Он создал Вселенную, Космос. "С полным правом мы укажем на Демиурга, сотворившего мир, как на Отца творения, а как на Матерь — на Мудрость Создателя (*epistemene tou peroiekotos*), ибо в ее присутствии Бог породил творение" (Евр 30-32). Таким образом, Космос — это Сын, чей Отец — Ягве, а мать — София. Согласно доброй платоновской традиции этот космос состоит из идеи (Космоса) и вещества, в котором она материализовалась. На языке греческих стоиков Филон называет идею космоса *логос ноэτος*, а зримую форму этого космоса — *логос айстетос*. Тем самым он ввел понятие логоса в систему своих космогонических представлений. Идея космоса содержится в Идее идей, т.е. в Софии, которая происходит прямо от Ягве. Это содержательное бытие космоса (*логос ноэτος + логос айстетос* в *Idea Idearum - Sophia*) выражается мифологически через отношения: Мать-Сын. Ягве передал Софии материнскую заботу о Космосе-Творении. Поэтому Филон называет её матерью, Кормилицей и Питательницей мира (QR 191, Евр 31). Впрочем, вполне возможно что Филон имеет здесь в виду материнские попечительные атрибуты и функции богини Исиды, "которая наполняет небо и землю своей красотой, ...которая велика на небе, властна на земле, ...из которой все стало быть и чрез которую все есть и живет" (BLM 66). Такое назначение уделено Исиде отцом её Ра: "И дал ей отец ее Ра свою гору света и трон свой, дабы царила она в его царстве на земле и на небе" (BLM 65). Книга Премудрости славит заботу Софии о космосе и людях в захватывающих образах. Филон напоминает: Она есть "Мать, Кормилица и Попечительница мира", "Мать супруга, Учительница и Госпожа премудрых" (Fuga 52, QG III, 21-32, IV,66 и др., BLM 157). Прообразами мудрецов названы Авраам, Иаков и Моисей.

Многие из своих попечительных атрибутов и функций передает ныне Мать Сыну, София - Логосу. Как Сын, по природе своей Он схож и с Ней, и с Отцом. Он есть *эйкон* Софии, подобие её, а с тем и *эйкон* Ягве. Как и она, Он есть *архе*, начало (Fuga 101 и 109), "второй Бог" (*deuteros theos*; QG 11,62, BLM 168). Так же, как Ягве и София, Он есть Солнце и Свет: "Бог есть свет ... и наполненный им Логос есть Свет" (Somn. 1,75, BLM 169). Примеры могут быть приумножены. Однако достаточно и этих; они хорошо подтверждают перенесение атрибутики и функций Софии на Логос, участие Его в них.

(*technitis*) всего" (Прем 7,21). "Она (Премудрость — Т.Ш.) таинница ума Божия и избирательница дел его" (Прем 8,4) "Господь премудростью основал землю" (Притч 3,19). "Она (Премудрость — Т.Ш.) быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу" (Прем 8,1).

¹ Филон написал 34 малых и больших произведений. Наиболее известные и важные из них: *De vita contemplativa* — О жизни созерцательной, *Apologia pro Judaeis* — Апология иудеев, *De vita Mosis* — О жизни Моисея, *De providenta* — О провидении, много комментариев к Пятикнижию Моисея (О творении мира, Об Ав-

Выводы

То обстоятельство, что под влиянием греческой — в особенности же стоической — философии поздний Филон в своем учении о Софии перенес главное внимание на Логос, передав ему атрибуты и функции Софии, т.е. особо подчеркивая его причастность к этим функциям и атрибутам, привело к ошибочной трактовке, что Филон отождествлял Софию и Логос. Такое понимание, т.е. ошибочное истолкование Филона, характерно для первых христианских учителей и отцов Церкви, которые выстроили на его основе теологумен для разъяснения тайны Св. Троицы.

Эта ошибочная, на наш взгляд, интерпретация приводит к болезненному напряжению. С одной стороны, исследование творчества Филона и отцов Церкви позволяет нам ясно видеть несоответствие, а с другой, — благоговение перед этими заслуженными и святыми людьми не позволяет обвинить их в ошибках. Но если, опираясь на односторонние высказывания и ложные выводы, некоторые отцы в истории Церкви допустили неясности и искажения, как, например, в случае идентификации Логоса и Софии, приведшей к затушевыванию самостоятельного существования и персонификации Софии (или к замешательствам, возникшим в теологии и духовных вопросах, в Литургии и искусстве), то любовь к Церкви и истине требует указывать на эти ложные допущения и возникающие из них замешательства и неясности и прилагать усилия по деятельной поддержке новой ориентации и подходов по всем этим вопросам. Я имею в виду те знания, которыми софиология в наше время располагает благодаря богословам, святым и мистикам. Упомянув лишь некоторых из них, можно привести такие имена, как Августин, Хильдегард из Бингена, Бонавентура, Генрих Сузе, Якоб Бёме, Готтфрид Арнольд, Вл. Соловьев, Павел Флоренский, Сергей Булгаков, Тейяр де Шарден.

рааме, О Иосифе, О 10 заповедях, О предписаниях Закона, О добродетели, О воздаянии), Legit allegoriae — Аллегорическое толкование Закона. Здесь мы цитировали следующие трактаты: De ebrietate (Ebr.) — О трезвости; Quis rerum divinarum heres sit (QR) — Кто является наследником Божественных деяний, Fuga — О бегстве и обретении; Questiones in Genesim (QG) — Вопросы по Книге Бытия; De somnis (Somn) — О сновидениях; De specialibus legibus (Spec leg) — Об особых законах.

Краткий обзор греческой философии до Христа

- 624-545 до Р.Х. *Фалес Милетский*. Вода является первоосновой всех вещей.
- 580-500 *Пифагор*. Сущность вещей есть число. Мир — это космос. Идея переселения душ.
- 535-465 *Гераклит*. Все есть постоянный поток (*panta rhei* - все течет). Вещи возникают из противоположностей. Все управляется мировым законом — логосом.
- 469-399 *Сократ*. Индукция как средство познания и образования понятий. Познание ведет к нравственности, которая является целью человека. Был приговорен к смерти.
- 427-347 *Платон*. Ученик Сократа, находившийся под влиянием Пифагора. Бог есть высшая идея блага и красоты, то есть абсолютное единство. Мир образован как космос из вечной материи создателем мира, Демиургом (нусом, логосом) и одушевлен Мировой Душой (Софией, Идеей идей). Душа человека — это тоже идея, она происходит из потустороннего мира. В этом мире она заключена в тело. Благая жизнь ведет к возвращению ее в потусторонний мир.
- 384-322 *Аристотель*. Ученик Платона; воспитатель Александра Великого. Знание исходит не из познания потусторонних идей, а из познания содержащихся в вещах форм, которые постигаются посредством чувственного восприятия и соразмерных разуму абстракций. Вещи состоят из материи (*hyle*) и формы (*morphe*). Эта форма является также внутренней целью (*telos*, отсюда *en-tel-echia*) вещей. Бог — не творец, но только первый двигатель вещей.
- 336-264 *Зенон*. Основатель стоицизма. Акцентирование этической стороны философии. Идеал — это мудрец, живущий согласно природе, повелевая страстями, перенося печали и обретая счастье в добродетели. Бог рассматривается пантеистически как некоего рода Мировая Душа. Космополитический универсализм и идея равенства всех людей.
- 341-271 *Эпикур*. Основатель сенсуалистской этики. Наслаждение есть высшая цель человека. Гедонизм.
- 360-270 *Пиррон*. Основатель методического скептицизма. Вещи для нас, людей, непознаваемы.
- 180-150 *Аристобул*. Иудей. Делал попытки доказать зависимость греческой философии от Библии.
- 13 г. до Р.Х. — 45 г. *Филон Александрийский*. Иудей. Пытался создать синтез между эллинизмом и иудаизмом.

Греческая дохристианская философия сохранила следы эллинизма и открыла ему дорогу в ближневосточный и европейский миры. В форме платонизма и неоплатонизма она оказала большое влияние на христианство через греческих и латинских отцов Церкви. На восприятие и представление веры иудеев в Ягве сильно повлияли египетские, вавилонские, персидские и индийские мифы и учения о мудрости да и эллинизм в целом — хотя не стоит переоценивать это влияние. Воздействие греческой философии мы без сомнения видим в Книге Премудрости. Сама же греческая философия изначально и на протяжении своего развития находилась под воздействием и влиянием египетской мудрости.

СОФИЯ У ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Таинственный образ Софии неизменно привлекал благочестивых людей и богоискателей всех времен и народов. Священные тексты Ближнего и Дальнего Востока предлагают нам по этому вопросу немало примеров сходства на уровне содержания, имен и понятий. Однако нет оснований объяснять это только фактом внешней зависимости или влияния, ибо основаниями для этого являются тоска людей по знанию и мудрости и любовь к самой мудрости, заложенная в человеке: "Человеколюбивый дух-премудрость" (Прем 1, 6) и "Она (премудрость)..., переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков" (Прем 7, 27). Так отцы и учителя Церкви были захвачены этой премудростью, размышляли о ней, давали толкование ее бытия и действия.

I. София у греческих церковных писателей и отцов Церкви

1. Общий обзор

Феодорит Кирский¹, один из значительнейших теологов V века, писал: "Есть три Софии: одна, посредством которой нам дано быть разумными и рассудочными, дано познание действительности, посредством которой мы занимаемся науками и искусством и через которую мы можем постичь Бога; другая - та, что явилась в творении; и третья, которая проявила себя через нашего Спасителя и которую неверующие полагают невежеством" (PG 3, 171).

Таким образом, различают человеческую мудрость как человеческую способность (а также и как дар Божий и награду) и как богословскую мудрость, т.е. как атрибут Бога, рассматриваемый в связи с природой или отдельными лицами Св. Троицы, в особенности же — в связи со Св. Духом или Сыном Божиим. Давайте рассмотрим некоторые высказывания отцов по этому поводу.

а) *София как человеческая способность в техническом (от technitis — созидательница), интеллектуальном и нрав-*

¹ Феодорит, епископ Киры и Сирии (393-466 г.) - наряду с Кириллом Александрийским, известнейший богослов V века.

ственном смысле. Климент Александрийский¹ говорит: "Философия - это понимание мудрости, осмысляемой как знание дел Божественных и человеческих и их оснований" (PG 8, 721 В). Григорий Назианзин² рассматривал знаменитое требование: "познай самого себя" — как проявление мудрости. "Мудрость есть самопознание" (PG 36, 200 а). Фома Аквинский сказал еще короче: "Sapientia est cognitio ex causis" (Мудрость есть познание из основания),

б) Мудрость как сообщенный и данный Богом дар. Ориген³ и Кирилл⁴ (PG 2, 193 В), и Григорий Назианзин подчеркивали это в комментариях на книгу Исаии (11, 2), где мудрость рассматривается как дар Духа. В этом же смысле может быть понято и приведенное выше высказывание

¹ Климент Александрийский (ок. 140-216 гг.), учитель Оригена, церковный писатель, автор всеохватывающих философских, экзегетических и богословских сочинений, считал, что открытый греческой философией логос подготовил христианское откровение; основал ок. 200 г. христианскую школу в Александрии; родоначальник богословского метода и учитель христианской мистики. Учитель Оригена. Сочинения: *Увещание язычникам*, *Педагог* (о Христе как Наставнике и Учителе), *Строматы* (различные темы).

² Григорий Назианзин (330-390 гг.), святой, учитель Церкви, называемый также Богословом; гуманист и поэт; из трех отцов Каппадокийцев имеющий наибольший дар слова, защитник традиционного обучения. Друг Василия Великого.

³ Ориген (ок. 185-254 гг.), церковный писатель, самый знаменитый учитель раннего христианства, ученик Климента Александрийского, руководитель катехизической школы в Александрии, позднее, в Кесарии, где он и скончался. Жил в бедности и строгой аскезе ученого. Его известнейшее произведение - *Экзалты*, обзор еврейской и греческой версий Св. Писания в 6-ти колонках. Написал много комментариев к Библии, сочинения против еретиков-гностиков, известно его сочинение *Против Цельса*; его систематический труд называется *О началах*. Начиная с Оригена, богословие достигло больших успехов. Сам он находился под сильным влиянием среднего платонизма. Некоторые его формулировки, хотя и поддаются правильному объяснению, позже были неверно истолкованы. Каппадокийцы опирались на него и собрали его высказывания в знаменитом *Добротолубии*.

⁴ Кирилл Александрийский († 414 г.), святой, учитель Церкви, патриарх Александрийский. Обобщил учения отцов Церкви, особенно своего предшественника Афанасия Великого. Христос есть Бог и человек, одно Божественное Лицо, имеющее две природы. Его разграничение с монофизитами было не совсем ясно. Решительный противник несторианского учения, добился на соборе в Эфесе признания Марии Богородицей.

Феодорита. Мудрость как деятельный дар в людях, через который осуществляется познание. Климент Александрийский превозносит ее в "Строматах" следующим образом: "Мудрость действует во многих формах и образах: в искусной деятельности людей, в науке, вере, пророчествах, в ее собственном зримом образе, воплотившемся в нашей благой жизни" (PG 8, 717 A).

в) *София как Божественный атрибут или особое свойство Бога.* Постоянно говорится о мудрости Божией и Бог славится как **Всемудрый**. В "Пастыре" Ерма¹ это звучит так: "Ты еси безначальное познание и ненаучаемая (т.е. врожденная) мудрость" (Herm. vis. 1, 3—4). Дионисий Ареопагит² говорит: "Божественная София познает все тем, что она познает сама себя" (PG 3, 869 B).

г) *София как ипостась.* Четвертый вид мудрости — та, которая явила себя в нашем Спасителе, — приводит нас к ипостасному, личностному рассмотрению мудрости.

2. София как лицо в ее специфическом отношении к Троициному Богу

а) *В отношении к Св. Духу.* Феофил Антиохийский († 186 г.)³ видел в Софии Св. Дух. "Бог-Отец, Который прежде всего породил из себя внутренне присущий Ему (endiatheton) Логос и присущую Ему Софию" (PG 6, 1064 C). В первых трех днях творения Феофил видит изображение "Троичности": Бога, Его Логоса и Его Софии (PG 6, 1081 B)

¹ "Пастырь" Ерма. Произведение, возникшее в середине II века, автор неизвестен, в своих "видениях" дает представление об аскезе и практике покаяния во времена раннего христианства, а также о таинстве Церкви в ее вневременном бытии.

² Дионисий Ареопагит (возможно, псевдоним, конец V - начало VI вв.) писал о непознаваемости Бога, иерархическом порядке бытия; согласно Дионисию, обожение человека достигается путем восхождения по ступеням духовной иерархии. Оказал большое влияние на мистику и схоластику Средневековья.

³ Феофил Антиохийский († ок. 186 г.), церковный писатель, четвертый епископ Антиохии после Игнатия. Известное его сочинение *К Автолику* написано ок. 180 г.. Христианство представляется ему чем-то большим, чем философия, — самой "мудростью Бога", к которой, однако, ведет философия. Ему принадлежит первое упоминание Триады (Троичности), в котором он сравнивает Св. Духа с Софией.

Сходно мыслит и Иринеи.¹ В своей книге "Против ересей" он пишет: "Порождение и образование (progenies et figuratio), Сын и Св. Дух, т.е. Логос и София" (PL 7, 993 a). Также объясняет Иринеи и слова "Сотворим человека": "Ему (Отцу) присущи Логос и София, Сын и Дух, к которым Он обращается: Сотворим человека" (PL 7, 1932 B). И далее Иринеи говорит: "Бог сотворил все через свой Логос и украсил все через свою Софию" (Творчество есть дело мужчины, а украшение — женщины). "Через свой Логос Он утвердил и через Софию соединил все вместе" (compringens, ср.: "omnia compringens" в "Вульгате" (Притч 8, 30); в Септуагинте здесь стоит harmozousa - приводящий в гармонию; PL 7, 1038 B и 967 B).

Собственно говоря, эта интерпретация была найдена еще Климентом Александрийским: "Бог обратился к своей Софии: Сотворим человека". Это та София, которой Он радуется как своему собственному духу, которая, как душа, едина с Богом и простирается, как длань, творящая Вселенную" (Ном. 16, 12). Здесь неясно только, имел ли в виду Климент под Софией Логос или Св. Дух.

б) Так приходим мы к отцам, рассматривавшим: Софию как Логоса или как Христа. Этот подход можно назвать христологической интерпретацией Софии, которая часто приводится, особенно после того, как Арий отождествил Софию, понимаемую им как творение, с Логосом и выдвинул это в качестве аргумента в пользу идеи сотворенности Логоса. Афанасий² подхватил эту идею, но ему пришлось решать тяжелую задачу доказательства несотворенности Софии, несмотря на явно противоречащие этому высказывания Писания.

Уже Ориген принял отождествление Софии и Логоса. "Христос есть Логос и высшая Премудрость нашего Отца"

¹ Иринеи († 202 г.), св. мученик, епископ Лиона, уроженец Малой Азии, ученик Поликарпа, выступал против опасности и учения ложного гнозиса (гностицизма), особенно в своем главном сочинении *Против ересей*. Здесь изложил он и основы христианского учения. Первым сравнил Адама с Христом и Еву с Девой Марией. Иринеи в своем учении о Троице называет также Св. Дух Софией.

² Афанасий (295-373 гг.), святой, учитель Церкви, патриарх Александрийский; особенно заботился о православном учении о Троице, которое он защищал от Ария и его сторонников. За это его часто отправляли в ссылку. Его наиболее известные сочинения: *Книги против ариан*, *О Никейском соборе*, *История монашества*.

(PG 17, 28 В) Иоанн Дамаскин¹: "Ее (Деву Марию) заслуживает единородная София Божия, Сын Божий" (PG 94, 85 В). Епифаний²: "София Отца, единородный Бог-Логос" (PG 18, 288 С). Мефодий³: "Первородная София Божия, которая сотворила все" (PG 18, 288 С). То же и у Григория Нисского (PG 44, 681 А). Софроний³: "Ты одна выносила во чреве своем единородную мудрость, о Богородица" (PG 87, 3880 А).

3. София у Афанасия в его борьбе с Арием

а) *Предыстория*

Павел из Самосаты вопрошал себя: "Коли Сын Божий, Иисус Христос, есть Сын и София, что же тогда София и что Иисус Христос? Не два ли это сына?" PG 86, 139 В).⁶ Отсюда очевидно, что учение о Софии всегда ставило проблемы и вызывало много вопросов. Достойно осмысления, почему ни один из отцов Церкви не решил вопроса, что Она есть самостоятельная, сотворенная реальность, и почему ни один из них не признал ее Мировой Душой, не взирая на ясные указания в книгах Премудрости и на прообразы в греческой философии (София, *Idea Idearum*,

¹ Иоанн Дамаскин (ок. 650-ок. 750 гг.), учитель Церкви, защитник и учитель православной традиции, особенно халкидонской христологии.

² Епифаний Саламский (315-403 гг.), основатель и игумен одного из монастырей в Египте, противник Оригена. Боролся с арианами, был противником иконопочитания.

³ Мефодий, святой, епископ Олимпии Ликейской, († 311 г.). Находился под сильным влиянием Климента Александрийского и Оригена, а также Платона. С оглядкой на *Пир* Платона написал свой знаменитый *Пир*) он активно способствовал внедрению монашеского идеала в жизнь.

⁴ Григорий Нисский (334-394 гг.), святой, брат Василия Великого и друг Григория Назианзина. Их называли "великими Каппадокийцами". Григорий Нисский выступал за божественность Логоса и Св. Духа, защищал Никейский принцип единосущия. Его главным сочинением, где он изложил все христианское богословие, является "Большой катехизис". От Оригена воспринял учение о всеобщем Апокатастасисе (воскресении и спасении).

⁵ Софроний († 638 г.), святой, патриарх Иерусалимский, в монофелитских спорах боролся за православное учение, автор агиографических и поэтических текстов.

⁶ Павел из Самосаты на Ефрате († 272 г.), временный епископ Антиохийский, в тринитарном учении монархианец, противник единосущия, в доказательствах часто приближается к арианам.

пневма); также никто почему-то не хотел и не смог рассмотреть ее экклезиологически. Возможно, усердно занятые постоянной тринитарной, христологической и пневматологической полемикой и борьбой, они упустили этот вопрос или не пожелали брать на себя тяжесть еще одной проблемы.

К этим сражениям, прежде всего, принадлежит спор о божественности или же сотворенности Логоса — Сына Божия; дискуссия, является ли Сын единосущным (*омоусиос*) или подобосущным (*омиусиос*) Отцу, или имеет совершенно иную сущность (*гетероусиос*), или — неподобную (аномиусиос) сущность. Этот, еще и поныне не целиком проясненный и вызывающий у теологов споры вопрос был обострен Арием¹, утверждавшим (при помощи играющей понятиями тактики укрывания), что Логос, Сын Божий, был сотворен Отцом, а потому абсолютно не равен с ним по сущности, но сущностно неподобен. Против этого выступил Афанасий, ясно сказавший, что Сын не сотворен, но рожден Отцом и, тем самым, равен Ему по сущности, единосущен.

Для защиты своего тезиса о сотворенности и, стало быть, неравенстве Логоса Арий использовал ветхозаветный образ Софии (который, впрочем, в тесной связи с Логосом приводил уже Ориген) и идентифицировал ее с Логосом. Из этой идентичности он выводил и доказывал сотворенность Логоса. То, что София была сотворена Богом, вовсе не трудно было доказать из Св. Писания. Вспомним для этого хотя бы Ее высказывание о себе в Книге Притчей:

¹ Арий (род. ок. 260) из Ливии, ученик Лукиана Антиохийского, в Александрии рукоположен в священники епископом Александрии. Распространил там свое учение о том, что Сын Божий не вечен, Он - создан, согласно ложному учению субординационизма, которое получило быстрое распространение. Собор в Александрии осудил его, это осуждение было утверждено и повторено на Никейском Соборе (325 г.). Император Константин сослал его в Иллирию, но позже позволил ему вернуться назад. Арий умер в Константинополе в 336 г. Арий инициировал еретическое движение, названное по его имени арианством, которое при благосклонности императорской власти временами, особенно при Констанции (337-361 гг.), добилось большого влияния.

Внутриарианские раздоры, лишение императорской поддержки, а также последовательное осуждение со стороны таких правоверных богословов, как Афанасий и папа Либерий, привели к падению арианства. Константинопольский Собор (381 г.) подвел окончательную определяющую черту под этим беспокойным, бурным, но многое проясняющим периодом в истории богословия.

"Господь сотворил¹ меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони" (Притч 8, 22). То же, что София - это некая личность, предполагалось как нечто само собой разумеющееся.²

Афанасий энергично выступил против учения Ария³ и в полемике использовал и его софийную аргументацию. При этом он же утверждал, что София и Логос суть две различные личности, ибо тогда София не могла бы одновременно быть и Логосом, но принял предположение Ария о тождестве обоих. Тогда перед ним встала тяжелая и проблематичная задача - доказать (вопреки множеству текстов в Книге Премудрости), что София не была сотворена.⁴

б) Спор

Рассмотрим теперь некоторые существенные положения этого спора между Арием и Афанасием. В своей "Фалин" Арий дает следующее утверждение: "Сын есть не подобное Отцу по сущности творение" (PG, 25, 433 В). "Сын сотворен по воле Бога до времени и до эонов..., и Его не было до того, как Он был сотворен" (из *Ekthesis Pisteos [Исповедание веры]* Ария — *ΒΕΡΕΣ*, Vd 37, стр. 102 и далее).

В письме своему другу Евсевию из Никомедии⁵ Арий пишет: "Мы учили и думаем так же и ныне, что Сын возник по воле и замыслу Отца до времени и до эонов и что Его не было до того, как был Он порожден или сотворен, или определен, или основан... Мы будем осуждены, если скажем, что Сын имеет начало, а Бог без начала" (*ΒΕΡΕΣ*, Vd. 37, 95).

В своем "Исповедании веры"⁶ Арий разъясняет: "Сын сотворен и основан Отцом до эонов. Его не было до того,

¹ В *Септуагинте* здесь стоит *ektiaev* (сотворил), а русский Синодальный перевод использует здесь "имел" (прим. ред.).

² Иустин Философ *Диалог с Трифоном*. 61, 1, PL 6, 613 С; Климент Александрийский *Увещание язычникам*. RG 8, 192 А; Ориген *Expos. Prov.* PG 17, 185 В; *Comm. Job.* 1, 34, PG 14, 89 В.

³ См.: *Des Athanasios Rede gegen die Arianer. Bibliothek der Kirchenvater*, Kosel Verlag, Minchen, 1913, S. 23 ff.

⁴ Особенно во 2-ом *Слове против Ариан*: PG 25, стр. 433 и след.

⁵ Евсевий († 341 г.), епископ Никомедийский в Сирии, ученик Лукиана Антиохийского, сподвижник Ария. Имел влияние на императорский двор. В арианском споре он поддерживал своего друга Ария, который также искал у него опоры. Он был противником Афанасия и возглавил оппозицию против никейских формулировок.

⁶ *Ekthesis Pisteos - Исповедание веры* Ария: *ΒΕΡΕΣ*, Vd. 37, 102 ff.

как Он был порожден... Он не вечен и не несотворен, подобно Отцу, так же Он не обладает и равным с Отцом бытием" (ib., 103).

В своем Слове против ариан Афанасий цитирует некоторые положения из "Фалин" Ария: "Бог не всегда был Отцом, но было некогда время, когда Бог был один и не был Отцом... Не всегда был и Сын, ибо было некогда время, когда его не было. И его не было до того, как Он возник и должен был стать началом акта творения... Ибо был только один Бог и не было еще ни Логоса, ни Софии. Когда же Он захотел сотворить, тогда Он создал Некогого и назвал Его Логосом и Софией, и Сыном для того, чтобы через Него создать и нас... Он говорил, что есть две Софии: одна, собственно София, существующая вместе с Богом. И в этой Софии возник Сын, Который только из-за причастности к Ней был назван Софией и Логосом. И эта (вторая) София, говорит Он, становится Софией лишь при посредстве (первой) Софии согласно воле мудрого Бога" (ib., 126).

в) *Идентификация Логоса и Софии*

В главах 44-48 и 68 2-го Слова против ариан Афанасия особенно показательны следующие места: "Мы поднялись против неразумных измышлений (Ария). Это просто неверно называть Сына Божия творением. Мы уже учили правильно читать положения Книги Притчей. Написано: Господь сотворил меня началом пути Своего, прежде созданий Своих (Притч 8, 22). Здесь следует искать скрытый смысл и выявить правильное значение.., нельзя так просто понимать это место, как будто смысл положен здесь открытым... Если бы написанное касалось какого-нибудь ангела или [тварного] существа, то тогда это выражение "Он сотворил меня" употреблялось бы как й в отношении любого из нас. Если же София Божия, в которой сотворены были все возникшие вещи, и есть та, которая говорит о себе так, то что же иное должен думать человек, кроме того, что под словами "Он сотворил" она не понимает ничего другого, кроме "Он породил" (Гл. 44).

"Мудрость не говорит о себе: "Я есть творение", но только: "Господь сотворил меня началом пути Своего". Выражение "Он сотворил" вовсе не означает, что то, о чем говорят, что оно сотворено, уже и есть неизбежно или по своей субстанции творение" (Гл. 45—46). Для доказательства Афанасий приводит соответствующие места из Св. Писания. Такие, к примеру, как: "Облекитесь в нового человека, созданного по Богу" (Еф 4, 24). С Помощью этого аргумента Афанасий хотел показать, что из слов "Он

сотворил меня" Арий не может доказать, что София есть творение.

Позднее Афанасий относил слова "Он сотворил меня" к человеческой природе Христа. Он говорил: "Потому не разумеете слова "Он сотворил" как слова о некоем творении, но как слова о человеческой стороне Господа, ибо его удел — быть рожденным" (Гл. 46). Он порицает ариан: "Вы воспринимаете слова "Он сотворил", как будто Он находится здесь и создает некое творение. Не удерживает вас то обстоятельство, что Он есть творец, и не побуждает вас мыслить благочестиво и обращаться с Ним, как с малым человеком, тот факт, что Он является несравненным порождением Отца" (Гл. 46). "Хотя в Книге Притчей есть выражение "Он сотворил", однако, в нем Сын называется не творением, но порождением... Если же Сын есть порождение, как можете вы называть его творением? Никто не говорит о том, что Он сотворил, Он породил это, и никто не называет порождение творением" (Гл. 48). Точное, но обоюдоострое утверждение!

Спрашивается, как мог Афанасий, несмотря на это ясное высказывание, практически утверждать тождественность *ektise* и *egennese*, т.е. понимать *ektise* в порождающем смысле? К тому же, *Притчи* говорят не о Сыне, а о Софии. Оба, и Афанасий, и Арий, исходят из предполагаемого отождествления Софии и Логоса, которое, однако же, не содержится в Книге Притчей.

В 68 главе Афанасий говорит, что Иисус Христос не смог бы спасти и обожить нас, не будь Он Сам Богом. Эта его идея обожения человека вообще является ведущим мотивом для постулирования богосыновства Христа. Это становится ясным с первого взгляда. Однако стоит спросить, какого рода обожение подразумевает Афанасий? Имеет ли он в виду сущностное, субстанциональное или благодатное — от милости и благодати Бога посланное обожение? Такое обретенное через Христа обожение может быть только благодатным, а никак не субстанциальным. Или Афанасий имеет в виду субстанциальное обожение? Тогда благодатное обожение, дарованное по милости и благодати Отца через достоинство Христа, совсем не обязательно должно предполагать божественность Христа.

При всем словесном проворстве и ловкости письма Афанасия, при чтении его речей возникает впечатление, что он *предполагает* там, где нужно было бы *доказывать* (*supponit quod probandum*). Он попросту предполагает: 1. идентичность Софии и Логоса, что делает и Арий; 2. божественность Софии, т.е. ее несотворенность, что пытается доказать иногда прямо-таки с софистической аргументаци-

ей. Арий исходит из сотворенности Софии и пытается на основе идентичности Софии и Логоса доказать Его тварность.

Как Афанасию, так и Арию можно возразить: откуда взяли вы предпосылку об идентичности Софии и Логоса? Хотя в Книге Премудрости и во всем Св. Писании имеются предпосылки для этого, все же их недостаточно для доказательств. Впрочем, эти положения Афанасия никогда не были оценены. Мысль о тождестве Софии и Логоса была рождена раньше. Еще Ориген, Климент Александрийский и даже Иустин Философ говорили об этом. Возможно, что раннехристианские учителя и писатели заимствовали это тождество у Филона Александрийского.² Филон

¹ Сущностное неравенство Софии с Богом коренится уже в ее тварности.

² Возможно, основу для этого заложил Филон, который часто уравнивал Логос и Софию, когда он также осмысливал их различные сущности. Влияние Филона (25 т. до Р.Х.-45 г.) на Климента, Оригена и Григория было значительным. По проблеме интерпретации Филона см. высказывание Б. Ланга в его книге *Frau Weisheit, Deutung einer biblischen Gestalt*, Patmos Verlag, Dusseldorf, 1975, S. 161 ff. Хотя в текстах Филона и встречается употребление Логос-Слово Божие, вместо Премудрости, однако часто Филон говорит о Софии как о самостоятельной реальности. При этом мы постоянно наталкиваемся на представления, которые известны из Книги Притчей или возникли на ее основе: дом Премудрости, София как пища и питье, София как дочь и невестная сотрудница Бога и Мать мира.

У Филона София не только Дочь Бога, но также и Супруга Бога и Мать мира. В одном очень ясном тексте Филон ссылается на Притч 8: "Так, мы по праву назовем Мастера, который создал наш Универсум, Отцом творения, а Матерью - Премудрость (Episteme) Создателя; она присуща Богу и порождает творение, естественно, не по человеческому подобию. Она приняла семя Бога и в муках родила единственного и возлюбленного, чувственно воспринимаемого сына - этот наш мир как зрелый плод." Соответственно этому у одного из вдохновенных певцов Божественного строя Премудрость представляет себя в следующем высказывании: "Бог создал меня первой из своих творений и прежде всех времен утвердил меня" (Притч 8,22); поэтому необходимым образом все творение должно быть младше Матери и Кормилицы Вселенной" (*Über die Trunkenheit*, 31). Геттсбергер писал о Филоне: "Филон - эклектик. Платонические и стоические идеи теснейшим образом перемешаны у него с иудейскими представлениями и традициями, так что искать у него целостную систему не имеет смысла... Как знаток Ветхого Завета, Филон не мог не заметить сущностного родства своего Логоса с личностной Премудростью... Иногда он рассматривает и использует их

же с самого начала подчеркивал их различие и самостоятельность: София есть мать Логоса, при том, что Логос приравнивается к Космосу.

Несколько позднее многие функциональные атрибуты Софии Филон перенес на Логос. Из этого вовсе не стоит заключать, что он идентифицировал их лично. Нельзя отыскать это отождествление и в Прологе к Евангелию от Иоанна. Знаменателен критический в отношении Торы 17 стих Пролога. Пролог и все остальные писания ап. Иоанна производят впечатление, будто Иоанн признает за Софией некоторое собственное существование, но имя ее по каким-то причинам не желает назвать отчетливо. В его рассказах о Деве Марии (Брак в Кане, у Распятия) и в его видениях Церкви как невесты Агнца просвечивает марианское и экклезиологическое знание о существовании Софии. Дева Мария, вочеловечившаяся София, как невестно-материнская помощница Христа в его делах спасения и обожения была Софией в делах Творения.

Сколь мало ссылается на Софию Ветхого Завета Иоанн (он принял греческое понятие Логоса, дабы прояснить природу Сына Божия), столь же обильны упоминания о ней у отцов Церкви (вызванные, не в последнюю очередь, арианским спором). Они привлекают Софию для прояснения природы Сына Божия, т.е. Логоса. Почему, однако, сам Иоанн не пояснял природы Сына Божия при помощи "родного" понятия Софии, коль скоро София и Логос были столь очевидно тождественны? Указание на то, что он использовал понятие Логоса для специального обращения к грекам, вовсе не разрешает вопроса. Он должен был иметь некое более глубокое, сознательное или неосознанное основание. Может быть, он понимал Софию как некое особое существо женского рода, как Жену, облеченную в солнце (Апок 12,1 и сл.), как Невесту-Церковь, - еще не пришло время сказать об этом эксплицитно и достоверно. Трудно удержаться от мысли, что уже отцы Церкви знали больше об этой взаимосвязи. Во всяком случае, и ныне отсутствует спекулятивный ответ на беспокоивший не только экзегетов и теологов, но даже и язычников вопрос: почему евангелист Иоанн в своем Прологе не привлекает Софию для более подробного объяснения природы Сына Божия? Поче-

как идентичные величины, чтобы в следующий момент... опять поставить их рядом друг с другом; унаследовав в равной мере иудейское понимание Премудрости и греческое учение о логосе, Филон должен был тотчас с полным правом возвестить идентичность обоих, но не смог уверенно показать, что они' когда-то произошли из одного корня.

му он использует для обозначения Сына не понятие Софии, но понятие Логоса?

Наряду с ясным, прозрачным, субординационным учением о Логосе Ария (Сын был не всегда, некогда Он был сотворен Отцом и во всем соподчинен Отцу), у Афанасия и Ария встречается одинаковое по смыслу употребление понятий Логоса, Сына и Софии. Сын, Логос есть София. София есть Логос. София есть Сын. Афанасий целиком принял и впитал это фундаментальное отождествление. И вслед за ним немало теологов делали то же самое. Не говоря уже о психологической неловкости беспечной идентификации существ мужского пола (Сына) и женского (Софии), мы наталкиваемся, быть может, на наиболее верную догадку, почему Иоанн в своем Прологе, проясняя сущность Сына, использует не близлежащее к нему, так сказать, свойское еврейское понятие Софии, а эллинистическое понятие Логоса. Оба понятия не были безусловно идеальными для этого, оба содержали в себе опасность, но, кажется, Иоанн, не взирая на прочие основания, посчитал субординационный риск, исходящий из понятия Софии, большим, нежели пантеистическую опасность, содержащуюся в понятии Логоса греческой философии. Следует заметить, что отцы, привлекающие образ Софии для прояснения понятия Сына (например, Ориген), отнюдь не избегали опасности субординационизма. Отсюда становится ясным, почему Арий столь настойчиво применял образ Софии. Она была для него главной свидетельницей (и не совсем безосновательно) в пользу его тезиса о сотворенности, *anotoiousia* (неподобия) и субординации Логоса по отношению к Отцу. Предпосланную и примененную в своей аргументации идентификацию Логоса и Софии Арий не изобрел, а перенял. Он использовал ее для подтверждения своего тезиса почти софистическим способом. Было бы весьма ценным исследование истоков и причин этой идентификации Логоса и Софии.¹

Эллинистически-иудейский религиозный философ Филон Александрийский играл важную и значительную роль посредника в утверждении древней Церкви, т.е. в возвращении и утверждении христианского Откровения. Он подготовил те понятия, образы, термины, с помощью которых евангелист Иоанн, прежде всего, смог постичь и описать в

¹ Ср.: Burton Lee Mack *Logos und Sophia, Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenischen Judentum*, Göttingen, 1973. В этой основательной и очень поучительной работе находятся богатые данные о литературе по этому вопросу. Ср. также: *Felix Christ, Jesus Sophia*, Zurich, 1970.

понятных тогдашнему эллинистическому миру словах сущность и образ Иисуса Христа и значение его миссии.

Особенно ясно видим мы это в слове и понятии Логоса, которым Иоанн пытался выразить внутреннюю сущность Христа. По всей вероятности, Иоанн воспринял это понятие не прямо из греческой философии, но от Филона Александрийского. Филон же перенес на этот свой Логос, как показали исследователи его творчества, функции и атрибуты Софии ветхозаветных книг Премудрости, не посягая, однако, на ее личную самостоятельность и не затушевывая ее. Этим объясняются отчасти "софийные" стороны Логоса, т.е. его сходство с Софией книг Премудрости, из чего кое-кто в то время, не зная об этом переносе и происхождении этого литературного подобия, сделали поспешный и неверный вывод об идентичности Логоса и Софии. Это заключение было заимствовано такими церковными писателями, как Иустин, Климент Александрийский и Ориген. Они превратили его в теологумен, с помощью которого Афанасий и Арий, каждый своим способом, пытались защищать свое богословие.

Развитие, по всей видимости, шло следующим образом:

1. Филон воспринял образ и понятие Софии из Ветхого Завета.
2. Он сопоставил его с понятиями греческой философии. Логос есть сын Софии. Этот Логос находится в тесном единении с космосом, т.е. с миром.
3. Космо-сотериологические функции Софии переносятся теперь на Логоса.
4. Из этого возникает мнение, что София и Логос тождественны.
5. Христианские богословы знали и ценили Филона и восприняли его идею идентичности Логоса и Софии. Она стала неким теологуменом, особенно у Климента и Оригена.
6. Афанасий и Арий использовали этот теологумен для обоснования своих богословских построений. Арий — в том смысле, что пытался доказать на его основе тварность Логоса; Афанасий — обосновать божественность Логоса,
7. Из этих споров, которые в то время охватывали все христианство, теологумен об идентичности Софии и Логоса внедрился в богословскую мысль патристического и постпатристического времени и оказал также свое влияние на становление благочестия и христианского искусства, например, в храмах и в иконах Софии.

Августин, напротив, выработал четкое различие между несотворенной и сотворенной Софией, усматривая в послед-

ней экклезиологический и мариологический аспекты, т.е. Церковь и Марию.

Можно также понять, почему отцы Церкви использовали образ Софии в своем стремлении глубже понять и словесно выразить таинства Св. Троицы и вочеловечивания Логоса. Типология Софии представляется на первый взгляд подходящей и полезной для этого, правда, с некоторым "но" которое, однако, можно обойти с помощью соответствующих экзегетических и богословских интерпретаций. Однако при более глубоком рассмотрении ощущается эта не совсем правомочная подгонка и, в результате, остается чувство неудовлетворенности, ощущение того, что чего-то не хватает, что по каким-то причинам скрывают нечто важное, т.е. о нем умалчивают, что предлагается поспешное толкование, которое не соответствует реальной полноте и интенции данности или редуцирует ее и скрывает некую ее существенную часть¹

Возникает и остается серьезный вопрос, почему евангелист Иоанн, сам инспирированный Св. Духом, в Прологе своего Евангелия не использует слово София, почему вместо него он вводит понятие Логоса? Единственным ответом на это может быть то, что София не есть Логос, а Логос не есть София, и что София имеет свои собственные функции и задачу и является самостоятельной Личностью.

г) *Последствия этой идентификации*

Уже у Ария мы очень ясно видим опасность и неблагоприятные последствия этого отождествления. Позже отцы Церкви отказались от него и должны были искать несколько иную интерпретацию Софии, а именно: или, согласно с книгами Премудрости, стремясь увидеть ее в качестве самостоятельно сотворенного лица, или, в согласии с Иоанном, придерживаться мариологического и экклезиологического толкования. Возможно, ко времени Эфесского собора

¹ Не принимаются во внимание и даже прямо-таки утаиваются космологические отношения Софии, т.е. ее функции как Arche (начала) и энтелехии творения, как Матери и Души Мира. На эти ее космологические функции с очевидностью указывают многие места Писания: "Господь создал меня началом (Arche, еврейское Reschit - начало - Т.Ш.) пути Своего" (Притч 6,22) и "Она (София - Т.Ш.) быстро распространяется от одного конца до другого и все устроит (diokei) на пользу" (Прем 8,1). "Я (София - Т.Ш.) вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю; я поставила скинию на высоте и престол мой - в столпе облачном; я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны" (Сир 24,3-5).

и после него была ситуация, благоприятная для их дифференциации, однако тогда идея идентификации уже прочно укрепились в богословской мысли.¹

При всем уважении к отцам Церкви следует заметить, что, отождествляя Логос с Софией, они тем самым создали предпосылку, которая впоследствии увела богословие на окольный путь и надолго блокировала истинное познание Софии, ее сущности и функции, или направила поиск на путь, который привел к крайней неразберихе в софиологии² и на многие столетия в большей части христианского мира задержал появление ясной, недвусмысленной софийной духовности и софийного благочестия, или вообще не позволил им появиться, заклеив их как неортодоксальные, еретические.

В зияния и вакуум, которые открылись в официальном богословии относительно софиологии, устремились еретические течения, пытаясь захватить для себя это полное тайн пространство.³ Здесь достаточно вспомнить хотя бы о гностических ересь патристического времени, а также о бескрайних и безмерных спекуляциях различных герметических, каббалистических и эзотерических течений Нового времени.

¹ Возможно, это время было не очень удобным также и потому, что присвоение имени Богородицы Марии на Эфесском соборе создало напряженную богословскую атмосферу в Церкви и, может быть, привело к преждевременным определениям.

² Знаменитый собор св. Софии в Константинополе, сооруженный императором Юстинианом, посвящен вочеловечившемуся Логосу, т.е. Софии, которая понята здесь христологически. Праздник освящения церкви установлен на Рождество Христово. София Киевская была посвящена Богородице; в Софии Новгородской, среди икон которой есть копия иконы из Константинополя, праздник освящения приходится на Успение Богородицы.

³ Еретический гнозис породил многочисленные софийные спекуляции. Ср. в этой связи коптский папирус Беролинensis 8502, который содержит три гностических текста V в.: *Евангелие от Девы Марии*, апокриф *Евангелие от Иоанна* и *София Иисус Христос*; они изданы В.С. Тиллем под заголовком *Гностические тексты папируса Беролинensis*, Берлин, 1955. См. также гностический текст *Pistis Sophia*, изданный С.К. Шмидтом (по Codex Askewianus und Brucianus), Берлин 1959.

В "Евангелии от Филиппа" (Притч 111,30-112,5) София названа "Матерью ангела и спутницей Христа" (под образом Марии Магдалины): R. Haardt *Die Gnosis, Wesen und Zeugnisse*, Salzburg, 1967, 207. Иринеи сообщает в своем трактате "Против ересей" о софианцах, которые именуют Софию "сестрой Христа" и "невестой Христа". Барбело-гностики знали *Sophia prounikos* (слово "проуникос" означает "носильщик"): Иринеи Лионский *Против ересей*, 1, 29-30; R. Haardt, *ibid*, стр. 65 и 76.

Однако великие религиозные умы, мистики и визионеры постоянно увлекались и вдохновлялись образом Софии и пытались, каждый своим языком и своими выразительными средствами, снять таинственный покров с Софии и выявить ее сущность и ее функции в отношении Бога, мира и человека. Это мы можем увидеть уже у блаженного Августина, а потом, особенно в Средние века, у Хильдегард из Бингена и Генриха Сузе (ограничимся только этими именами), а в начале Нового времени - у Якоба Беме и затем у его последователей — таких русских софиологов, как Вл. Соловьев, П. Флоренский и С. Булгаков.¹

Наше время, с его неудержимым поворотом от механистической к органической и холистической картине мира, оставляет за собой право снова обратиться к крайне актуальному сегодня аспекту Софии - к ее функции как Мировой Души, и объединить эти знания с предшествовавшими им в единую интегральную целостную софиологию, чтобы на этой основе вывести и осуществить соответствующую софийную духовность.

¹ На иконах София изображается в виде царственного огнезрачного Ангела с крыльями. На ней также изображается или Бог-Отец (как в строгановской иконе), или Логос (как в новгородской иконе); рядом с Софией стоят с одной стороны Богоматерь Мария, с другой - Иоанн Креститель. Отсюда эти иконы причисляются к группе деисусных изображений, т.е. София понимается христологически; София есть Христос, вочеловечившийся Логос. Здесь наглядно и часто прямо-таки педантично можно ощутить ту путаницу и разноголосицу толкований, которые возникли из идеи тождества Софии и Логоса. Непредвзятый и естественный взгляд народа, особенно русского, видел в этой фигуре, которая, без сомнения, представлялась женским существом, не Иисуса Христа, а Деву Марию и притом в ее предэкзистентной форме как Софию.

София у Августина

Святой Августин¹ - великий отец Церкви, который, пожалуй, больше других отцов писал о Софии. Сочинения, в которых он чаще всего обращается к ней — это: *De Incarnatione Verbi* (PL 42,1175 ff.), *De Civitate Dei* (XI, 10,3 + 24, PL 41,326,3), *De Doctrina Christiana* (PL 34,22 ff.), *Confessiones* (PL 32, 831 ff.) и *Libri Meditationum* (PL 40, 915 ff.).

Вообще, надо сказать, что почти повсюду Августин видит в Софии *Sapientia Increata*, которую он отождествляет с Сыном Божиим и Логосом по прообразу греческих отцов

¹ Августин - святой, учитель Церкви, крупнейший среди латинских отцов Церкви. Родился в 354 г. в Тагасте в Нумидии (Сев. Африка; ныне Сук-Ахрас, Алжир), сын язычника и христианки (Моники). Учился и преподавал риторику в Карфагене, Риме и Милане. Сначала примкнул к манихеям, разочаровался в их учении и одно время был скептиком. Проповеди св. Амвросия в Медиолане (Милане) и тамошние неоплатоники возбудили в нем тоску по мудрости. В пасхальную ночь 387 г. принял крещение и вернулся в Африку, где пытался в отцовском имении вести монашескую жизнь. Принял священство в 391 г. и стал епископом Гиппона в 395 г. Наряду с пастырской деятельностью, писал о богословских проблемах, которые тогда были актуальны. Он собрал вокруг себя небольшое общество, жившее по монастырским законам, которое стало прообразом возникших впоследствии монастырей. Августин скончался в 430 г., в то время, когда вандалы взяли его город.

Августин был гениальным мыслителем, острым диалектиком, но также человеком редкого религиозного накала, и одновременно - обходительного нрава. Как философ и богослов он внес существенный вклад в поворот от античности к средним векам и оказал большое влияние на церковную философию и теологию. Перейдя в христианство из неоплатонизма, он сделал последний необходимым инструментом для благовестил христианской веры, однако основным источником его учения стали Св. Писание и Предание. В Каппадокийцах он видел своих предшественников.

Августин был чрезвычайно плодовитым писателем. Важнейшие из его работ апологетического содержания против манихеев и других лжеучений (донатистов и пелагианцев) *De vera religione* и *De gratia et libero arbitrio*; догматические сочинения: *De Doctrina Christiana*, *De Trinitate*, *De Fide et Symbolo*, экзегетические работы: многочисленные комментарии к Св. Писанию, например, к книге Бытия, к Псалмам, к Евангелию от Иоанна, к посланиям ап. Павла; многочисленные проповеди и, наконец, его *Soliloquia vel Meditationes* и *Confessiones*.

и особенно Оригена и Афанасия¹ Иногда же он понимает Софию как *Sapientia Creata*, сотворенную Премудрость, которую он описывает охотно, пользуясь образом Небесного Иерусалима, нашей высшей Матери, которой он в своей *Исповеди* и *Размышлениях* посвящает глубоко проникновенные мысли, медитативные пассажи и молитвы. Здесь речь заходит также об отношении этой сотворенной Софии к вечности Бога и к временности сотворенной вещи. Переданный нам Августином образ сотворенной Софии полнее и выразительнее, нежели возникающий из высказываний ранних отцов, но и он относительно ограничен. Однако, то, в чем ощущается недостаток полноты содержания, в достаточной мере восполняется у св. Августина воодушевленностью и эмоциональным характером его суждений.

Все это имело свои последствия и побудило более поздних благочестивых писателей и теологов размышлять об этом таинственном образе Софии. Так, Бонавентура и Николай Кузанский продолжали разработку этого образа,² Беспорядочно Яркие и символически наполненные видения Церкви и Девы Марии св. Хильдегарды³ можно понять только в том случае, если они будут восприняты через экклезиологическое учение Августина. Также и Генрих Сузе⁴ с его почитанием и любовью к "Высшей Даме — Премудрости" может быть понят только, если знать молитву св. Августина к Софии "O domus luminosa et speciosa". При чтении софианских исповеданий Якоба Беме⁵ в его *Христософии* живо вспоминаются размышления Августина о Софии в его *Исповеди* и *Медитациях*.

А теперь об отдельных сочинениях, в которых Августин обращается к образу Софии. В *De Incarnatione* (О воплощении)⁶ ярко выражен христологический взгляд на Софию, т.е. утверждается идентичность Логоса-Сына Божия и Софии. Здесь он понимает Софию как несотворенную Пре-

¹ Августин, фактически, приводит здесь цитату из Оригена *О началах*, кн. 1, гл.2, и из Афанасия *Contra Arianos* 1, 9 (P.G. 17, 185; 26, 145 и др.).

² Бонавентура в своем *Breviloquium* и Николай Кузанский в своих трактатах *De Sapientia, Venatione Sapientiae*.

³ См.: Hildegard von Bingen, hauptsächlich in Scivias, visio II/3-6 u. III/9-10.

⁴ Генрих Сузе в своем *Horologium Sapientiae* и в *Buchlein von der Ewigen Weisheit* называет себя: "Ergo servulus, ipsa Domina" в смысле средневековых Minnedienstes (служб любви). Ср. Н. Seuse, *Mystische Schriften*, Dusseldorf, 1966.

⁵ Якоб Беме в своей *Christosophia*, Kap. 45-52.

⁶ *De Incarnatione Verbi ad Januarium Libri duo*, PL 42, 1175-1183.

мудрость, *Sapientia Increata*. "Sapientiam Verbum Dei esse intelligendum" (PL 42, 178), т. е. "София должна быть понята как Логос Божий". "Все, что мы говорили о Sapientia — все это подходит и к Сыну Божию" (ib. 1178). В этом трактате Августин поясняет стихи из Книги Премудрости:

Она есть дыхание силы Божией
и чистое изливание славы Вседержителя:
и посему ничто оскверненное не войдет в нее.

Она есть отблеск вечного света
и чистое зеркало действия Божия
и образ благодати Его.

Она — одна, но может все,
и, пребывая в самой себе, все обновляет,
и, переходя из рода в род в святые души,
приготавливает друзей Божиих и пророков"

(Прем 7, 25-27).

В богословском (не креационистском) понимании видит он в этом описании Премудрости *Sapientia Increata*. "Quae Sapientia quia ipsa est qui est solus natus Filius idcirco et Unigenitus dicitur", т.е. "Эта Премудрость зовется Единородным, поскольку она есть собственнорожденный Сын". Несколько далее Августин называет также Христа Премудростью "per Sapientiam quae est Christus" (ib. 1181). Яснее сказать нельзя, и он всегда подчеркивает, что "Sapientia vero Dei quae est Unigenitus Filius", "Мудрость Божия, которая есть Единородный Сын" (ib. 1181). Здесь София понята во внутритроичном теологическом смысле, т.е. как Сын Божий.

В сочинении *De Civitate Dei*, разъясняя стих из Книги Премудрости "В ней есть дух" (Прем 7, 22), Августин пишет: "Дух мудрости назван многообразный, поскольку он имеет много свойств. Но то, что он имеет, это и есть он сам. И все его свойства едины. Ведь есть не много, но одна София. И в этой Софии есть бесчисленные и бесконечные кладези *rerum intelligibilium*¹, в которых перерабатываются все незримые и изменчивые *rationes rerum*² (идеи), которые были сотворены через Софию" (*Civ. Dei* XI, 10, 3; PL 41, 326, 3). Итак, здесь говорится, что в Софии через посредство идей содержится целый космос. И Бог, глядя на эти идеи вещей в Софии, творит сами вещи. Это положение можно было бы понять и истолковать даже раньше идеи *Sapientia Creata*.

¹ *rerum intelligibilium* - в вещах действующие идеи - принципы.

² *rationes rerum* - в вещах действующие идеи - принципы формы — *rationes seminales* — семенные формы.

Интересно, что Августин не раз подчеркивает (Conf. XX; PL 32, 836, 29), что положение "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт 1,1) должно быть понято в лого-софийном¹ смысле. "В начале - *in principio - en arche — be reschit*" означает "в Логосе (понятом как София) сотворил Бог небо и землю", - через Софию-Логос, Своего Сына, с Ним и через Него сотворил Он все, как то было сказано в Прологе к Евангелию от Иоанна: "Через Логос все начало быть, и без Логоса не начало быть ничего, что начало быть" (Ин 1, 3). Хотя здесь Августин указывает на Пролог, наверное, он чего-то не учел, ибо как при таком понимании "in principio - in verbo - в начале в Логосе" перевести "In principio erat Verbum" - В начале было Слово (Логос)"? Ибо тогда пришлось бы сказать тавтологически "В Логосе был Логос". Здесь необходимо софийное разъяснение, когда на основе книг Премудрости София понимается как *архе, решит*. В этом смысле можно будет софийно понять как первый стих Книги Бытия, так и стих Пролога Иоанна: "*Берешит бара... эн архе эктисе.... .. in principio...* в начале - "в" и "с" и через Софию творил Бог. Также "In principio erat Verbum - с Софией был Логос и Логос был у Бога". Впрочем, в таком софийном смысле толковали первый стих Книги Бытия даже раввинские экзегеты. Однако надо принимать Софию в смысле ее стиха из Книги Притчей (8, 22) как сотворенную решит-архе.

Тотчас же возникает вопрос: каково отношение сотворенных вещей к Софии, к сотворенной и несотворенной Софии? Как прилагаются к ней понятия времени и вечности? Что означает "во времени", "до времени", и "вечность"? Августин выясняет этот вопрос в своих *Confessiones* и *Meditationes*. Он уже видит ясное различие между *Sapientia Increata* и *Creata*, понимая эту последнюю только в контексте Ветхого Завета. Августин не дает прямого описания *Sophia Creata*, а пытается определить ее при помощи близко сопрягающихся с ней понятий и символов. Среди них особое место занимает у него представления о Доме Божиим, Граде Божиим, Матери Иерусалима, Невесте Сиона и тому подобном.

Sapientia Increata вечна, неизменна и необратима; она — Логос и Сын Божий, а потому вовсе не может быть определена временными понятиями. Относительно же временного определения и упорядочения *Sophia Creata* Августин

¹ Лого-софийный - в смысле идентичности между Логосом и Софией.

² Ср. *Sohar, Die Thora und die Erschaffung des Menschen* in: *Sohar, Das Hl. Buch der Kabbala*, Köln 1984, S. 36. Далее: *Targum Jer. II u. Neofiti zu Gen 1, 1*.

не очень последователен. Ему недостает посредствующего понятия между временем и вечностью. Он только говорит, что София не совечна Богу, "quia est non sine initio, facta est enim", т.е. "не совечна Богу, ибо она не без начала, а именно сотворена" (*Lib. med. XIX; PL 40, 915*). В *Confessiones* он определяет эту "не совечность", когда говорит: "Она не совечна Богу, но по способу своего бытия вечно пребывает на небесах, где вы напрасно ищете виды времен... ибо она превосходит всякие модусы измерения и всякое измерение возраста, пространства и времени" (*Conf. XII; PL 32, 834, 22*). Августин цитирует Книгу Сираха (1, 4): "Первой прежде всего была сотворена Премудрость" и прибавляет, что через эту "прежде всего" сотворенность (и Притч 8, 22 объясняет это: "прежде созданий Своих, искони") София является сопричастницей вечности Бога. Таким образом, он практически различает три состояния бытия: *coaeternitas* — абсолютное *sempiternitas* Бога, "esse et nosse simul" (*Conf. XIII; PL 32, 16*); *aeternitas secundum modum* или *participatio aeternitatis* (схоласты называли это *aevitas*, или *aeviternitas*) и *temporalitas* с присущими ей пространственно-временными измерениями.

По Августину, различия между *Sophia Increata* и *Sophia Creata* то же, что между *lumen illuminans* и *lumen illuminatum* - освещающим и освещенным светом - освещенностью, возникающей посредством света (солнца) (*Lib. med. XIX; PL 40, 915*). Он продолжает в той же главе: "Но

как свет возжигающий отличается от света возжигаемого, столь же велика разница между Тобой, высшей творящей Премудростью и той Премудростью, что сотворена". В этой главе Августин называет Софию *mens rationalis et intellectualis*, мыслящим и познающим существом. Здесь же он величает Ее *Mater nostra Jerusalem quae sursum est et libera* — "вышний Иерусалим свободен; он - Матерь всем нам" (*Gal 4, 26*) Августин прибавляет *aeterna in coelis* - вечна на небесах. И опять пытается объяснить эту *aeternitas*, повторяя что до всякого времени София была сотворена как Первое. Она вечна, поскольку до нее мы не находили никакого времени, она была началом, началом не во временном смысле, ибо тогда еще не было никакого времени, но в смысле ее функции и сущности, т.е. "non temporis, sed ipsius conditionis suae" (*Lib. med. XIX; PL 40, 915*).

Августин идет дальше, и значение этих высказываний весьма велико, — они привносят существенно новые аспекты в описание *Sophia Creata*. Он прямо и отчетливо говорит здесь о личности. Под такими словами может подразумеваться только отдельное существо, обособленная личность. "Эта София от Тебя, о Боже, но нечто совсем иное,

нежели Ты" (*aliud plane quam tu*) Хотя мы не находим в ней времени, ей присуща изменчивость, с которой она может отклониться от Бога (однако она не изменяется *de facto*). И не делает она этого, ибо связана с Богом великой любовью (*grandi amore*)... Хотя она не совечна (*coaeterna*) Тебе, она не втянута в изменчивый поток времени, не переживает различия во времени и не имеет протяженности в нем, но она покоится в вечном созерцании Твоего существа" (ib 1.c. 916).

Тотчас возникает вопрос: действительно ли Августин видел Софию личностной, т.е. как личность? *Sophia Increata* наверняка, ибо она для него - Логос, Сын Божий, или же воплощенный Логос, Иисус Христос. А что касается *Sophia Creata*, то он рассматривал ее как лицо или только как персонификацию? Могут тотчас же возразить: что за двойное измерение? Если несотворенная София (оперируя уже однажды предложенными понятиями "сотворенная" и "несотворенная") это личность, почему бы тогда не быть личностью и сотворенной Софии? Что побуждает нас, приписывая на каком-то основании Софии несотворенной персональность, отрицать это за Софией сотворенной? Но вопрос этот здесь неуместен, ибо нас интересует лишь то, что думал об этом Августин.

О Софии сотворенной он говорит относительно мало и еще меньше - о ее личностном характере. По большей части Августин касается этой темы косвенно, используя близкие понятия Дома Божия, Града Божия, Иерусалима, нашей Матери, Дочери Сиона. Однако все это общие понятия для обозначения некоей общности и целостности. И хотя о них говорится как о персонах, вовсе еще не ясно, не означают ли они лишь аллегорические персонификации, исходя из чего нельзя еще сделать заключения о самостоятельной субстанциональной персонификации.

Прежде всего, это философская проблема: может ли универсальное быть персональным, т.е. личностью? Некоторые философы, а вслед за ними и богословы отрицают это, хотя мифология и теология предлагают достаточно свидетельств о существовании таких существ, к примеру, миф об Адаме Кадмоне¹ - *Anthropos Makros* (Большом Человеке), в котором содержатся все люди и вещи; или откровение в притче о виноградной лозе и ветвях², или пол-

¹ Адам Кадмон; о нем см.: *Lexikon fur Theologie und Kirche, Freiburg*, 1960, Bd. 10, S. 564.

² Об этой притче см.: Ин 15, 1-10.

ное таинства указание на Тело Христово¹, в котором глава — Христос, а верующие — члены тела.

Тейяр де Шарден² совершенно ясно говорил о возможности персонального Универсального и определял Христа как *Point Omega* (Точку Омеги). Соловьев³ рассматривал Софию как личностное *Hen-kai-pan*, или как персональное

¹ Притча о Телe Христа у ап. Павла в 1 Кор 12,19 сл.

² Ср. Adolf Haas *Teilhard de Chardin - Lexikon*, Freiburg, 1971, Bd. 2, Stichwort "Person", S. 244. "Универсум становится личностью" (247). Главная проблема, которой Тейяр занимается в связи с личностью, это - объединение универсальности и персональности, которые для него не являются противоположностями" (246). "С тех пор он неоднократно боролся против "ныне широко распространенной идеи о том, что универсальное и персональное противоположны друг другу" - идеи, которая в действительности является лишь впечатлением и не выдерживает основательного анализа" (251). По Тейяру понятия "персональный" и "индивидуальный" нельзя смешивать: "Индивидуальный центр означает то, что отличает его от других, находящихся вокруг центров. Персональный - то, что есть он сам в его глубочайших основаниях" (249). "Как спасти индивидуальную человеческую персональность и как следует понимать персональность Универсума?... Чтобы иметь возможность и даже необходимость поставить на острие эволюции универсальное персональное, мы предположили, что может и должна осуществляться сверхконцентрация персонального человеческого элемента в высшем сознании" (252). "Обретем же наше существенное удовлетворение в мысли, что мы нашей борьбой (стараниями) служим персональному Универсуму" (254).

³ Для Соловьева София была "естественно и глубоко укорененным в благочестии русской православной Церкви образом, который представлялся в виде личностного воплощения Первопричины мира в женском образе неземной красоты": Solowjew's Leben in Briefen und Gedichten, übersetzt und herausgegeben von Rudolf Muller, Ergänzungsband zur deutschen Gesamtausgabe, Munchen, 1977, S. 23. У Соловьева "София предстает не только объектом Божественной деятельности, как пракосмос, содержащий в себе все идеи и сущности, но она и сама является деятельным живым существом, духовной основой мира, Душой Мира, которая представляет собой не что иное, как все первожданное, неделимое творение, индивидуальную Личность Мира и, прежде всего, человечества. Она есть индивидуальный и одновременно универсальный прачеловек (Urmensch), или что то же самое, - индивидуально-универсальный организм всего человечества, который реально содержит в себе все отдельные человеческие существа и в котором каждый человек как природное существо имеет метафизический корень и отечество. Она поистине является великой Матерью всех людей и существ": K. Pfleger *Die verwegenen Christozentriker*, Freiburg, 1964, S. 86. К этому см. введение к главе "Соловьев" с указанием на книгу: Edith Klum *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Wladimir Solowjew's*, Otto Sagner Verlag, Munchen, 1965. О. Павел Флоренский пишет в своей книге *Столп и утверждение Истины* в главе "София": "София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующий разум в отношении к твари, она - образуемое содержание Бога-Разума, "психическое содержание" Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит вещами" (М., 1914, стр. 326).

человечество, или персональное творение. Если вместе с этими великими, не только рационально одаренными, но и предрасположенными к интуитивному и мистическому видению мыслителями допустить такую возможность, то вообще отпадут все затруднения, связанные с Откровением, и станет возможным рассмотрение вместе с персональными понятиями Матери и Невесты сопрягающихся понятий (Матери) Церкви, (Матери) Иерусалима, (Невесты) Сиона в качестве настоящих личностей, но более высокого порядка.

Августин использует обобщенные понятия Священного Писания как синонимы *Sophia Creata*. В пользу личной гипотезы говорит то обстоятельство, что софийные обобщенные понятия он снабжает явными личностными свойствами и функциями. Это особенно отчетливо видно, когда он с помощью утверждения, что *Sapientia Creata*, хотя и изменчива в себе, но никогда не отвращается от Господа, пытается обосновать, что она с *amore grandi* прилепилась к Нему и покоится *in verissima contemplatione solius (Dei)* (*Lib.med. XIX; PL 40, 916*). Конечно же, только о личностном духовном существе можно сказать, что оно осознанно любит (и не отвращается от Бога), может видеть и созерцать сущность.

Далее Августин ясно заявляет: "*Sapientia creata est spiritualis natura quae contemplatione luminis lumen est*", т.е. "Сотворенная София - это духовное существо, которое через созерцание света есть свет" (*ib.*, 915). То, что эта природа является духовным существом, а не просто чем-то имеющим духовное происхождение, отчетливо говорит фраза "через созерцание света", - именно созерцание предполагает духовную, личную сущность.

Далее Августин чувствует эту Софию как "*beata sublimis creatura creaturarum maxima, felix et nimis felix, coelum coeli, domus Dei, in coelestibus super coelestia*" т.е. "Блаженное, высшее творение, превосходящее все сотворенное, счастливое и в высшей степени счастливое, небо небес, дом Божий на небе поверх небес" (*ib.*, 916). И здесь *Sapientia Creata* рассматривается как отличная от всех остальных творений и высшее и величайшее среди них, что опять четко указывает на ее самостоятельность и совершенство в отличие от остальных творений, в том числе и от сотворенных духовных существ, например ангелов. Она — высшее духовное существо всего Творения. Выражение *coelum coeli, in coelestibus super coelestia* также передает своеобразное, возвышающееся над всеми прочими творениями (также и над небесными, например, ангелами) достоинство Софии.

Августин называет сотворенную *Sapientia* "*mens rationalis et intellectualis civitatis tuae, matris nostrae, et aeterna*".

Это таинственное и содержательное место можно перевести в смысле сказанного выше таким образом: "Она (София) - это Mens, т.е. Мыслительная Сила, Правящий Дух, сказать лучше, (вечная, мыслящая и познающая) Душа Твоего града, нашей Матери". Следуя ап. Павлу, можно сказать: сердце Тела Христова, сердце в смысле Матери". Здесь яснее и отчетливее всего высказана идея персональности *Sapientia Creata*, ибо только личностная духовная сущность обладает *intellectualis* и *rationalis*, т.е. разумом и рассудком, способна к мышлению, оценке и суждению. Далее он славит вневременную, но сотворенную Софию как "*idonea faciem Dei semper videre*", т.е. как "способную всегда созерцать лицо Божие", т.е. познавать и видеть Бога в Его милостивой личностной любви и доброте, быть в состоянии созерцать Его. Это положение подкрепляет то, что было сказано о *Rationalitas*, *Intellectualitas* и о способности созерцать Бога, как о доказательстве персональности Софий.

Через пару строк он признается: "Я не знаю, что лучше подходит названию *coelum coeli Deo* — небо небес для Бога, нежели Твой дом, Господи, который есть *mens pura, concordissime una* - чистая единая и объединяющая душа, место мира блаженного духа на небе и поверх небес" (ib. 916). Здесь ясно выражена мысль о чистой духовности, чистом духовно-душевном бытии Софии (и опять во взаимосвязи с небом), а именно как единстве и принципе, утверждающем мир на небе, для ее места, т.е. для ее града и творения. Она, по Августину, как уже показано выше, есть *mens rationalis et intellectualis aeternae civitatis Dei* - душа града Божия, т.е. всего Творения, как можно заключить далее

В своей великолепной молитве "O domus luminosa et speciosa" (О дом светлый и прекрасный) он обращается к ней со своей сокровенной просьбой, "ut Deus qui fecit te possideat me in te" (ib. 916) - "дабы сотворивший тебя Бог, обрел меня в тебе". Он просит даже: "чтобы он был донесен к ней на плечах Доброго Пастыря" (ib. 916) - к ней, как к утешающей Матери. К Софии Августин взывает как к личности: "Поэтому я обращаюсь к Тебе, прошу Тебя (О София), чтобы Он (Бог) сделал меня достойным причаститься твоему величию... твои достоинства могут помочь мне... Твои святые и чистейшие молитвы со мною, - как им быть неслышанными Богом?... Изгнанный из радостного рая, я рыдаю в стране моего изгнания, когда вспоминаю о Тебе, о Мать Иерусалима, о святая и прекрасная (Невеста) Сион" (ib. 916).

Эти волнующие слова Августина о (сотворенной) Софии, сравнивающие ее с небом, напоминают нам Якоба Беме, также неустанно славившего Софию как совершен-

нейшее существо, как дом и зеркало Бога, как Рай, и с глубоким вздохом обращавшегося к ней, чтобы она помогла ему в желании уйти от беспокойства этого времени к Божественному покою. "Я узнал и теперь знаю, что во всякой нужде Ты со мною и никогда не покинешь меня, о всеблагая любовь, о прекрасный венец, держи меня при себе и выведи меня к своему покою из этой суеты. Я хочу вечно быть Твоим" (*Christosophia* 50).

В заключение надо сказать, что эти слова являются доказательством индивидуальности Софии. *Sapientia Creata*, сотворенная София всегда рассматривается Августином в единстве с Богом и небом, и Градом Божиим, т.е. с идеальным Творением как его духовно-душевному жизненным принципом - Душой. Выражения "Невеста-Сион" и "Мать-Иерусалим" можно толковать экклезиологически как Церковь и мариологически как Марию, выражения "Дом И Град Божий, Небо" и др. — как Творение в целом. Таким образом, Августин видит *Sapientia Creata* не только экклезиологически и мариологически, но также и ктисеологически, т.е. творчески-исторически. Тем самым он закладывает основание для универсального понимания Софии как в Средневековье, например, у Хильдегард из Бингена, так и в Новом времени - у Якоба Беме, Вл. Соловьева, П. Флоренского.

Экскурс: Библейско-экзегетические размышления

1. К Книге Премудрости 7, 25-26

Для подтверждения своей позиций, согласно которой *Sapientia Increata* может быть понята как Логос Бог-Сын, Августин привлекает 25-26 стихи из 7-ой главы Книги Премудрости. Там сказано: "Она (София) есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его". Августин усматривает в этом *Generatio*, зачатие Сына, выраженное через Отца, и приходит на основе толкования этого места к отождествлению Софии и Логоса Бога-Сына. Достоин упоминания, что в трактате, где речь идет об этом (*De Incarnatione Verbi ad Januarium*: PL 42, 1176 ff.), Августин приводит много цитат из работы Оригена *О началах* (*Peri Archon*). Тезис гласит: "Generatum esse Sapientiam credendum... et Verbum Dei eam esse intelligendum" (*Lib.* 1,8; PL 42,1178) ...quae Sapientia Filius Unigenitus dicitur (*ib.*, 10;1179) ...et Dominus Jesus Christus qui Sapientia Dei est (*ib.*, 14;1182). Итак, совершенно ясно христологическое видение Софии. Но Августин знает так-

же и *Sapientia Creata*, сотворенную Софию. Различие между обеими, *Sophia Increata* и *Sophia Creata*, как мы видим, он поясняет путем сравнения *lumen illuminans et lumen quod illuminatur*, т.е. света, освещающего и освещаемого (*Lib. med.* XIX; PL 40, 915).

Многие экзегеты и богословы унаследовали учение Августина¹ и передали далее это понимание различия между Софией нетварной и сотворенной. Новые теологи и экзегеты порвали с этой традицией и не признают двух Софий — сотворенную и несотворенную, они знают только сотворенную Софию и мудрость как атрибут Бога; они отрицают личностный характер Софии. Женщина София для них только аллегорическая персонификация². Эта позиция сегодня — модное явление в экзегетике, однако она не соответствует ни христианскому пониманию типологии книг Премудрости, ни устоявшейся традиции от библейских времен до наших дней. Несомненно одно, экзегетическая традиция признает за Софией, по крайней мере, в ее несотворенном модусе бытия (который предполагает быть явленным в Св. Писании), личностный характер, независимо от того, идентифицируется ли она со Св. Духом³ или с Логосом Сыном Божиим. Личность тварной Софии просматривается в Писании не только непосредственно в библейских понятиях Дома или Града Божия, Матери-Иерусалима, Невесты-Сиона, Матери и Невесты-Церкви, но и в мариологической интерпретации⁴.

Если пристальнее взглянуть в стихи из Книги Премудрости 7, 25-26, то приходишь к выводу, что это место следует толковать не только в безоговорочно теогоническом смысле, но его можно понимать также и в креационистском плане; или можно с его помощью не только оправдывать лого-софийную и христологическую интерпретацию

¹ Практически вся экзегетическая традиция после Средневековья до Нового времени: Ср. с этим: R. Comely *Commentarius in Librum Sapientiae*, Paris, 1910, S. 280; A. Eberharter *Das Buch Jesus Sirach*, Bohn, 1925, S. 89 ff.

² Например, Herbert Haag в своем *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln, 1956, статья *Премудрость*, с.1701 и др. *Echter-Bibel* 1959; V. Hamp *Einleitung und Kommentar zum Buch der Spruche und zum Buch Sirach*; J. Fischer *Einleitung und Kommentar zum Buch der Weisheit*; B. Lang *Frau Weisheit, Deutung einer biblischen Gestalt*, Dusseldorf, 1975, S. 168 ff, где содержатся очень ценные и подробные данные о литературе.

³ Феофил Антиохийский *К Автолику*, PG VI, 1064 с.; Иринеи Лионский *Против ересей*, IV 20,3, 4,20, PL VII, 993 п., 1032 В.

⁴ У св. Хильдегард из Бингена *Scivias visio* II/3-6; III/9-10.

Софии, но также обосновать и утвердить ее собственно софийное, личностное понимание.

Теогоническая интерпретация исходит из того, что понятия *Atmis*, *vapor*, дыхание; *aporrhoia*, *emanatio*, истечение; *araugasma*, *candor*, отблеск; *esoptron*, *speculum*, зеркало; *eikon*, *imago*, образ следует понимать в их изначальных причинных смыслах.

Здесь, собственно, не возникает особой полемики, т.е. новая экзегеза отказалась от теогонической интерпретации этого места. Однако в связи с тем, что традиция понимает его по большей части теогонически и оно действительно, на первый взгляд, возбуждает такие ассоциации, то необходимо присмотреться к ней поближе. "Она есть дыхание Божественной силы". В Септуагинте стоит *Atmis*, в Вульгате — *Vapor*. Немецкое слово *Atem* (дыхание) соответствует греческому *Atmis*. Здесь уместен вопрос: имеет ли это "дыхание" тот же самый смысл, что и в слове "дышащий"? Дыхание есть продукт дышащего, производимый в акте дыхания. Итак, здесь прежде всего — действительно-причинные отношения.

"Она есть истечение господства Вседержителя". Здесь объяснение более сложное. В Септуагинте стоит *Aporrhoia*, в Вульгате - *Emanatio*. Оба перевода используют слова, которые, прежде всего, имеют смысл истечения, а не результата, последствия. Немецкое слово *Ausfluß* (истечение, итог) содержит в себе оба значения, т.е. собственно "истечение" и "вытекание" или уже "вытекшее" (т.е. следствие, итог). Латинское слово *Emanatio* понимается в историко-религиозной традиции, прежде всего, в смысле чего-то уже вытекшего. Так происходит, например, в гностицизме и, частично, согласно спорному толкованию, в неоплатонизме, и у таких, находящихся под его влиянием христианских богословов, как Дионисий Ареопагит и Иоанн Скот Эриугена.¹

Различают, однако, две формы эманации. Эманацией можно обозначить простое вытекание, когда нечто вытекает из чего-то более высокого, согласно обычным физическим законам ~ без какого-либо волевого акта того, из кого это вытекает. В этом смысле мы можем говорить об эманации в буквальном смысле слова; так, например, вытекает сок из растений или смола из дерева. Но если "истечение" осуществляется как некий духовный, мыслительный, интенциональный, волевой процесс или является поводом становления в акте духовного представления и фактического истечения (каузативно - истечение как причина), тогда уже нельзя говорить в более высоком смысле - о косвенной, креативной, или "креационистской"

¹ К понятию "emanatio" *LTHK Bd. 3, Spalte 841.*

эманации. И именно так следует понимать слова *Aporrhoia* и *Emanatio* в этом стихе, если мы имеем в виду главный креационистский смысл Книги Премудрости в рамках всего Св. Писания.

"Она есть отблеск Божественного света". *Araugasma, Candor, отблеск, отражение*. Отблеск или отражение возникает, когда солнечный луч падает, к примеру, на стекло и им отбрасывается назад или отражается. Здесь также, на первый взгляд, вполне понятно сравнительное объяснение. Возникает, однако, вопрос, равен ли отраженный луч падающему. Здесь мы должны сделать то же различие, что и в случае с эманацией. Этот стих также следует толковать не в теогоническом, но в креационистском смысле, как по существу, так и исходя из общего креационистского смысла Св. Писания.

В еще большей степени это относится к следующему высказыванию: "Она есть ясное зеркало Божественной силы." Зеркало, прежде всего, должно наличествовать или быть изготовленным. Так как не возникает вопроса о "до-Бога-бытии" (*Vor-Gott-Dasein*), то могло быть создано только Богом. Также, если мы берем слово зеркало в смысле зеркального образа, то должны понимать этот зеркальный образ не в теогоническом значении. Этот образ просто не равен по сущности тому, отражением чего он является. Подобное можно сказать и о следующей строке, где София названа "образом Божественного совершенства". Образ не равен по сущности с тем, кого он изображает, даже если мы принимаем во внимание то понимание, согласно которому в образе как-то присутствует отображаемое.

Как возможно толковать христианские суждения о *Participatio divinae naturae* и *Filiatio* не в строго трипитарном, теогоническом смысле, но дополнить их важным и существенным различием "по благодати", *per modum creaturae* или *per analogiam*, т.е. "творчески" или "через аналогию", также можно ясно понять, что через причастность к природе Бога сама эта природа не уменьшается и не изменяется от этого, так же как и слово не делается незначительным оттого, часто или редко мы его слышим. Тот, кто причастен к какому-то свойству Бога, получает и имеет это свойство, сам не является этим свойством; это можно сказать только о Боге. Бог есть сама сущность со всеми своими свойствами. Если даже столь сильное выражение как *Filiatio* люди не могли осмыслить в теогоническом плане, то это намного труднее сделать в отношении символического и небуквального высказывания в Прем 7, 25-26.

Понятно, что отцы Церкви прямо устремились к этим, по видимости, теогоническим образам, чтобы использовать их для подходящего решения тринитарных и христоло-

гических проблем. Они сделали это с легкостью и охотно истолковали это высказывание в смысле *Generatio* (рождения) Сына от Отца. Однако эти образы, если их рассмотреть как некий вид творения в смысле высшего творения, оказываются неподходящими даже для того, чтобы объяснить *generatio Filii per Patrem*. Это естественно экзегетические и богословские выводы. Софию нельзя рассматривать теогонически, но только - креационистски, т.е. она не может быть Логосом Богом-Сыном. Ее следует рассматривать как сотворенную, но самостоятельную величину. Эта констатация в свете ее последствий еще требует обстоятельных исследований.

2. К главным христологическим местам Нового Завета с учетом софийных высказываний книг Премудрости

Многие отцы Церкви при своем отождествлении Логоса и Софии, или Христа и Софии, ссылаются на Новый Завет. Поэтому имеет смысл сопоставить места из Послания к Колоссянам и Пролога Иоанна с соответствующими местами из книг Премудрости, в которых обнаруживается много сходства.

1. Из Послания к Колоссянам

Новый Завет

Евангелия и Послания ап. Павла, особенно гимн Христу в Кол 1,15-18

Ветхий Завет

Книги Премудрости с высказываниями о Софии (особенно из книг Премудрости Соломона, Притчей, Сираха):

ХРИСТОС

Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари (Кол 1, 15).

Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле..., все Им и для Него создано (Кол 1, 16).

И он есть прежде всего, и все Им стоит (Кол 1, 17).

Он - начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство (Кол 1, 18).

Я исшел от Бога (Ин 16, 27; 17, 8).

Сын проповедует и возвещает Евангелие, приглашает на трапезу,

СОФИЯ

Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его (Прем 7, 26).

Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою (Притч 8, 24)

Bereschit bara - en arche - Софией создал Бог небо и землю (Быт 1, 1).

Боже отцов и Господи милости, сотворивший все словом Твоим и премудростию Твоею устроивший человека (Прем 9, 1).

однако люди не слышат и не приходят.
Христос - источник жизни, посредник благодати, полон любви к людям. Он учит, исцеляет и ведет их.

Господь имел меня началом (reschit, arche) пути Своего, прежде созданий своих, искони (Притч 8, 22).

Она быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу (Прем 8, 1).

Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя (Прем 7, 25 сл.).

Я вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю (Сир 24, 3).

София проповедует на улицах, приглашает на трапезу. Многие не слышат. "Кто нашел меня, тот нашел жизнь, и получит благодать от Господа" (Притч 8, 35).

Показывает Царство Божие [праведному] и дарует ему познание святых (Прем 10, 10).

2. Подобие или торжество

Сходство суждений ап. Павла о Христе с высказываниями Книг Премудрости Ветхого Завета, вообще, сходство свойств и функций Христа и Софии, иные экзегеты объясняют идентичностью Логоса и Софии: они оба суть одно и то же лицо. Однако это нельзя так объяснять. Сходство книжных высказываний и функциональное подобие миссий Логоса и Софии происходят не из тождества их персон. Они объясняются из подобия их бытия и их свойств, которыми они сообща обладают, как жених и невеста, как совершенные образы Бога, как первые дети Бога, хотя Логос и имеет все это по природе, а София - только по благодати. То что оба, София и Логос, не идентичны, убедительно показывает нам Иоанн в своем Прологе, где он выводит Сына Божия не как Софию, но как Логоса. Книжное, почти дословное совпадение некоторых цитат из Павла с высказываниями Ветхого Завета о Софии не следует обязательно объяснять идентичностью Софии и Логоса.

Итак, подобию между Софией и Логосом - да. Равенству и тождеству обоих — нет.

Признание личной самостоятельности Софии не наносит абсолютно никакого ущерба христологии и дает возможность лучше и глубже понять многие высказывания Св. Писания, особенно о Сионе-Иерусалиме, Церкви и Марии.

3 Из Пролога Евангелия от Иоанна

Суждения о Логосе в Новом Завете и о Софии - в Ветхом Завете

<i>Логос</i>	<i>Собственно Логос</i>	<i>София</i>	<i>Логос вместе с Софией</i>
<p>Вначале было слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог (Ин 1, 1). Оно было в начале - en Arche - be Reschit — у Бога (1, 2). Все чрез Него начало быть, и без него ничего не начало быть (1, 3). В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков (1, 4). В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал (1, 10). Пришел к своим, и свои Его не приняли (1, 11). И Слово стало плотью и обитало с нами (1, 14). Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (1, 17). Только воочеловечившийся Сын Божий может дать эту Божественную полноту.</p>	<p>А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими (1, 12). И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать (1, 16). Истинная, внутреннебожественная — триктарная жизнь и свет. Сияющая цель, которая возвышается над всем творением и обещает обожение.</p>	<p>Господь создал меня (Притч 8, 22). Я была при нем как Амон (8, 30). София сопредельна Богу (Прем 9, 4), в сообществе с Богом (8, 3). Господь создал меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони (Притч 8, 22). Она — таинница ума Божия и избирательница дел Его (Прем 8, 4). Она есть дух разумный, святой (7, 22). Кто нашел меня, тот нашел жизнь. Мои пути — пути жизни (LXX; Притч 8, 35). В сравнении со светом она выше (Прем 7, 29). Она есть отблеск вечного света (7, 26). И радость моя была с сынами человеческими (Притч 8, 31). Поселись в Иакове (Сир 24, 9). После того Он явился на земле и обращался между людьми (Вар 3, 38). Среди людей она утвердила себе вечное основание (Сир 1, 15). Она приготовляет друзей Божиих и пророков (Прем 7, 27). Познай, где находится мудрость, где сила, где знание, чтобы вместе с тем узнать, где находится долгоденствие и жизнь, где находится свет очей и мир (Вар 3, 14). Логос и София — две персоны в полярно-функциональном единстве и личностном различии.</p>	<p>En Arche, т.е. с Софией был Логос, с Ней был Он у Бога, у Отца (ср. Ин 1, 1). " Be Reschit bara. = en Arche = в начале создал Бог, т.е.: С Софией создал Бог мир (Быт 1, 1). С Софией был Он у Бога. Через Логос с Софией все стало быть. Ты все сделал Твоим Логосом и образовал с Твоей Софией (Прем 9, 1). София, сердце творения, Логос — божественная глава. Оба, Логос и София, посланы в мир, оба были непоняты (см.: Притч 1, 20-33; Ин 1, 10-11). Через Иисуса Христа воочеловечившаяся София (Мария Церковь) также воспринимается как Его соратница в деле обожения. Новый Союз есть завершение и исполнение старого.</p>

4. Попытка синтеза

В суждениях некоторых отцов Церкви о Софии выявились проблемы, которые требуют своего решения и обобщения. Это можно сформулировать и резюмировать следующим образом:

София создана. Она создана Богом в начале времен как начало Его творения (см.: Притч 8, 22).

София также не несоздана, не вечна, не равна Сыну-Логосу. София поэтому также не есть Сын-Логос.

София создана как дар Отца своему Сыну, Логосу. София есть личностная Праупорядочность в Логосе, полярный ответ на Слово, она создана как Eulogia (благословие) на Logos (слово).

София создана и дана Сыну-Логосу как Невеста и Соротница в святом Домостроительстве (творении и спасении-обожении).

София есть созданная Богом Arche и Entelechia всего творения и поэтому - Мать и Душа творения.

3. Различные значения и измерения понятия "София"

А. София в отношении триединого Бога или - под углом зрения сокровенной, тринитарной жизни Бога. Она есть:

1. Созданная для Сына и Ему данная Невеста, Невеста Логоса;

2. Созданная Отцом и удочеренная Им Дочь, Дочь Отца, Сестра Сына;

3. Созданный Св. Духом и оживленный Образ, отображение материнско-женского принципа в Троице.

Б. София в отношении творения или - под углом зрения творения:

1. Она есть само творение в его личностном начале, личностное Arche творения: *Sophia archegetis*.

2. Создающая себе тело и одежду София, т.е. воплощенная София. *Sophia cosmica*. Душа мира.

3. София, упорядочивающая свое творение, управляющая им и просвещающая его. *Sophia Eunomos* и *Harmozousa* (LXX) - *Sophia-Thora*, София как порядок и гармония мира.

4. София, создающая в Израиле себе народ — София как Мать Сиона или Мать Иерусалима.

5. София, ставшая в Марии человеком — София-Мария, *Sophia Incarnata*.

6. София-Мария, обоженная осенением Св. Духа и благодаря этому получившая способность к Богоматеринству — Sophia-Maria Theotokos, Богоматерь.

7. Ею рожденное человеческое тело Христа - софийное тело Христа, софийное человеческое естество Христа в ипостасном союзе с Логосом. В связи с тем, что личностное главенство в этом софийном человеческом естестве Христа принадлежит Логосу, здесь нельзя говорить о Софии в собственном персональном смысле, но только в природном. Это - софийная Инь-часть или Anima (в смысле Юнга) в Христе. Этот андрогинный аспект, или настоящая андрогинность Христа явилась основанием того, что некоторые визионеры и мистики видели и почитали Христа в образе Софии. Так, например, у Генриха Сузе, так — в храмах и на иконах Софии. Сама София имеет также "Ян-часть" некую Animus, которая лежит в основе ее совершенства (как "Инь-часть" принадлежит полноте Христа), и, благодаря этой, заложенной в самой ее сути полярности-андрогинности или гинандрии, — представляются вполне понятными и не ложными возникающие иногда смущающие ум видения. Например, когда Сузе, обычно созерцавший Софию в женском образе, увидел ее в облике "гордого юнкера". Это андрогинное или гинандрийное видение Софии восходит к поистине сущностным видениям мистиков, которые, однако, достаточно редко видели мужскую сторону Софии, чаще же созерцали ее в женском облике. Этот двойной аспект Софии, однако, ничего не меняет в ее женской основе и сущности, в ее сущностной женственности; эта андрогинность или лучше - гинандрия, принадлежит к совершенной женственности Софии.

8. Мистическое тело Христа, получившее бытие от вочеловечившейся Софии-Марии, — Церковь, т.е. софийное мистическое Тело Христа, или софийная Церковь.

9. Мистическим Телом — Церковью объединенное с Христом человечество или все творение во всеединстве с Богом. София конца времен: Sophia apokaluptica.

Возможно, отцы Церкви, когда называли Христа Софией, хотели подчеркнуть этим Его истинную человечность. Софийность здесь может быть понята как синоним человечности, человеческой природы.

ЧАСТЬ II

**София у ясновидящих, художников,
мистиков, богословов и ученых**

Возникает правомочный вопрос о том, как западная христианская традиция, западные святые, визионеры, теологи, философы и ученые пытались объяснить на языке своего времени образ Софии? Для этого следует привлечь такие представительные фигуры, как ясновидящая Хильдегард фон Бинген; визионер, мыслитель и мистик Якоб Беме, некоторые его ученики, особенно церковный историк и теолог Готтфрид Арнольд, ясновидящая Анна Катарина Эммерих, ее видения сохранил для нас Клемент Brentano; русский религиозный философ Владимир Соловьев и его духовные преемники: о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков; а также французский теолог и естествоиспытатель Тейяр де Шарден и некоторые новые ученые. Мы остановимся также на некоторых софийных картинах, на которых в Средние века и в Новое время гениальные и имеющие дар ясновидения художники изобразили свое видение Софии.

София в искусстве Средних веков

Мнение, что образ Софии якобы не нашел отражения в искусстве латинского Средневековья, ошибочно. Действительно, мы не найдем здесь большого количества изображений Софии, однако, они встречаются, и эти немногие примеры обладают силой убедительности.

София в древних рукописях Библии

Древнейшее из известных нам изображений Софии находится в *Codex Rossanus*, где женская фигура, вдохновляющая евангелиста Марка и касающаяся рукой его свитка, по своему облику должна быть понята не как муза в античном духе, а как София в христианском смысле. *Codex Rossanus* — рукопись Библии, которая написана в Россано, в Калабрии (Южная Италия) в VI в. и хранится там в архиепископской библиотеке.¹

Еще об одном, крайне интересном образе Софии сообщила Фери фон Лилиенфельд на коллоквиуме в Айхштетте в своем докладе "Образ, символ и аллегория у восточных отцов и их параллели в Средние века". Речь идет об изображении Софии в одном древнем кодексе VII-VIII вв. В этом *Codex Syriacus* из Парижской национальной би-

¹ Об этом кодексе см.: Fairy von Lilienfeld *Fran Weisheit in byzantinischen und karolingischen Quellen. - Typos, Symbol und Allegorie bei den ostlichen Vatern und ihren Paralleled in Mittelalter*. Regensburg, 1982, S. 156-160.

блиотеки находится следующее изображение: София книг Премудрости в царских одеждах и в голубом платке стоит справа от Богоматери Марии, которая держит перед грудью медальон с изображением младенца Христа (тип *Platytera*). Слева от Богоматери стоит царь Соломон. София держит крест; оба: София и Соломон - держат в руках книги.¹

Традиционное объяснение этого изображения, согласно которому София и царь Соломон понимаются в качестве авторов книг Премудрости, Ф. Лилиенфельд справедливо считает недостаточным. Она указывает на типологическое отношение этих образов к центральному образу - Деве Марии с Младенцем. Она рассматривает и истолковывает Софию христологически, т.е. как предынкарнационное логосное существование Христа, Который только в Иисусе стал человеком. Что тогда делает здесь царь Соломон? Какое символическое значение имеет фигура Соломона?

Здесь, видимо требуется такое объяснение, которое воздаст должное обеим сторонам изображения. Мы различаем предынкарнационное и инкарнационное знаковые измерения изображения. На предынкарнационном уровне стоят собственно София в образе Софии (здесь нет тавтологии, если мы вспомним, что многие видят в образе Софии Логос) и Сын Божий, представленный замещающим образом царя Соломона. На инкарнационном уровне находится Дева Мария с младенцем Христом, т.е. Дева Мария как воплощённая София и Христос как воплощенный Логос, Сын Божий.

Видеть в Соломоне символическое изображение Сына Божия достаточно правомерно², ибо в Св. Писании, например, Бог называет Давида "Мой сын". "Я буду ему отцом и он будет Мне сыном" (2 Цар 7, 14) или "Я сделаю его первенцем, превыше царей земли" (Пс 88, 28). В Египте фараона называли сыном бога Ра. В Шумере и Вавилоне господствовали подобные же представления. Царь рассматривался как приемный сын Бога. Царь Соломон как сын Ягве вполне подходит для того, чтобы стать замещающей символической фигурой для Сына Божия, Логоса. Обычно Соломона называют также *Jedidja*, т.е. любимая, возлюбленная советчица Ягве (Притч 8, 30). Соломон, таким образом, — символ Логоса, Сына Божия и образ (*Tiros*) Христа, воплощенного Логоса, Сына Божия.

¹ *Codex Syriacus*, S 159.

² M. Lurker *Worterbuch Biblischer Bilder und Symbole*, Munchen, 1973, S. 294 ff.

То обстоятельство, что Соломон выбрал Софию в невесты и ввел ее в свой дом, т.е. стал ее женихом, а она — невестой (Прем 8, 2; 8, 9), дополнительно очень хорошо символизирует свадебные, брачные отношения между Логосом, Сыном Божиим и Софией. Эти свадебные отношения подчеркиваются и крестом, который держит София. Крест как раз и является классическим знаком полярностей, символом объединения неба и земли, знаком солнечных лучей, которые пронизывают и оплодотворяют землю, символом священного брака, т.е. здесь — священного брака между Логосом и Софией. Однако, прежде всего, крест является здесь указанием на то, что оба, Логос, Сын Божий, и София готовы к реализации вочеловечивания через самоограничение (*kenosis*), благодаря которому станет возможно спасение, просвещение и обожение людей. Последние два деяния, просвещение и обожение, символизируются также книгами, которые оба держат в руках.

Крест в руке Софии означает: задача Софии состоит в том, чтобы содействовать Логосу в его крестной миссии, помогать ему в его деянии инкарнации и спасения, именно тем, чтобы самой стать человеком, а Логосу - из нее, т.е. вочеловечившейся Софией-Марией, которая принимает человеческую природу, Мария родит человека. Именно это изображено в центре картины, где Мария несет своего сына во чреве, точнее, держит и показывает.

Эту сирийскую миниатюру можно понимать как раннехристианское свидетельство софийного аспекта Марии, т.е. как некое указание на личностное прасуществование Софии как невесты Логоса и на ее воплощенное, временное существование в Деве Марии как матери и соратницы из нее вочеловечившегося Логоса.

София в книжной миниатюре высокого Средневековья

Тематически относящееся к тому же времени, однако выполненное много позже — в XII веке прекрасное изображение Софии находим мы в одной миниатюре, на которой София посещает в тюрьме богослова, философа, государственного деятеля Боэция (480-524 гг.), утешает и поучает его. Фигура Мудрости (София-Философия) имеет царские одежды и корону на голове. Правой рукой она поучает (ее указательный палец непропорционально вытянут) Боэция, а левой рукой держит зерно или корень, из которого на длинном элегантном стебле вырастает трехлепестковый цветок. Боэций держит в одной руке книгу, а другую при-



Древняя Элеуза
Слоновая кость, Сирия, VI век.

ложил к уху, чтобы лучше слышать слова Софии.¹ Об этом сам Боэций писал в своем сочиненном в заключение трактате "Утешение философией" (*Consolatio Philosophiae*) в 524 году: "Однажды явилась мне женщина с ликом, исполненным достоинства и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающие живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой; хотя она была во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала к нашему веку" (Боэций *Утешение философией*, М., 1990, стр. 190).

Происхождение этого изображения Софии связывают с аббатством св. Альбана (графство Хартворд); сегодня оно находится в Bodleian Library в Оксфорде.

Sapientia - Hagia Sophia в Хильдесхаймском служебнике (миниатюра XII века)

К тому же XII веку - времени расцвета книжной миниатюры - принадлежит изображение Софии, которое совершенно конкретно обозначено и является выдающимся документом софийной иконографии Средневековья. Это София в Хильдесхаймском служебнике. Из-за большой богословской значимости этого изображения здесь следует дать его более подробное описание.

В известном Хильдесхаймском служебнике есть одна миниатюра с замечательным изображением Святой Премудрости (Sapientia - Hagia Sophia). Этот служебник из церкви св. Михаила в Хильдесхайме и сейчас он принадлежит управлению наследством графа Эгона фон Фюрстенберга-Штаммхайма в Кельне-Мюльхайме. Эта миниатюра опубликована у Albert Boeckler в его книге: *Deutsche Buchmalerei in vorgotischer Zeit*, Langewiesche Verlag, Königstein/Taunus 1953, 53, 79). В тексте Беклера сказано: "Sapientia как Создательница мира. Она держит погрудное изображение Бога и имеет на своем скапуляре надпись: "С ним сотворила я мир". Ее окружают мужи Ветхого Завета с пророчествами о Христе. Божественная Премудрость включает также наряду с идеей о сотворении мира и сотериологический уровень. Таков краткий текст к этому крайне интересному в иконографическом и богословском планах изображению. XII век был временем высокого расцвета книжной графики, когда в манускриптах старых орденов, особенно бенедиктинцев, и вновь возникающих ре-

¹ К Боэцию см.: G. Stemberger *2000 Jahre Christentum*, Salzburg, 1983, S. 252.

формированных орденов таких, как цистерцианцы и преморанты, были созданы знаменитые кодексы и служебники. В их ряду был и служебник из церкви св. Михаила в Хильдесхайме, в котором пребывала эта ценная миниатюра.

Композицию этой миниатюры составляют изображение Логоса в крестчатом нимбе, что всегда указывает на Божественное Лицо Св. Троицы; под ним также в центре - Sapientia, чье имя выразительно написано рядом. Logos стоит



София просвещает Евангелиста Марка
Codex Rossanus.

в величественной позе в царской одежде с короной на голове, точнее — с короной в виде крепостной стены (Mauerkrone), которая является символом Матери-земли и полиса, т.е. цивилизованного человеческого общества. Sapientia несет на своем скапуляре едва читаемую, но очень содержательную надпись: "С Ним сотворила я мир" (ср.: Притч 8, 22). В руках она держит погрудное изображение Логоса, т.е. она поднимает Его и смотрит на Него. Это можно рассматривать и по-иному. Она приемлет сверху Логоса, показывает Его и несет Его людям. Она есть та, которая объединяет мир, людей с Богом — мост, путь к Логосу, к Богу.

Фигуры, которые находятся рядом под Sapientia и держат ленты с надписями, указывают на "земное" священное домостроительство, т.е. на предопределение и миссию Логоса Сына Божия и Св. Премудрости (Sapientia, Hagia Sophia) для спасения и обожения людей всего мира. Идентификация этих фигур основывается на надписях, которые они держат. Авраам: "И благословятся в семени твоём все народы земли" (Быт 22, 18). Давид: "От плода чрева твоего посажу на престоле твоём" (Пс 131, 11). Пророк Валаам: "Восходит звезда от Иакова" (Чис 24, 17). Пророк Исайя



София - Соломон - Мария с младенцем
Codex Syriacus, VI-VII вв.



Sapientia - Hagia Sophia

в Хильдесхаймском служебнике, миниатюра, XII век

(вероятно)- "Esse veniet Dominus exercituum" ("Вот Господь Бог грядет с силою") (Ис 40, 10). В нижней части изображения в центре - родитель пр. Иоанна Предтечи праведный Захария: "посетил нас Восток свыше" (Лк 1, 78). Евангелист Матфей (вероятно): "Esse veniet Deus et Homo" ("Вот придет Бог и человек"). Надпись на правой ленте прочитать не удастся. Юноша, который ее держит, возможно, евангелист Иоанн. В самом низу в центре над Захарией

мы видим патриарха Иакова. Все эти фигуры указывают на Христа, т.е. на вочеловечивание Логоса, Сына Божия. Но что означает в этой композиции Sapientia, св Премудрость, Hagia Sophia, окруженная со всех сторон библейскими фигурами, знаменующими вочеловечивание Логоса?

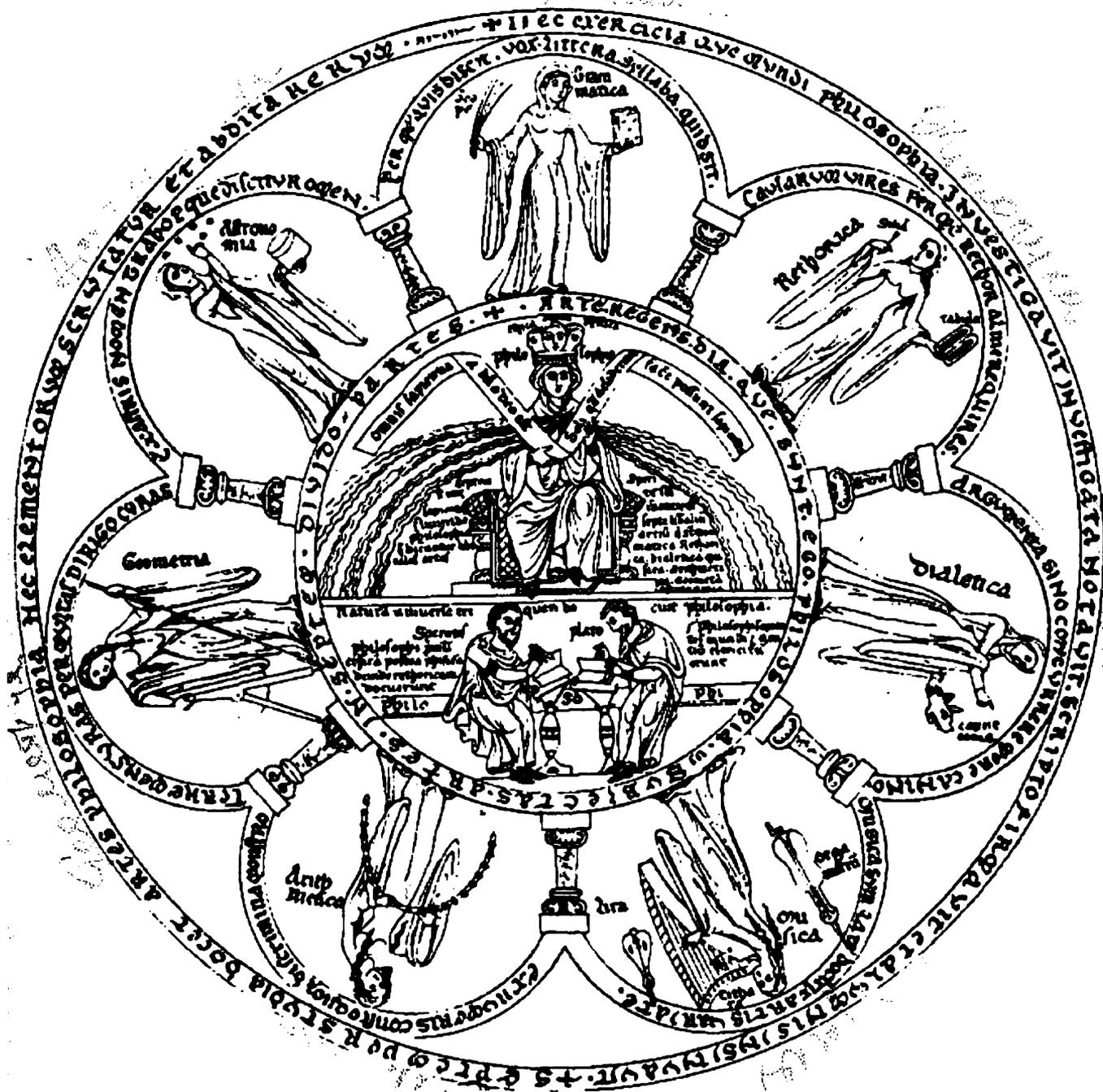
Ответ на этот первоочередной и существенный вопрос заключен в том известном факте, что в восточнохристианской литургии и иконографии, а затем под их влиянием и в византийско-русской и в римско-германской Церкви Средних веков св. Премудрость рассматривалась в тесной связи с Девой Марией. На праздниках в честь Девы Марии, например, проводились чтения из книг Премудрости Ветхого Завета¹. Эту связь Софии с Девой Марией древние ощущали интуитивно. Онтологическое отношение между Софией и Девой Марией лежит в основе русских икон Софии. Русские софиологи, особенно Вл. Соловьев и о. Павел Флоренский, пытались богословски выразить это глубокое убеждение в лапидарных формулах: София явилась в Деве Марии, София в Марии стала человеком.

Для сравнения можно привести слова русского софиолога о. Павла Флоренского, описывающего новгородскую икону Софии, которая является точной копией константинопольского оригинала. О Софии он говорит, что существует религиозное единство Софии и Богоматери Марии; это единство возведено в литургической практике и в религиозном мировоззрении и набожности, свидетельствующих, что София — это Богоматерь Мария. Богоматерь Мария есть снова и снова София... Святые почитали в Богоматери Марии воплощение Софии — видимое явление Софии на земле и чувствовали, что ее (Девы Марии) достоинство и качества коренятся в Софии ("Столп и утверждение истины", гл. 10: "София"). Отец Павел Флоренский погиб за свою веру в сталинских лагерях². Он сформулировал древнее восточноцерковное учение о Софии и софийное благочестие.

Исходя из богословских предпосылок такого рода — каким-то образом оказавших влияние также и на Западную Церковь, по крайней мере, какие-то их отзвуки и которые, вероятно, определили замысел этой миниатюры -

¹ Особенно любимыми были чтения из Притч 8, 22-31, Сир 24, 1-12.

² П. Флоренский был расстрелян в сталинских лагерях 8 декабря 1937 г. В дополнение к этой теме см.: Fairy von Lilienfeld *Sophia - die Weisheit Gottes - Una Sancta*, 1984/2, S. 125-129. На стр. 126 Ф. фон Лилиенфельд пишет о женской фигуре в Codex Rossanus, которая вдохновляет евангелиста Марка. Автор убеждена, что это София. Она изображена одетой в голубое, а это - цвет Софии.



София - Царица семи свободных искусств

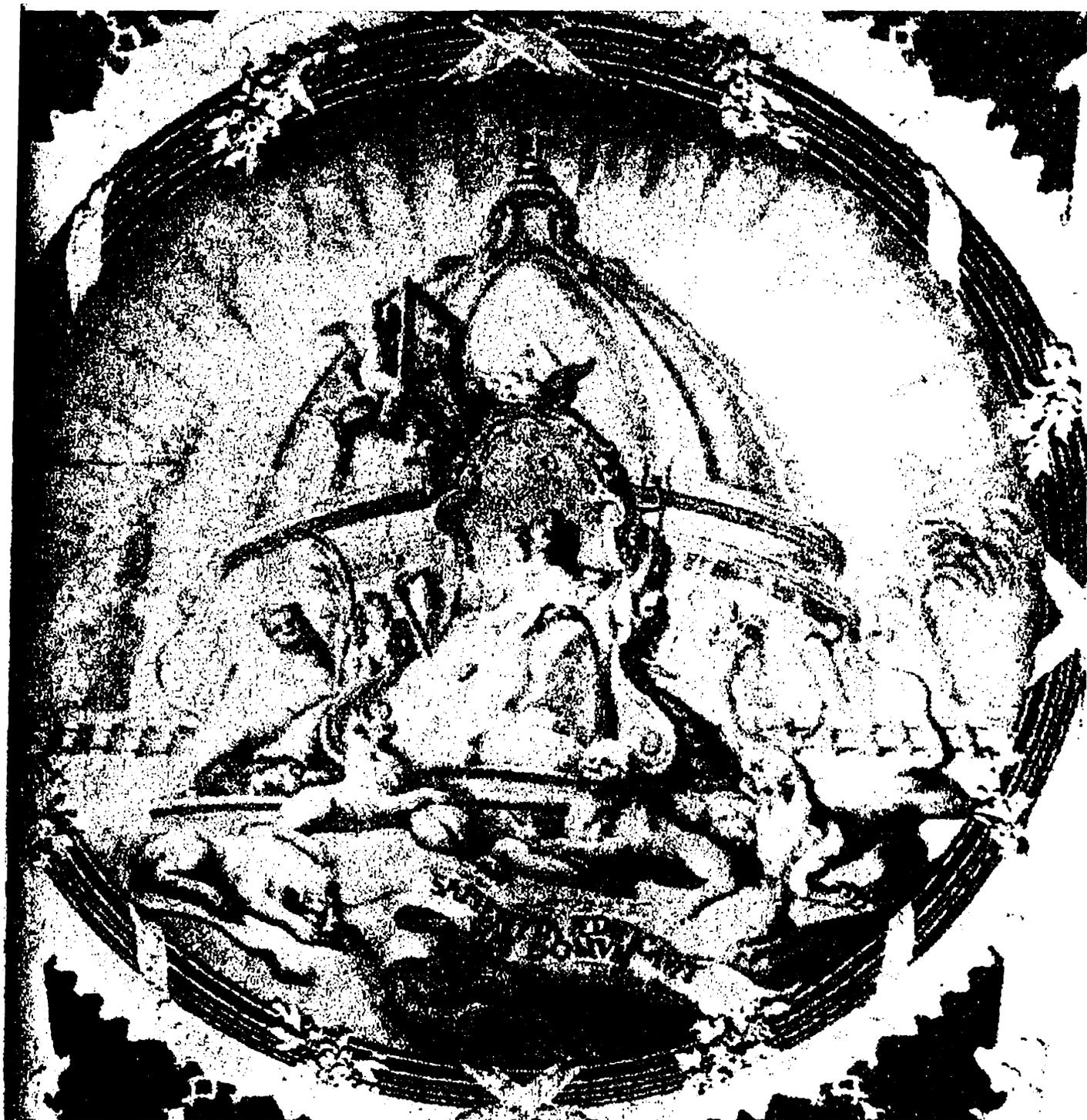
мы можем подойти к правильному толкованию этой уникальной западной иконы Софии.

Логос и София изображены здесь в их "доинкарнационном" прасуществовании. На скапуляре Софии значится "С Ним я создала мир". Ясная отсылка к Притч 22, 28, где София открывается в ее довременном, эоническом существовании. Фигуры и надписи на лентах указывают, однако, также ясно, на "инкарнационное" свя-

ценно-домостроительное предопределение и миссию Логоса, а с ним также и Девы Марии. Почему же здесь изображена не Дева Мария, а София? Потому что Дева Мария имеет свою основу в Софии, потому что она - София в человеческом образе, вочеловечившаяся София. София воплощается в Деву Марию, и от Девы Марии Логос воспринимает плоть, т.е. человеческую природу. Идеи инкарнации Софии в Деву Марию и затем из Девы Марии - соответственно - Логоса - являются предпосылкой для того, чтобы оправдать и понять фигуры вокруг Софии и содержание надписей на лентах. Они все указывают на Христа, о котором Авраам и Давид возвестили как о своем потомке, Который, согласно Исае, рождается от Девы (Ис 7, 14), о Котором Захария и его сын Иоанн Креститель говорят как о Грядущем и о Котором евангелисты Матфей и Иоанн возвещают как о Сыне Человеческом (сыне Авраама, Давида и Девы Марии - Мф 1, 1-2, 12) и о Сыне Божиим (Ин 1, 1-18).

София и Логос в этом изображении - две ясно разделенные фигуры, но композиционно объединенные в вертикальное единство. Здесь ясно различие между Софией и Логосом, Христом и Марией. Это еще один из аргументов против труднопонимаемого мнения некоторых отцов Церкви (например, Афанасия Великого) о том, что Христос — это вочеловечившаяся София. Это христологическое толкование Софии, возникшее как реакция на арианство, внесло много неясного и ложного в богословские знания о Софии. К счастью, чувство веры (*sensus fidei*) христианского народа интуитивно постигло правильное значение этого таинства в храмах и иконах Софии и пронесло сквозь годы. Именно ближайшее и лучше всего понимаемое христианское значение: София есть самостоятельная, прежде всех времен созданная и прасуществующая личностная величина, Невеста Логоса. При осуществлении плана спасения она стала человеком в Деве Марии, благодаря которой затем и Логос стал человеком. Как София и Логос были теснейшим образом связаны друг с другом до начала времени, такими они и остались и воплощенными во времени - как Христос и Дева Мария - и пребудут неразлучными в вечности.

Эта миниатюра из Хильдесхаймского служебника принадлежит по своему богословскому значению к наиболее ясным и выразительным изображениям Софии из всех, какие мы знаем. Если сравнить ее с русскими-иконами Софии, то в художественном отношении она, конечно, даже и не приближается к ним по ценности, но ее софиологическое свидетельство яснее и конкретнее, чем у ее русских сестер.



С.Д. Асам
Роспись в церкви Марии де Виктории, Ингольштадт, 1734 г.



С.Д. Асам
Роспись в церкви Марии де Виктории (фрагмент), Ингольштадт, 1734 г.

Святая Премудрость у Хильдегард из Бингена

Жизнь и деяния св. Хильдегард из Бингена

Хильдегард из Бингена родилась в 1098 году, вероятно, в Бермерсхайме. Ее воспитала св. Ютта (Иудифь) Дизибоденбергская, аббатиса (память 22 декабря), по смерти которой в 1136 году Хильдегард стала настоятельницей тамошнего бенедиктинского женского монастыря. Между 1147 и 1159 годами Хильдегард основала монастырь в Рупертберге близ Бингена, а в 1165 году - другой в Айбингене близ Рудесхайма. Она с детства имела видения. Постоянная болезненность не могла удержать ее от долгих поездок в Кельн, Трир и Южную Германию для произнесения там проповедей покаяния. Многие письма ее указывают на то, что она была советницей пап, князей и других официальных лиц. В своей книге *Scivias (Узнай пути)* она показывает мистический путь восхождения души через созерцание и страдание. Хильдегард обладала удивительными для своего времени познаниями в медицине и в естественных науках. Она умерла в глубокой старости на 81 году жизни 17 сентября 1179 года в Рупертсберге. Ее мощи покоятся в древней монастырской церкви Айбингена. Важнейшие ее сочинения это: *Scivias, Liber vitae meritorum (Книга заслуг жизни)* и *Liber divinorum operum (Книга деяний Божиих — Мир и человек)*. Книги содержат письменное изложение ее переживаний, естественных и сверхъестественных видений, а также медицинских реалий, усмотренных в паранормальном свете. Св. Хильдегард знаменита своим космическим видением мира, которое она изобразила в глубокомысленных, символических образах. Эти таблицы символов, проиллюстрированные опытными художниками книги, объяснены и прокомментированы по большей части самой Хильдегард на основе ее личного понимания и рефлексий. Поэтому в этих образах находятся еще скрытые высказывания, которые наша симвонология может лучше усвоить и объяснить, опираясь на психологию и религиоведение. Мне кажется, что одним из таких открытий может стать софийная картина мира Хильдегард. Она видит Вселенную как космос, одушевленный и направленный сверхмудрой силой. Иногда она отчетливо называет эту силу Премудростью-Софией. У нее мы находим образы, по моему мнению, ясно представляющие Софию

как одну, так и в отношении к Богу, Св. Троице, Церкви или же к отдельным людям в их бытии и труде, в их чувствах и устремлениях.

Образы Софии св. Хильдегард

Хильдегард из Бингена, весьма одаренная интуитивно и мистически, многое постигла и восприняла из софийного потока, идущего из Восточной Церкви, который был запечатлен уже в Хильдесхаймском служебнике. Впоследствии она обогатила этот опыт своими софийными видениями и картинами, разработала его в глубокой теологической и космологической взаимосвязи. Задолго до Якоба Беме и Владимира Соловьева в архетипической символике и космическом взгляде на мир она проиллюстрировала и изложила нам тайну, мистерию Софии. К сожалению, этот софийный фон ее видений малоизвестен, и объяснение образов Хильдегард в важных пунктах остается неполным и малоудовлетворительным.

Здесь мы приводим наиболее выразительные софийные картины из обоих сочинений: *Scivias* и *Liber divinatorum operum*. Одни картины представляют Софию в аспекте Ветхого Завета как Хокму Ягве — Софию Божию как помощницу в творении, Мать и Душу мира, другие — в аспекте Нового Завета как Софию-Марию — Невесту Христа и Матерь Церкви, третьи представляют ее в обоих аспектах.

Картина 1: София-Мария и ее духовный символ (Visio IX/1, WM,¹ S. 280 ff.).

На этой табличке мы видим две фигуры: одну из них Хильдегард обозначает как Премудрость, другую как Всемогущество Божие. "Я увидела обращенную к востоку фигуру, чьи лицо и стопы сияли таким блеском, что слепили мне глаза. На ней была рубаха белого шелка и сверху платье зеленого цвета, украшенное разнообразнейшими драгоценными камнями. В ушах - серьги, на груди — ожерелье, на руках браслеты, - и все было украшено чистым золотом и драгоценными камнями" (WM 268): "Этот образ означал Премудрость, чьи начало и конец превосходят человеческий разум. Шелковая рубаха указывает на девственное рождение Сына Бржия, зеленое платье — на творение, подчиненное человеку" (WM 269).

¹ Schipperges H. *De Operatione Dei, Welt md Mensch*, Salzburg 1965; цитируется сокращенно - WM.



София - Regina - Alma Mater в короне Правительницы мира со скипетром
Немецкая книжная иллюстрация XII века

Это толкование своего собственного видения в высшей степени знаменательно. Здесь ясновидящая отчетливо видит и объясняет Премудрость. Фигура Премудрости лучится удивительным слепящим блеском. "Шелковая рубаша указывает на девственное рождение Сына Божия", Это объяснение обладает большой глубиной и значимостью. Оно связывает Софию с рождением Сына Божия, стало быть, с Девой Марией, Матерью Иисуса. Причем здесь, однако, Премудрость? Самое близкое объяснение, как тезис, красной нитью проходящее через все это произведение, гласит: София воплотилась в Деве Марии, от которой Сын Божий принял плоть и был девственно рожден. Иначе говоря: Воплощение, вочеловечивание Софии в Деве Марии; Дева Мария как истинное место пребывания Премудрости, и через это - участие Девы Марии в величии Софии. Из этого софиологического тезиса возможны далеко идущие выводы для мариологии и экклезиологии.

Украшение на зеленом платье Премудрости — это знак подчиненного человеку творения. Человек ответственен за все творение. Таково собственное объяснение визионера, носящее космический характер. Платье и украшения связываются с творением, в особенности же украшение - с человеком. Тем самым творение - это платье Премудрости, человек — ее украшение, ее самая ценная и любимая вещь. Как персона, одетая в платье, является госпожой, душой этого платья, так и София - это госпожа, душа творения, служащего для нее платьем. Так и человек - это главная часть, главное украшение Софии. Но и носительница украшения придает ему истинный блеск, помогает ему в его действии. И София, будучи сокровеннейшим блеском человека, помогает ему в его действии, творческой силе и достоинстве.

В белом содержатся все остальные цвета. Так и в подчинении Софии Логосу, в ее супружестве и материнстве, в ее содействии вочеловечившемуся Логосу содержатся все ее достоинства и красоты: полная радуга ее величия. Зеленый - это цвет жизни и надежды. София - сокровеннейшая *viriditas* (*viridis* - зеленый, *viriditas* - зелень - это основное понятие в учении о природе Хильдегард), сокровеннейшая жизненная сила природы и человека. Золото - это драгоценный металл, и оно указывает на высшее достоинство Софии, а также и на достоинство человека.

Можно извлечь еще много прекрасных сравнений и глубоких открытий из этого образа Софии. Ясно одно: это видение - основополагающее и является ключом к пониманию и объяснению остальных, потому что оно показывает Софию как в ее отношении к Деве Марии (София во-

плотилась и явилась в Деве Марии), так и в ее отношении к творению (творение — это ее одежда и украшение, она - их носительница и госпожа, душа и сила).

Еще несколько слов о другой фигуре в этом изображении. По собственным словам визионера, она символизирует всемогущество Божие. "Стоящая справа фигура - необычное явление - означает Бога всемогущего, непобедимого в своем величии, удивительного в своей силе. Явление имеет внешний вид шестикрылого Серафима, облеченного в рыбу чешую, с ногами льва, стоящего детыми для моления руками. Во чреве его - голова старца. Захватывающая, достойная внимания картина! Наверное, мы не ошибемся, если, прежде всего, истолкуем его как символ Св. Духа, Его силы и достоинства. Крылатость указывает на птичью природу и, тем самым, символически - на Св. Духа. Дух Божий носился над водами (Быт 1, 2). Святой Дух явился в образе голубя¹ при крещении Иисуса в Иордане (Мф 3, 16). Шесть крыльев Серафима указывают на дух любви (серафической любви). Св. Дух просит и воздыхает о нас (Рим 8, 26) (поза моления). Св. Дух дарит совершенство, плерому, зрелость, полноту (голова старца в лоне фигуры). Рыбья чешуя² может указывать на воду крещения: "Если кто не родился от воды и Духа..." (Ин 3, 5). Вода - это также символ жизни и мудрости, вода жизни, вода мудрости. Лев - это также символ солнца, которое согревает, освещает и дарит жизнь во взаимосвязи с водой (рыба). Тем самым означает освещающая, согревающая и дарящая жизнь сила Св. Духа. Голова этой фи-

¹ Было бы очень интересно привлечь для объяснения этой грандиозной хильдегардовской картины символику птиц отдельных религий. Голубь, например, в семитском пространстве был символом Иштар - богини любви, жизни и плодородия; гусь - символ Афродиты. Показательно, что в "Дао-де-цзинь" Дао описывается в образе матери-птицы (Гл.10). Иероглиф для Тзе, птицы-женщины, птицы-матери состоит из следующих значимых частей: знака держания + ложки + хорошо и прекрасно. Итак, обозначение доброй и прекрасной птицы-матери, которая заботливо и прилежно кормит своих птенцов. Захватывающее объяснение для Visio IX, в котором Св. Дух, св. Дух-Мать изображается с роскошными крыльями.

² Рыба с древнейших времен символ жизни и плодородия, а из-за своей юркости - символ духа свободы и спонтанности. Хильдегард пишет в пояснении к этой картине: "Тело рыбы указывает на скрытую природу рыбы, о которой неизвестно, откуда она явилась... и какой дуть она изберет." В этой связи ср. слова Иисуса: "Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит" (Ин 3, 8 - в главе, где Иисус говорит Никодиму о втором рождении "свыше" - из воды крещения и Св. Духа)

гуры излучает сияние, как солнце. Святой Дух - это Свет, Солнце, Тепло, Жизнь. Шесть крыльев — шесть как символическое число любви, — в честь дел милосердия ~ указывают на Св. Дух, который есть целиком любовь, милосердие, на "окрыленную", высшую силу любви.

Эта фигура, расположенная рядом с фигурой Премудрости, наверное, указывает на то, что у Премудрости много общего со Св. Духом, что она есть отображение этого Духа, совершенное зеркальное его отражение. "Она - Премудрость - от вечного света (Св. Духа) Солнца, отблеск Божественной силы (льва), непорочное зеркало" (Прем 7, 26). Поскольку София является совершеннейшим отображением Св. Духа, мы можем, исходя из свойств Св. Духа, делать заключение о свойствах Софии. Ей присущи его свойства и силы, насколько это возможно для сотворенного существа. Ср. Прем 7, 22-29: "В ней — Премудрости — дух, разумный, святой...".

Поэтому мы можем рассматривать данный в виде Серафима образ Духа как символ самой Софии. Крылья указывают на ее совершенную духовную природу, поднимающуюся над временем и пространством. На иконах Восточной Церкви София, как правило, представлена с крыльями. Одевание из рыбьей чешуи означает ее связь с водой. Вода — символ жизни и мудрости: вода жизни, вода мудрости. Голова старца говорит нам, что в Софии содержится зрелость и полнота мудрости, что она — Учительница и Госпожа зрелой мудрости. Разведенные руки означают: она всегда открыта для Бога и для мира, она - молящаяся, Просительница за мир, молящий Ангел-хранитель мира.

Голова сияет, как солнце, т.е. мысль и воля Софии действительны, как Солнце, она сама - Солнце, Душа мира, освещающая, согревающая и оживляющая мир, приводящая его к росту и зрелости. Солнце также указывает на ее красоту. В Книге Премудрости о ней говорится: "Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше..." (Прем 7, 29). Ступни льва указывают на царственную силу и мощь Премудрости. Таким образом, от головы до ног она - Свет, Красота, Любовь и Сила. Это подчеркивают и пять шаров на крыльях. Пять ~ это магическое число женской власти. Пять — также посвященное Иштар число, наравне с тем, что ее символическим животным был голубь. Пять шаровых знаков на крыльях означают магически окрыленную и окрыляющую силу любви Софии.

Этот чрезвычайно выразительный символ Премудрости рядом с ее изображением в виде женской фигуры объясняет те функции, свойства и существо Софии, которые могут

быть выражены с помощью человеческой фигуры. Может быть, этим размещением рядом Софии и символа Духа видение являет нам оригинальным образом достоинство, силу и величие Софии, прежде всего, то, что она есть сокровеннейшая икона Св. Духа.

Картина 2: София как Царица добродетелей (Visio III/9, Scivias¹ 298)

Премудрость - София как Царица добродетелей в ее доме о семи столпах (Притч 9,1). Она находится в позе Оранты, т.е. она мудра через молитву, и она молится, поскольку мудра. Своей молитвой она помогает теснимо Церкви (покосившаяся башня), которая под натиском врагов находится в опасности и Может упасть и разрушиться. По Хильдегард, фигуры слева и справа от Царицы Софии означают следующее: женщина со свитком символизирует справедливость, порождающую порядок и мир. Человек с копьем и мечом, с помощью которых он убивает дракона, означает силы, побеждающие зло.

Трехголовая фигура: голова посередине - святость, в основе которой лежит смирение (крест на груди). Голова слева над мечом - истинность (меч отделяет истинное от лживого). Голова справа - доброта, необходимая для истины. С Царицей - семь добродетелей, соответствующие семи дарам Св. Духа, означенных семью столпами храма. Этот совершенный храм указывает на Софию, которая есть совершеннейший дом Божий, прекраснейший храм, жилище и ларь Божий. Сравнит в Лауретанской литании: золотой дом, крепкая башня и др.

В другом видении (III/4) cd/Хильдегард увидела также *Scientia Dei* - знание Божие. *Scientia Dei* представлено как женщина, окруженная почитающими ее ангелами и двумя группами людей. Одна стоит перед ней в благоговении, другая - в злобе и "агрессивно настроенная, что символизирует разное отношение людей к Софии. Эта *Scientia Dei* описывается почти теми же словами, что и *Sapientia Dei* Премудрость-София Божия. Поэтому вполне оправданно приводить этот образ в качестве иллюстрации Софии.

Картина 3: София-Тора (Закон) как космическая Распорядительница и Учительница (Visio X/1, WM, s/ 304).

Роскошно одетая фигура в центре - это София как упорядочивающая сердцевина в личности, учительница и анагога (возводительница) космоса. Вся она - глаз и ухо для

¹ Boeckeler M. *Scivias, Wisse die Wege*, Salzburg, 1954.

творца и Его промысла в Творении. Она — смотрящее и слушающее — послушное. Взгляните на огромные глаза и подчеркнута большое ухо. Она держит Скрижаль Закона, т.е. она учит и указывает порядок, "Закон", смысл и исполнение, плерому (полноту) творения. Она — олицетворенная Тора, т.е. "Закон", порядок и гармония. Другой, поднятой вверх рукой Она принимает, молит и учит. Она — царственная Учительница, персонифицированная *Анагога*, указывающая и ведущая наверх. Царственная роскошь одеяния — подобающее Ей выражение Ее достоинства и миссии.

Круг, разделенный на три больших поля вверху и одно большое и четыре малых поля внизу, означает целокупность бытия, Божественного и сотворенного. Три больших поля сверху символизируют Св. Троицу. Одно большое и четыре малых поля внизу символизируют Софию как сердцевину четырех стихий. Верхняя часть ее тела, охваченная тремя большими полями сверху, указывает на то, что Она живет в тройственном Боге, Ему послушна и на Него указывает. Нижняя часть свидетельствует о том, что Она есть Мать, Материнское лоно, начало и сердцевина всего творения. Числа $1+4=5$ — это одно большое и четыре малых поля — символизируют четыре небесных направления и их центр. Также четыре малых поля осмысливаются как четыре стихии, из которых вода явно означает голубыми волнами, огонь — красным цветом, земля - желтым и воздух — темно-синим цветом.

Св. Премудрость - Тора - природный порядок.

В этой картине Св. Премудрость будет часто идентифицироваться с Торой (космическим законом, природным порядком). Тора - это не писанный человеческой рукой Закон, а порядок, имманентный природе, энтелехия, или, короче, природный строй.

Так утверждает известный исследователь Ветхого Завета Х.Х. Шмид, когда пишет в своем сочинении "Существо и история мудрости": "Мудрость есть природный порядок творения. Она проявляется в дуновении ветров, в ере воды, в законе дождя, в пути грозových туч (Иов 28, 23-27).

Сирах выразительно обозначает эту мудрость как Тору" Это все есть Писание высшего Бога, Закон (Thora), который нам передан Моисеем. "Это все" означает все, что Премудрость говорила и свидетельствовала в предыдущих стихах.

Пророк Варух выразительно говорит, что Тора (Закон) есть сама мудрость. "Она (Премудрость) есть книга Завета Божия, Тора, которая вечна. Все, кто утверждается на ней, получают жизнь, кто ее покидает - смерть" (Вар 4, 1).

Картина 4: София-Хакмот Ягве — высшая Премудрость Божия как Соучастница в творении и Мать вселенной (Visio II/1, WM S. 44 ff.)

Женская фигура держит в руках и несет в своем чреве круг, в котором стрит в полный рост человек. Женская фигура увенчана мужской головой поверх своей головы.

Космологическое значение этой женской фигуры — это от Бога происходящая София. Она есть Хакмот Ягве. В руках своих она держит Вселенную, она несет ее в своем чреве. С и под Ягве Она - Держательница мира (ср. Прем 8, 1). Вершину творения Божия и материнской заботы Премудрости составляет человек, который тоже помогает в развитии мира. В нем сходятся и перекрещиваются в центре его родовой силы многие силовые линии.

Теологическое значение: человек Иисус Христос - это Сын, царственный Сын вочеловечившейся Премудрости Марии — вочеловечившийся Логос, сердцевина жизни и силовой центр творения. Отец — Бог-Творец символизируется головой поверх головы Софии. В этой картине существенно органическое единство природы и человека с Софией. Все мы - единство, но не механическое, а органическое — с иерархией энтелехий, причем, общность человек-энтелехия как имманентна, так и трансцендентна общности София-энтелехия. Сравни: "Она быстро распростирается от одного конца до другого и все устроит на пользу" (Прем 8, 1). "Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невреждительный, благолюбивый, скорый, неухдержимый..." (Прем 7, 22). Эта захватывающая картина полна символики, объяснение которой, к сожалению, невозможно в рамках данной книги.

Картина 5: София-Мария и Агнец Божий (Visio I/1, WM S. 32 ff.)

Эта картина - христианское тринитарное понимание и завершение предыдущей картины Хакмот Ягве, т.е. Премудрости Божией. В самом верху изображена мужская голова, ниже - крылатая фигура женщины, держащая в руках у своей груди Агнца с крестом. В крыльях скрыты головы человека и орла. Под ногами женщины — змея, обвивающая человеческое тело.

Нетрудно уяснить значение этой картины, исходя из объяснений предыдущей. Голова над крылатым женским образом, вне сомнения, представляет Бога-Отца. В Агнце с крестом узнается истинный Агнец Божий — Иисус Хрис-

тос, вочеловечившийся Логос. По аналогии представляется возможным и то толкование, что женщина, держащая Агнца в руках, — это София-Мария. На это указывают ее большие крылья. На софийных иконах Восточной Церкви София представляется с крыльями. Итак, на этой картине изображены Бог-Отец, Агнец Божий Иисус Христос, вочеловечившийся Логос — Сын Божий и Дева Мария, Мать и Соратница Иисуса Христа в деле спасения, т.е. вочеловечившаяся София.

Орел (евангелист Иоанн) и человеческая голова (евангелист Матфей), как первый, так и последний евангелист, представляют целостность четырех евангелистов, свидетельствующих о таинстве вочеловечивания Сына Божия и о богоматеринстве Девы Марии и силе Божией. Змея под женской фигурой, попираемая его стопами, означает, что Мария-София есть попирательница Змея, т.е. София-Мария побеждает зло, охватившее человека, и тем самым освобождает его так, что он вновь может подняться и возвратиться на свое изначальное место в центре Вселенной, т.е. во чреве Софии (ср. с картиной 4), в сердце Девы Марии, в котором обретается Иисус Христос.

Образ на картинах 1—5, который мы обозначили как София, св. Хильдегард иногда объясняет как "Любовь". К этому можно добавить: символический образ "Любви" у Хильдегард - это собственно Хокма — София-Премудрость. Это видно из следующего:

1. Из Св. Писания. Дела и добродетели, приписываемые Хильдегард "Любви", в Св. Писании относятся к Премудрости. Например: Св. Премудрость славится как "мать прекрасной любви" (Сир 24, 18).

2. Из учения, что св. Премудрость — это совершеннейшее отображение Св. Духа. Св. Дух есть "Дух любви", Он - олицетворенная любовь Бога-Отца и Бога-Сына. В Книге Премудрости София зовется "отображением блага Божия" (Прем 7, 26). Собственно, св. Премудрость часто приравнивается к Духу Божию. К примеру: "Волю же твою кто познал бы, если бы ты не даровал премудрости и не ниспослал свыше святого Твоего Духа?" (Прем 9, 17). Ср. дальше: "Она есть дух разумный, святой" и т.д., а также Прем 1, 4-7; Прем 12, 1.

3. Из того факта, что св. Премудрость (Хокма, София) более всего возлюблена Ягве. Она — "Амон Ягве", т.е. любимая, возлюбленная Ягве (Ср. Притч 8, 30).

4. Из самых ранних видений св. Хильдегард в *Scivias* (Visio III, 9, картина 2, где Премудрость рассматривается как царица добродетелей). "Любовь из них больше" (1 Кор 13, 13).

Св. Премудрость - всеобъемлющая добродетель, в которой Любовь сияет как прекраснейшее украшение. В той заботливой помощи, что она оказала народу Израиля и его лучшим людям (Прем 10, 1 и сл.), высвечивается особенно ярко вся ее великая и мудрая любовь. Из всего этого можно видеть, что тождество образа Любви у Хильдегард со св. Премудростью вполне обоснованно и что это уподобление может быть привлечено к интерпретации ее видений, в особенности же тогда, когда еще привлекаются символические и экзегетические основания и понимание образов становится тем самым глубже и яснее. В последнем образе Софии-Марии с Агнцем Божиим Хильдегард приводит нас к марианско-экклезиологическому видению Софии. В видении II София-Мария является ей как Невеста Христа и как Мать Церкви.

Эти картины — грандиозные иллюстрации и символические комментарии к Хокме-Софии Ветхого Завета и - Софии-Марии-Церкви Нового Завета. Она с визионерски-гениальной оригинальностью иллюстрирует софийные места Св. Писания, особенно приоткрытую в Новом Завете связь между Христом и Софией-Марией, между Софией-Марией и Церковью, между Христом и Церковью. Они настоятельно внушают предположения, что София воплотилась в Деве Марии, из которой Логос, Сын Божий стал человеком и образовал с нею, как из материнской клетки, Церковь, голова которой - Христос, а чрево и сердце — Дева Мария. Именно в этом смысле здесь были выбраны эти картины для воспроизведения и комментирования.

Картина 6: София - Мария — Церковь (Visio II/3, WM S. 161)

Картина Справа: София-Мария как Невеста Христа, Учителя и Пантократора (Вседержителя). Христос, вочеловечившийся Логос, подняв одну руку с благословением и, касаясь другой рукой Св. Писания (Библии) в золотом окладе, сидит на золотом изукрашенном троне. София-Мария в короне и в царской одежде, вся в золоте, обнимает руками трон. Здесь представлена теснейшая связь Девы Марии с Христом. Христос — Учитель, Царь и Пантократор, Дева Мария - как Невеста-Царица, опирается на трон Христа и поддерживает его. Украшенный золотом трон символизирует Церковь, чьей главой является Христос и которая поддерживается Девой Марией. Дева Мария — это прообраз и зародышевая клетка Церкви. София-Мария-Церковь еще находится в новобрачной, девственной готовности к материнству.

2. *Картина слева:* На ней изображена та же женщина в том же дарственном одеянии и украшении. Новое у нее — свиток в правой руке с надписью: "Я должна принять и родить". Другой рукой она держит у лона три фигуры, одна из которых играет на цитре. Справа и слева от женщины ангелы устанавливают (по собственным словам Хильдегард) сидения, шестиступенчатую лестницу и шестиступенчатую стремянку. Из четырех сидений два простых и два - со спинками. Это образ Софии-Марии-Церкви как Матери, Распорядительницы, высшей Водительницы и Исполнительницы Церкви.

Картина 7: София-Мария - Мир - Церковь (Visio II/5, Sivias s/ 179 ff/)

Картина представляет женщину в серебре и золоте, выступающую из горных вершин, в свободной одежде Оранты, на ее груди - большая головка цветка, а в ее сердцевине - маленькая фигурка Оранты, окруженная восемью другими фигурками. Голова женщины покрыта короной, которая частично (вместе с волосами) окрашена золотом. Выражение лица величавое, во взгляде, устремленном вдаль, ощущаются большие знания. Головка цветка имеет двенадцать лепестков внешних и три лепестка внутри.

Серебро, видимо, означает Софию в ее чисто духовной, правременной форме; золото символизирует стадии сгущения, материализации, воплощения во времени и пространстве, а также в сверхприродном измерении. София воплощается, исполняется в творении (символом тому — чашечка цветка), она воплощается и исполняется в Деве Марии (символом тому служит малая Оранта в чаше цветка у ее сердца), она исполняется в Церкви (знаком чего служат фигуры людей вокруг Девы Марии в чашечке цветка). Часть творения (горы внизу) еще только ждет этого исполнения через Софию. Сама картина не совсем завершена, однако ее главный замысел вполне понятен.

Подводя итоги, можно сделать заключение, что эта картина представляет образ великого таинства. Хоть и незавершенная, она обладает внешней монументальностью и внутренней цельностью. Грандиозен символ Софии-Марии как Оранты Вселенной, как духовного, космического Грааля природы, в котором она через Деву Марию становится Церковью и живет как Госпожа и Мать удивительно упорядоченного творения, цветком которого она является.

Scivias таблица 13 (Visio II/4)

София-Мария-Церковь освещается световой башней с тремя окнами (троичный Бог) и семью столпами (Притч 9, 1). Она зовется, здесь "Невестой Агнца". "Во чреве женщины" ее дети, за которых она молит (поза Оранты) и которых она оберегает. В силе Божией она имеет Божественную жизнь (золотой цвет). И ее дети причастны ей в этом.

Scivias таблица 15 (Visio II/6)

София-Мария-Церковь, "чрез вечный промысел Отца приготовленная и дарованная Сыну как невеста и уготованная Ему как помощница в воскресении". Она стоит у креста близ Иисуса и принимает кровь Его. Она - ходатайствующая соучастница Иисуса в дарах и заслугах. Четыре образа над алтарем представляют Рождество, Положение во гроб, Воскресение и Вознесение Господа.

Другие значительные изображения Софии того же времени:

*София - Царица семи свободных искусств*¹

У нас есть и другое интересное изображение Софии того же времени. Его дал нам Херрад из Ландсберга в своем знаменитом *Hortus Deliciarum* ("Сад радостей"). В центре круга, окруженного семью *Artes Liberales* (семь свободных искусств), с архаически-величавым достоинством сидит Философия-София. Из головы ее (очень важно в мифологически-символическом значении) возникают три другие головы. Она держит ленту с надписью: "Всякая мудрость от Бога и те лишь, что томятся по ней, будут мудры". Из Софии исходят два потока, налево и направо. Она сидит на царском троне. Внизу, у самых ног ее помещены два философа - Сократ и Платон. Вокруг этого внутреннего круга изображены в виде женских фигур семь свободных искусств (грамматика, риторика, диалектика, музыка, математика, геометрия и астрономия).

Три головы, исходящие из чела Мудрости, считаются этикой, логикой и филикой (*Philica*). Они символизируют не три высших предмета: теологию, право и медицину - как полагают некоторые в дополнение к семи *Artes Liberales*, - но три великие и высокие функции Премудрости. Они таковы: логика - рациональное, логическое по-

¹ Neumann E. *Die Grobe Mutter*, Zurich, 1956, Tafel 174.

знание; филика (от грече, филия - любовь, влечение - во-
одушевление, аффект) — оценивающее, аффективное, эмо-
циональное переживание целостности в познающем; этика
(от греч. этос - нрав, обычай, привычка, установка, харак-
тер) - решающая и решительная воля познанной и пере-
житой ценности.

Этой символикой задается целостное видение Премуд-
рости-Софии, которая, конечно, не является в данном
случае просто философией. София здесь рассматривается
целокупно как в ее существе (она все содержит в себе), так
и в ее деяниях (она все вершит), а именно, чтобы три
функции (не по отдельности) взаимодействовали в целост-
ной гармонии так, чтобы логическое познание, эмоцио-
нальное переживание и решительная воля образовывали
гармоническую целостность и единство. Гармония рассудка
(logia), чувства (philica) и воли (ethica) - это результат
деяний и характеристика Премудрости¹.

Два исходящих от нее потока символизируют "воду
мудрости", которую пьют и от которой укрепляются ее
почитатели. Сократ и Платон представляют всех, кто по их
вдохновению стал "Философом - другом; Мудрости". Семь
образов свободных искусств указывают на то, что мудрость
является матерью всякого искусства и всякой науки. На
этой картине мы видим особое отношение Софии к прак-
тической действительности научной и художественной
жизни.

Восхищаясь и удивляясь, мы обнаруживаем здесь, в
этой картине, меткость, точность и полноту высказываний
о Софии-Премудрости, да еще выраженные в художествен-
ной форме.

София — кормящая Мать²

О том, что здесь речь идет о Софии, ясно свидетельствует
надпись в верхней части картины: *Nie depingitur imago
Sapientiae*, т.е. здесь "скопирован" образ Премудрости.
Это предполагает некий образец-оригинал. Вероятно, таких
изображений было много. Мы видим Софию-Sapientia-
Премудрость, изображенную в виде царственной особы,
сидящей на троне под балдахином, одетой в длинные
одежды и покрытой горностаевой мантией. Она возложила
свои руки на двух мужчин, стоящих перед ней на коленях
и припавших к ее груди.

¹ Сократ и Платон представляют также полярные направления в фило-
софии: более рациональное и более интуитивное.

² Neumann E. *Die Große Mutter*, Zurich, 1956, Tafel 174.

Что означает эта столь непривычная для нашего восприятия картина? В первую очередь, это иллюстрация знаменитого места из Книги Сираха "напитает его хлебом разума, и водою мудрости напоит его" (Сир 15, 3). В 35 псалме сказано: "...И из потока сладостей Твоих Ты напояешь их" (Пс 35, 9). Это вершит Господь через Софию-Марию.

Что означают эти два мужчины? Они могут быть почитателями Софии из обоих Заветов, т.е. из Ветхого и Нового, или - быть представителями мудрецов как иудейско-христианских, так и других религиозных традиций. Они изображают общность почитателей Софии, они - представители семьи Софии, которая покоится в ее лоне и напояется и вскармливается ее материнским лоном. Оба подают друг другу руки Все дети Софии держатся за руки и всегда тесно связаны.

София, восседающая на троне с Ягве¹

Несколько позже, ок. 1400 года, в *Bible historique* Жийара де Мулена, хранящейся в Королевской библиотеке в Брюсселе, было представлено весьма интересное изображение Софии. Она показана здесь в окружении шести картин на тему истории творения, восседающей на несоразмерно большом (задуманном для двоих) троне, облаченной в царские одеяния (пурпурную мантию, отороченную белым мехом горноста и в голубом платье) и с короной на голове. В левой руке она держит линейный скипетр, а в правой - свиток со следующей надписью: "Ab initio et ante saecula creata sum" (Притч 8, 23), т.е. "От начала и до века я сотворена".

Если эту картину с огромным тропом и свитком соотнести с Притч 8, 22-31 и Прем 8, 3 и 9, 4, где София описывается как сообщница в жизни с Богом и совладелица трона, то много можно было бы сказать здесь о Софии. Она - возлюбленная Ягве, содействующая в творении и восседающая с ним на троне, т.е. разделяющая Его господство.

¹ Stemberger G. *2000 Jahre Christentum*, Salzburg, 1983, S. 116; там же изображение и текст.

СОФИЯ В ИСКУССТВЕ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

1. София-Мария на Гентском алтаре

То, что люди во все времена видели Софию в тесной связи с Девой Марией, удостоверяет нам знаменитый Гентский алтарь, завершенный Яном ван Эйком в 1432 году. Этот алтарь считается "шедевром нидерландского искусства"¹.

Здесь представлено поклонение и почитание Агнца Божия, над ним - Бог-Отец или Иисус Христос как царь и Вседержитель вместе с Девой Марией и Иоанном Крестителем. Дева Мария изображена в царственном наряде, в длинном синем платье и искрящейся короне. От ее головы исходят лучи, в руке ее книга. Над сияющим увенчанным челом Девы Марии - слова из книги Премудрости: "Наес (Sapientia) speciosior sole... - Эта (София) прекраснее солнца... Она светлее света" (Прем 7, 29). Исходя из этого текста и книги (Книги Премудрости), в которую она смотрит с чувством глубокой задумчивости, нетрудно понять, что Дева Мария здесь изображена как зримое явление Софии, как вочело-вечившаяся София.

Более глубокое изучение алтаря приводит нас к предположению, что художник хотел представить не просто "поклонение Агнцу", но "Брак Агнца" - как о том свидетельствовал Иоанн Креститель (Ин 3, 28-29) и как описал нам его в "Откровении" Иоанн Богослов: "Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя" (Откр 19, 7); "...пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца... И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с Неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего" (Откр 21, 9; 21, 2).

Иоанн Креститель, также изображенный на алтаре, называл Иисуса Женихом, а себя самого - другом Жениха. "Имеющий невесту есть жених, а друг жениха, стоящий и вникающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха: сия-то радость моя исполнилась" (Ин 3, 29). Он также

¹ *Große Lexicon der Malerei*, Braunschweig, 1982, S. 204.

называл Иисуса Агнцем Божиим: "И, увидев идущего Иисуса, сказал: вот Агнец Божий" (Ин 1, 36). Сам Иисус называл себя "Женихом" (Мф 9, 15) и часто сравнивал Царство Небесное с браком. "Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего" (Мф 22, 2 и Мф 24, 6). Свое служение Иисус начал с участия в браке в Кане Галилейской (Ин 2, 2).

На алтаре Бог-Отец prepares брачный пир своему Сыну, уготовив Ему и подарив Невесту (Софию-Марию-Церковь). На это таинство указывает Иоанн Креститель. Играющие на музыкальных инструментах фигуры, напоминают подруг Невесты из 42 Псалма и дев благоразумных у Матфея (Мф 25, 6). Адам и Ева указывают на брачное значение этой символики.

Ниже, в саду поклонения Агнцу перед престолом Агнца расположен бьющий ключ, символ жизнедарящего материнского лона Девы Марии и Церкви, также и символ содействия в новом рождении человека из воды (Крещения) и Св. Духа - Руах-мать, излучающая свои дарящие лучи над всем садом в образе голубя. (Руах, по-еврейски женского рода - дух, душа). Здесь соединены три символа Девы Марии: сосуд, колодезь (источник) и сад. Сравните известные символические имена Девы Марии: *Vas spirituale* - чаша духовная, *fons signatus* - запечатленный источник, *hortus conclusus* - закрытый сад. Эти же три символа изобразил Маттиас Грюневальд в картине "Рождество Христово" на Изенгеймском алтаре.

Сам сад - это опять-таки символ Девы Марии, а здесь, вместе с поклоняющейся группой, - символ Церкви, небесного Иерусалима, - по выражению Павла, - Тела Христова, чья душа и сердце - это София-Марий, а глава — Иисус Христос. Павел же видит это Тело в супружеском отношении к Христу, он приближается к символике Иоанна: Христос - Глава и Жених, Церковь - Невеста и Мать.

Так символика Гентского алтаря разворачивается захватывающей целостной картиной: от пресущественной Софии, избранной и подаренной Отцом Сыну в качестве невесты, через воплотившуюся в Деве Марии Софию-Марию, которая реализует вочеловечивание Сына в Иисуса Христа и содействует Ему в деле спасения и обожения (Иоанн Креститель указывает на это пальцем) вплоть до свадебного брачного пира на Небе (сад с Агнцем Божиим на престоле и источником, окруженный ликующей и радующейся толпой святых).

2. София Микеланжело в Сикстинской Капелле

От наступающего Нового времени дошло до нас изображение Софии работы замечательного художника Микеланжело Буонаротти. Среди его работ: проект собора св. Петра, Пиета и росписи Сикстинской капеллы. На потолке этой капеллы находится знаменитое изображение сотворения Адама. Из-под руки Бога-Отца с любопытством выглядывает женская фигура. Некоторые исследователи идентифицируют ее с Евой. Но это не Ева, а - София. Итак, образ Софии. Как пришел Микеланжело к этому изображению Софии? Микеланжело (1475-1564 гг.) учился во Флоренции, где он познакомился с великой традицией флорентийской живописи и воспринял идеи платоновской Академии, бывшей тогда колыбелью гуманизма. Мы знаем, что Платон тесно связывал свое учение об идеях с Софией как Мировой Душой и что христианские платоники считали это объединение "Идеи идей" с Софией осуществленным в Премудрости-Софии Ветхого Завета. Возможно, таким образом Микеланжело познакомился с идеей Софии и создал ей памятник в Сикстинской росписи.

Обычный комментарий к этому знаменитому произведению Микеланжело такой: женщина под рукой Ягве — это Ева, с интересом глядящая на сотворение Адама. Однако, несмотря на неправдоподобность того, что именно это имел в виду Микеланжело, такое толкование противоречит и самому библейскому рассказу, повествующему о том, что Ева была сотворена после Адама, т.е. из ребра Адамова. Теологическое объяснение этого образа глубже и указывает на святую Премудрость, Софию, которая была первой сотворена Богом как начало всего остального творения и была при Нем как верная советчица, когда Он творил мир. Именно об этой Софии говорится как о возлюбленной спутнице и сопрестольнице Ягве, посвященной в его знание и план, и что она может даже избирать тот или иной замысел Бога для конкретной реализации.

Знаменательно, что сотворение Адама представлено здесь как часть целого в отношении творения вселенной, как "венец" Творения. София как женщина имеет, конечно, особый интерес к сотворению мужчины, и она "избирает" именно его из возможных замыслов Ягве. Адам должен был быть супругом, возлюбленным и хранителем Евы, он также должен был быть отображением Логоса, так же как и София - это возлюбленная Невеста Логоса, а Ева — ее отображение. Бог говорил самому себе: "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему ...мужчину и женщину сотворил их" (Быт 1, 26-27). Как сподвижницу Бога в этом

"Сотворим" надо видеть св. Премудрость, посвященную в Его знание и являющуюся Его советчицей. Представим теперь слово относящимся к тем местам в Библии, которые помогают нам осмыслить значение этой картины как изображения Ягве и его Софии в процессе творения мира.

"Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий Своих, искони, от века я помазана, от начала, прежде бытия земли" (Притч 8, 22-23). В этом стихе утверждается архетипичность Софии. "Архетипичность" значит: "архе" — бытие. "Архе" имеет два значения: "архе" - начало, исток, происхождение. София — это начало, утренняя звезда, заря творения. "Архе" также означает причину, создателя, принцип, власть, производителя, отца (мать) рода. София — это Праматерь.

"Когда Он уготовлял небеса, я была там" (Притч 8, 27). "Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее. Она таинница ума Божия и избирательница дел его" (Прем 8, 3-4). "Даруй мне приседящую престолу Твоему Премудрость" (Прем 9, 4). "С Тобою Премудрость, которая знает дела Твои и присуща была, когда Ты творил мир, и ведаешь, что угодно пред очами Твоими" (Прем 9, 9).

В этой известной и знаменитой росписи Микеланжело приведенные библейские высказывания видятся полными глубокой теологической символики и воплощенными с большим художественным мастерством. С полным правом, посему, картина может носить имя "София Микеланжело".

3. София-Мария на Изенхеймском алтаре

Особого рассмотрения заслуживает изображение Софии Маттиаса Грюневальда на Изенхеймском алтаре. Здесь перед нами не "моментальный снимок" Софии, а синоптическое изображение этапов ее участия в священной истории (начиная с пра-Софии как *Reschit-Arche* творения и невесты Логоса Сына Божия до ее вочеловечивания в Деве Марии, от Благовещения о вочеловечивании Сына Божия в Вифлееме и до увенчания Голгофой Софии-Марии, верной невесты, Матери и соратницы Христа в делах искупления и обожения) - и это оправдывает и даже требует пристального рассмотрения этого софийного произведения.

История создания алтаря

Антонитский Монастырь с больницей в Изенхейме в Эльзасе в Средние века был крупным филиалом врачебного ордена св. Антония Великого, основанного для лечения боль-

ных, примерно, в 1095 году во Франции. Положения его устава подражали уставам рыцарских орденов¹. В Европе ему принадлежало 370 больниц, а в Риме он обладал привилегией лечить Папу².

Руководство Изенхеймского конвента было интернациональным, т.е. осуществлялось лучшими мужами всего ордена. Во время Грюневальда настоятелями монастыря (прецепторами) были два итальянца Савойар Жан д'Орлиак (по-итальянски Орлиако) и его последователь сицилианец Гвидо Гуэрзи. Орлиако, пришедший из конвента антонитов в Ферраре, был близок итальянскому Ренессансу и, тем самым, платонизму, центром которого являлась платоновская Академия во Флоренции, а представителями ее были такие славные мужи, как Марсило Фичино и Пико делла Мирандола. Если мы хотим глубже понять Изенхеймский алтарь, в особенности его центральную часть, то надо помнить об этом обстоятельстве и о платонической ориентации Орлиако.³ Орлиако, сделавший заказ на алтарь, конечно, задал и его общую идею. Его последователь Гвидо Гуэрзи сознательно придерживался ее, и ему удалось дожить до завершения работы Грюневальдом.

Маттиас Грюневальд (его подлинное имя Матис Готхарт Нитхарт) родился в Вюрцбурге в 1460 году. Имя Маттиас Грюневальд дал ему Иоахим фон Зандрарт (1606-1668 гг.),

¹ За основу они взяли устав Ордена августинцев.

² См.: *Lexicon fur Theologie und Kirche*, Herder Verlag, Freiburg, 1965 (Antoniter Hospitalorden).

³ Марсилио Фичино (1433-1499) - современник Орлиако и Грюневальда. Руководитель платоновской Академии во Флоренции. Переводил работы Платона и Плотина, успешно занимался синтезированием платоновско-неоплатонической философии и христианской теологии, имел большое влияние на духовную жизнь своего времени, видный гуманист. Его наиболее известное сочинение *Theologia Platonica*. См.: W. Drey, *Die Mystik des M. Ficino*, Берлин, 1929. Основой для платонизма и неоплатонизма является идея Мировой Души. Патристическое богословие объединило Мировую Душу с Премудростью-Софией Откровения/ Возможно, Орлиако, который прибыл из конвента антонитов в Ферраре и хорошо знал духовные течения в Италии своего времени, именно оттуда вынес побуждение к изображению Софии на Изенхеймском алтаре. Он хотел в своем творении представить целостное видение христианской теологии. Это подчеркивает и Георг Шейя в своей книге об Изенхеймском алтаре: *Der Isenheimer Altar des Matthias GrUnewald*, Koln, 1969, 65 - в дальнейшем ссылки на эту книгу с указанием в тексте Sch и стр.

благодаря которому у нас имеются некоторые данные о биографии Грюневальда¹. Одаренный художник основал в Ашаффенбурге мастерскую. Потому-то и носил он имя Маттис фон Ашаффенбург. Он получал заказы от архиепископов и в итоге стал придворным художником кардинала Альбрехта Бранденбургского, архиепископа Майнцского и епископа Галльского; в Галле и умер Грюневальд (1528 г.).

Выдающимся шедевром Грюневальда является Изенхеймский алтарь, созданный им в 1512-1516 годах. Другими его значительными работами являются алтари в Таубергском епископстве и Штуппахерская Мадонна - если называть лишь основные. Когда Грюневальд только начинал работать над Изенхеймским алтарем, Микеланджело как раз завершил свою Сикстинскую капеллу (1508-1512 гг.). В истории изобразительных искусств Маттиас Грюневальд считается крупнейшим колористом среди немецких художников своего времени, к которым принадлежат Лукас Кранах старший, Альбрехт Альтдорфер, Адльбрехт Дюрер и Ганс Гольбейн старший. Объединяя лучшие художественные традиции своего времени, Маттиас Грюневальд, как никто другой из немецких живописцев, сумел с помощью цвета убедительнейшим образом передать как земные, так и Божественные мистерии².

Смысл и цель алтаря

Заказчиками алтаря были ведущие продолжатели духовной традиции ордена антонитов. Алтарь, установленный в больничной церкви ордена в Изенхейме, был замыслен для утешения больных и поддержки их примерами из жизни и страданий Иисуса и Его святых. Зрители должны были быть введены в основные таинства христианской веры, созерцая целостное изображение важнейших и существеннейших положений вероисповедания. Было необходимо также изобразить главных святых и патронов ордена и утвердить их почитание. Таков был заказ, полученный мастером Грюневальдом и искусно на высочайшем уровне исполненный им в форме створчатого алтаря, которая более всего соответствовала этому замыслу. Здесь Грюневальд создал одно из величайших произведений своего времени.

¹ Ср.: *Große Lexicon der Malerei*, Braunschweig, 1982, S. 269 (Grunewald).

² *Ib.*, S. 271.

Краткий обзор изображений

Алтарь состоит из трех расписанных частей с открывающимися створками.

1. Изображения передней части - Страсти Господни — алтарь в закрытом состоянии, в каком он, вероятно, находился во все дни недели и в обычные воскресные дни. В центре помещено большое, очень выразительное изображение Распятия с Девой Марией, апостолом Иоанном, Марией Магдалиной и Иоанном Крестителем. Слева изображен св. Себастьян, перенесший мучения, справа даны искушения св. Антония. Внизу мы видим оплакивание Иисуса - скорбящую Богоматерь с мертвым замученным сыном перед гробом. Горе скорбящей Матери разделяют Иоанн, любимый ученик Христа, и Мария Магдалина.

2. Изображения центральной части — цикл Божественных деяний искупления - алтарь после открытия первых створок, что, вероятно, происходит по крупным праздникам в честь Господа и Богоматери. Здесь перед нашим взором предстает в левой половине на стене храма, капеллы или дарохранильницы¹ изображение мистерии всего замысла искупления, а в изображении Рождества, Благовещения, Воскресения — даны отдельные события и деяния самого процесса искупления.

3. Изображения заднего плана — святые ордена — они предстают взору верующих по праздникам святых. В центре — св. Антоний со св. Августином и Иеронимом, на створках - искушение св. Антония и посещение им св. Павла Эремита.

Нас здесь особенно интересует изображение на левой стороне центрального уровня — так называемый "храмовый", "капелльный" или "дарохранильницы" образ Мадонны, где представлена мистерия принятия решения и подготовки вочеловечивания Сына Божия через Марию. Здесь изображено следующее:

1. Сын Божий стоит коленопреклоненный перед Отцом и смиренно (он без нимба!) просит благословения на вочеловечивание, восприятие человеческого естества от Девы Марии, которая стоит внизу уже как "Маленькая Мадонна". Отец дает благословение и посылает Его. Это таин-

¹ Храмовой, капелльной или картиной "дарохранильницы" она называется потому, что вставлена в раму, которая выглядит как храм, капелла или дарохранильница. Наименование "храмовой" картины больше подходит к "Маленькой Мадонне", где Дева Мария изображена в храме, а "капелльной" или "дарохранильницы" - к таинственно-интимной атмосфере изображения.

ство изображено в сияющем золотом тимпане над "Маленькой Мадонной", этим благословенным телом¹.

2. Созданная до всех времен София под ликование ангелов с готовностью летит на землю, где она станет человеком в Деве Марии, от которой Сын Божий должен и может воспринять человеческое естество. Эта значительная неизвестная мистерия Софии-Марии изображена в мистически темном круге с голубым ореолом над сонмом ангелов. Сильная женская фигура — это София, соратница при творении (Притч 2, 22 сл.), Праматерь творения (Прем 8, 1) и Душа мира (Прем 7, 22-27). Четырехкрылая фигура ангела², из головы которого изливаются каскады света, — та же самая София, но в ее светлой смиренной готовности к вочеловечиванию в Деве Марии, чтобы стать материнской помощницей Сыну Божию в Его деле спасения и обожения мира³.

¹ Также Шейя утверждает, что сидящая на троне фигура с нимбом — это Бог-Отец, а в фигурах без нимбов он склонен видеть только патриархов и пророков. Однако, опираясь на обильное золотое сияние вокруг всего тимпана, можно считать, что эта коленопреклоненная фигура есть Бог-Сын, Который выражает Отцу свою готовность к вочеловечиванию.

² София с крыльями изображается на русских иконах, например, на одной иконе Софии из Новгорода.

³ С помощью этого места из св. Писания мы, возможно, найдем ключ к пониманию того, что хотел сказать нам Грюневальд таинственным голубым кругом над сонмом ангелов. Он позволил появиться там сильной обнаженной женской фигуре, которая занимает половину круга. Этим он хотел выразить что-то важное и существенное. Тщательное рассмотрение может привести к следующему осмыслению этого символа.

Обнаженность означает чистую духовность этой женщины, ее нематериальную доинкарнационную сущность в противоположность облаченности как символу инкарнации. Она есть пра-София, Праматерь в ее витальной силе и величии. Она сидит в полном покое, держит одну руку на своем лоне и смотрит медитативно углубленным взглядом наверх, точно на картину в тимпане другой арки, где Отец благословляет и посылает Сына. Она размышляет о своем происхождении от Бога, о Сыне Божием, Который является ее Женихом и теперь возвестил о Своей готовности к вочеловечиванию, чтобы спасти и обожить мир после того, как первый план был сорван из-за падения ангелов и греха Адама и Евы. Еще более прекрасной желает Бог явить Свою непостижимую любовь — не только восстановить первоначальное достоинство, но и обожить человека, как и весь космос.

В этой спокойной, полной силы, независимой женской фигуре происходит движение, когда она все это обдумывает. На основе глубинного импульса любви к Сыну она принимает решение помогать Ему в осуществлении Его вочеловечивания. Но как?

3. Ниже мы видим вочеловечивание, инкарнацию Софии в Деву Марию, которая в знак своей миссии и задачи стать соратницей Сына пророчески изображается как Сына-влоне-носящая. В награду за свое верное сотрудничество она (пророчески) увенчана славой Воскресения своего Сына (которая символизируется желтым и красным световым

Тем, что она сама станет человеком и даст Ему плоть и кровь, тем, что она станет Его матерью во плоти. Тут все поднимается в ней, ее любовь спонтанно раскрывается, и ее вдохновение низвергается целым каскадом огня и света. Она получает крылья, и не два, а - четыре, она складывает руки, взмывает и летит на землю, она выбирает себе своих родителей Иоакима и Анну и благодаря им становится человеком. София-Мария родилась. Сияющий золотом ангел, летящий перед ней - возможно - архангел Гавриил.

Лучащаяся голубизна означает глубокую, неизвестную, сокровенную тайну Софии. Голубой цвет - это также цвет Софии. Этот голубой цвет повторяется в одежде Софии-Марии под голубым тимпаном. Поверх этого голубого платья Мадонна носит красный покров. Это символ того, что она готова стать плотской матерью Сыну Божию для Его инкарнации. Ее сложенные руки указывают на младенца Христа на руках у рождественской Мадонны, ее взгляд направлен точно на ясли с ребенком. Ее голова окутана золотым сиянием, окруженным красным ореолом. Эта световая аура и ее цвета точно совпадают со световой аурой вокруг Воскресшего. Символ того, что София-Мария в награду за сотрудничество стала причастна к славе своего Сына. Огненная корона на ее голове означает, что ее телесность увенчана. Жемчужная корона над нею, несомая двумя ангелами, которых возглавляет голубой ангел, указывает, на то, что Дева Мария увенчивается также и в качестве Софии. София (душа Марии) получает также награду и увенчание за ее готовность и ее сотрудничество. Она возводится со своим телом и душой на небо и там увенчивается. Скипетр подчеркивает ее царское достоинство. С большим трудом понимаемый треугольник с кругом, рядом с правым ангелом у короны и 9=3x3 языками пламени огненной короны на голове Девы Марии указывают на тринитарный аспект коронованной, т.е. на то, что Дева Мария имеет особое участие в тринитарном таинстве как дочь Отца, невеста Сына и икона Св. Духа. Этот тринитарный аспект коронования Девы Марии является здесь одним из любимых. Ср. картину увенчания, где Дева Мария стоит в центре, над ней парит голубь Св. Духа, а Отец и Сын совместно увенчивают ее короной. Ценный сосуд, золотые колонки, элегантно нависающие арки, все убранство этого духовного торжества подчеркивают праздничность таинства, которое здесь вершится.

сиянием, как у Воскресшего) и световой короной. Все творение присоединяется к ликованию ангелов. Это выразительно показано нам в сонме ангелов¹.

4. На малых колоннах представлены пророки, которые предвидели и прикровенно предвозвестили этот план спасения. Довольно легко мы можем узнать среди них Моисея и Илию, возможно, также Соломона как великого почитателя и евангелиста Софии, и Варуха как пророка ее вочеловечивания (Вар 3, 38)².

Этим мистерия замысла спасения изображается пророчески. Конкретное осуществление его показано в остальных картинах этого ряда.

Толкование картины "дарохранительницы"

Заключение, что в картине "дарохранительницы", особенно в ее голубом ореоле, прикровенно изображена София, основывается на том, что известные интерпретаторы алтаря предполагали здесь изображение "Девы Марии Божественного Совета", "Девы Марии *idealis* или *aeterna*", сущностного образа Девы Марии.

В подтверждение этому приведу некоторые цитаты: "Таинственная фигура под балдахином (в храмовой картине) является ключом к толкованию и неявным геометрическим центром картины. Это - Дева Мария как идея, Дева Мария *aeterna*... Вся мистерия искупления представлена здесь в виде мысленного и

¹ "Капелла ангелов" также несет глубокую символику. Три больших ангела имеют прямое отношение к трем главным таинствам. Пернатый ангел смотрит точно на Софию с четырьмя крыльями и световым каскадом и на картину в тимпане. Белый ангел глядит на увенчанную Мадонну с огненной короной; ангел в красных одеждах - на бадью для купания. На лицах всех -трех лежит глубокое благоговение и благоговейная радость. Также и остальные существа в нимбах и без оных, с крыльями и без них, имеют символическое значение. Вся группа призвана прямо-таки экстатически выразить радость о совершении священного Замысла.

² Это место у пророка Варуха гласит: "Но знающий все знает ее; он открыл ее Своим разумом, Тот, Который сотворил землю на вечные времена и наполнил ее четвероногими скотами... Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми" (Вар 3, 32; 3, 37-38). Соломон как почитатель и благовеститель Софии - на это указывает вся Книга Премудрости, особенно 7, 7 сл. и 8, 9 сл. Ср. также Сир 14, 2-15, 6 и Притч 31, 10-31.

действенного пути Девы Марии сквозь тысячелетия священной истории. Сцена под балдахином изображает избрание Девы Марии лоном Отца и приветствие ее Ангелами на заре творения" (Sch. 74). О Мадонне Божественного Совета, которая прозревает кремень в Мадонне под балдахином, в тексте говорится следующее: "Согласно установившемуся мнению относительно места из Притч 8, 22 сл. под прасуществоющей вечной Премудростью понимается Мадонна Божественного Провидения (предвидения, предвыбора, Совета). Мадонна Божественного Совета является главной идеей всей левой стороны центральной картинной плоскости (Sch. 75). Эта левая сторона не без основания называется также "храмовой" картиной или картиной "дарохранительницы" (См.: Н. Feuerstein, *Matthias Grunewald*, Bonn, 1930). Шейя справедливо замечает: "Балдахин символизирует "старый брак" Ветхого Завета". Эта мысль созвучна с идеей "hieros gamos" (Священного Брака) Бога с Софией, как это открывается нам в Книге Притчей (8, 30) и в Книге Премудрости (8, 3) (Sch. 41).

В. Нимейер пишет: "Дева Мария как идея, как вечная мысль прорастающая; Дева Мария до времени, на пороге времени, как исполнение времени - по ее собственному видению" (Sch. 75). В.К. Цюльх подчеркивает: "Не может быть сомнения, что здесь (в храмовой картине, также - в голубом ореоле) перед нами *Maria aeterna*, по Божественному замыслу перед творением мира явленная Богородица в состоянии ожидания и как водительница ожидающих, созданная на основе поэтического образа Девы Марии" (Sch. 76). К этому можно добавить: не только на основе поэтического образа Девы Марии, но и на основе учения о Деве Марии, особенно восточноцерковной софийной мариологии. Шейя дает основания для софийного толкования и другого места: "Она - Мадонна Божественного Замысла как созданная до грехопадения Премудрость; здесь перед нами всеобъемлющая аллегория образа Мадонны в ее роли в священной истории, сущностный образ Девы Марии" (Sch. 77). Но не просто сущностный образ, не только идея, но и реальный праплан личностной реализации, которая также была осуществлена.

Данте писал в своей "Божественной комедий": "Так пылает посредине мирное Пламя Востока (Дева Мария). Вокруг этого центра и волнуется в праздничном ликовании войско из тысячи ангелов, и каждый из них сияет своим цветом" (Sch. 54). Данте именует здесь Мадонну *la coronata fiamma*. Это дает нам дальнейшую возможность узнать в светящемся четырехкрылом ангеле в голубом ореоле довременную Софию. Шейя полагает, что изображение Софии как *fiamma* восходит к византийским влияниям. Это замечание поддерживает предположение о софийных влияниях из Византии, т.е. из Восточной Церкви, которая имела тесную связь с Софией, о чем ярко свидетельствуют храмы и иконы Софии.

Возвышенным и захватывающим предстает зрелище Изенхеймского алтаря, идейную концепцию которого дали Орлиако и Герси, а уникальную живописную реализацию ее осуществил Грюневальд. Многие напоминает здесь визионерское описание Софии Якобом Беме. Оба, и Орлиако через платоновскую Академию во Флоренции, и Якоб Беме через Парацельса, который в Италии познакомился с платонизмом, тесно связаны с итальянским Ренессансом. Шейя указывает поэтому на необходимость привлечь к толкованию платоновские и неоплатонические идеи, например, неоплатоническую теорию абсолютной прасущности, Нуса (Логоса) и Мировой Души (Софии), которая, наряду с Платоновскими идеями в духовном мире, проникла в богословские представления Запада (Sch. 40). Также "световая телесность", как она представлена нам в Изенхеймском алтаре, имеет платоновский характер: "Преображенная телесность понимается здесь как световая телесность в смысле неоплатонического направления в теологии" (Sch. 66)

"Голубая женщина"

Голубую фигуру женщины в голубом ореоле можно осмыслить, исходя из софийного Контекста, скорее всего, как библейский праобраз довременной, сокровенной, таинственной Софий. См. в связи с этим описание Софии в книге Иова: "Но где Премудрость обретается? .. Не знает человек цепы ее, и она не обретается на земле живых... Бог знает путь ее, и Он ведает место ее... Тогда Он видел ее и явил ее; приготовил ее и еще испытал ее" (Иов 28, 12-27). Другие места о Премудрости, как Бог сделал ее своей

Amon (доверенной), мастерицей, соратницей в деле творения (см. Притч 8, 22 сл.) тем, что Он создал ее как начало (Arche, евр. Reschit) и уже вместе с ней — остальные вещи и существа, сделал Он ее Праматерью творения. И действительно, эта голубая, спокойная прафигура вполне может быть символом Праматери-Софии.

"Маленькая Мадонна"

Дж. Бернхарт видит в этой фигуре "Деву Марию в ожидании", т.е. в ожидании Рождества, а также храмовую Деву и апокалиптическую Жену Тайного Откровения. Здесь как будто бы есть противоречие. Однако это толкование окажется очень глубоким и верным, если его понимать не в

"историческом плане", а в символично-синоптическом смысле, если в Деве с ее благословенным телом видеть символ ее готовности к сотрудничеству с вочеловечившимся Логосом в деле спасения, т.е. видеть ее мессианское материнство; если рассматривать храмовую Деву как символ Софии, которая говорит сама о себе: "Прежде века от начала Он произвел меня... Я служила пред Ним во святой скинии" (Сир 24, 10-11). Храмовое время Девы Марии есть символ готовности к сотрудничеству в осуществлении священного замысла Бога. Светящаяся слава вокруг ее головы — пророчество ее эсхатологического облачения в солнце, т.е. — Божественной световой славой Воскресшего. См. об этом в "Откровении": "Жена, облеченная в солнце..." (Откр 12, 1).

Грюневальд, следуя своему богословскому, визионерскому и художественному гению, изобразил в этом храмовом образе символически-синоптическое обобщенное видение достоинства, функций и деятельности Софии во всех трех фазах и формах проявления ее бытия, т.е. до времени — как Софию, во времени — как Деву Марию и после времени — как принятую на небо и увенчанную Царицу Небесную. В "Маленькой Мадонне" символически изображена вся мариология, включая и ее софийные основания и аспекты: ее прасуществование до времени в качестве Софии-Премудрости, ее вочеловечивание в Деве Марии и ее содействие в лице Девы Марии при вочеловечивании Логоса и при Его священной миссии (спасений и обожении) во времени и ее прославление с Христом на небе (принятие и увенчание) как поствременной Софии-Марии-Церкви в вечности.

К образу увенчания Девы Марии нужно еще добавить следующее. Она увенчана огненной короной и принесенной ангелами короной с жемчугами. Огненной короной увенчана ее телесная природа во славу воскресшего Христа, а жемчужной короной увенчана ее софийная природа в награду за ее вочеловечивание. Голубой ангел позади фигуры в жемчужной короне указывает на софийное значение этой короны.

Ангелы в храмовой картине

О значении ангелов можно сказать следующее. Ангелы в голубом ореоле ликуют и сопутствуют Софий в ее жертвенной готовности (символом чего является излучаемый ее головой огненный каскад) к вочеловечиванию и сотрудничеству в реализации священного замысла. Сонм ангелов

воспеваает и прославляет различные фазы этого священного замысла и его осуществление. Темный пернатый ангел созерцает голубую славу (глориолу) правремени, красный ангел смотрит на Деву Марию с символами предстоящих ей родов, белый глядит на "Маленькую Мадонну" символически-синоптической целостности. Остальных ангелов и фигуры можно рассматривать как символических представителей различных народов (Бернхарт) или темпераментов, или муз.

Темный занавес

Темный занавес имеет, возможно, своей целью еще больше акцентировать внимание на храмовой картине и отделить ее от других картин. Храмовая картина представляет нам замысел священного деяния, а другие картины изображают фазы осуществления этого плана. Занавес, возможно, подчеркивает также особый мистериальный характер довременной и поствременной фаз. Он высоко поднят и делает доступным взгляду то, что за ним. Малый размер Мадонны и маленькая дверь Должны указать нам на это. Они, как малые оконца, позволяют нам заглянуть в сокровенные тайны довремени и конца времен: зона таинственной подготовки и зона иерогамного исполнения в Божественном свете. Время исторического осуществления (Благовещение, Рождество, Страсти и Смерть, Воскресение) изображаются менее сокровенными, отчетливо читаемыми символами на остальных картинах центральной и передней частей алтаря.

Краткие выводы к изобразительным фазам в жизни Софии-Марии

Всеблагая Дева и Богоматерь София-Мария на Изенхеймском алтаре представлена как:

1. *Амон-Мадонна начала* - в храмовой картине наверху в голубом ореоле в образе "голубой женщины". Амон - библейское имя св. Премудрости (по-еврейски - Хокма, по-гречески - София) в Писании (Притч 8, 30). Слово "Амон" имеет несколько значений и поэтому по-разному переводится: мастерица, советница, доверенная, любимая, возлюбленная, невеста. В контексте св. Писания все эти переводы совместно передают полное значение слова "Амон" Септуагинта переводит "Амон" как *harmozousa* — гармонизирующее начало. Возможно, это указание на Гармонию, которая считалась в греческой мифологии матерью муз. Вульгата переводит "Амон" как *cuncta componens* — все соединяющая воедино. Эти переводы подтверждают "муси-

ческий" характер Софии, которая называется "художницей вселенной" (Прем 7, 22). Слово *Komponist* — автор музыкального произведения, опять-таки указывает на художническое, мусическое качество Софии. Она является поэтому Матерью и Водительницей муз¹. Такому пониманию соответствует место Притч (8, 30), где говорится: "Тогда Я (Амон) была при Нем (Ягве) художницею и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время", — некоторые переводят последние слова: "танцуя перед Ним";

2. *Амон-Мадонна готовности* (к вочеловечиванию, чтобы дать плоть и кровь вочеловечивающемуся Логосу — быть его матерью) она изображается в образе четырехкрылого ангела, голова которого излучает каскады света. Эта пылающая голова есть символ жертвенной готовности;

3. Мадонна Благовещения в картине "Благовещение";

4. Мадонна Рождества в картине "Рождество";

5. скорбящая Мадонна под крестом в картине "Распятие";

6. скорбящая Мадонна перед гробом, изображенная под "Распятием";

7. синоптически-пророческая Мадонна исполнения в храмовой картине под золотым тимпаном, называемой также "Маленькая Мадонна"².

Относительно возникновения глубокой символики Изенгеймского алтаря имеются два объяснения. Первое — мастер сам все это духовно созерцал, понял и осознанно скомпоновал и упорядочил в единое целое; или он не все это знал, но был вдохновлен и руководим высшей десницей и реализовал идею *de facto*. Только в акте высшего созерцания и медитации удастся открыть эти сокровенные, символически данные ценности и восхищаться ими.

¹ Гармония в греческой мифологии - дочь Зевса. Еврипид восхвалял ее в своей "Медее" как мать Муз.

² Привлечение Софии к осмыслению загадочной картины центральной части алтаря — пока еще гипотеза, которая опирается на убеждение, что Орлиако, духовный отец и заказчик алтаря, знал книги Премудрости Ветхого Завета и платоновскую идею Софии как Души мира и стремился к более глубокой разработке христианского аспекта в заказанном им алтаре. В пользу этой гипотезы говорит также то, что с ее помощью удовлетворительно и даже замечательно объясняется эта загадочная картина. Удивительно, что Шейя в своей прекрасной, духовно богатой книге об Изенгеймском алтаре не нашел этот интерпретационный ключ. Для Западной Церкви (не для Восточной!) софиология остается еще далеко не изведанной страной. Тейяр Де Шарден своим эссе о Мировой Душе и особенно своим классическим гимном о Вечноженственном проложил дорогу этой идее.

Способным на это можно считать духовного "идейного" автора Изенхеймского алтаря Орлиако, принимая во внимание его универсальные дарования и духовные устремление его образованность и его связь с ведущими духовными авторитетами своего времени. В Маттиасе Грюневальде он нашел по счастливой случайности великого конгениального художника, который сумел мастерски воплотить его софийную концепцию, найдя безупречные форму и цвет. В Изенхеймском алтаре мы видим гениальное и развернутое художественное изображение Софии в полноте ее образа и миссии.

Образ Софии-Премудрости в церкви Мария де Викториа

(Зал конгрегации или церковь Азам в Инголыштадте)

Живописное убранство этой церкви, которая была сооружена в 1732-1734 гг. как зал для молитв и собраний студенческой конгрегации университета, создано Козьмой Доминианом Азамом, который расписал ее в очень короткий срок - всего за два месяца в 1734 году.

В предваряющем зал помещении он написал на потолке фреску, изображающую *Sapientia* (Софию, Премудрость), восседающую на троне с атрибутами царской власти и достоинства. За ней возвышается Дом Премудрости - храмообразное сооружение с куполом. На ленте с надписью внизу указывается точное значение этого образа: *Sapientia aedificavit sibi domum* (Премудрость построила себе дом - Притч 9, 1).

Эта картина Азама наполнена особой свидетельской силой, ибо здесь Премудрость изображается не просто как один из семи даров Св. Духа (как во многих других его картинах), а как самостоятельное существо, согласно текстам Книг Премудрости Ветхого Завета. На это указывает сама надпись под образом Премудрости: "Премудрость построила себе дом". Этот дом изображен в виде круглого храма с куполом. В центре этого дома находится роскошный трон, на котором с царским достоинством восседает Премудрость в окружении шести львов, которые играют опять-таки с атрибутами царской власти и богатства (державой, короной, мечом, скипетром, рогом изобилия). Сама царица София держит государев жезл и скипетр, обвитый змеей. Над ней у изголовья трона парит голубь Св. Духа, а над ним - треугольник с Божественным оком. Ангел держит перед голубем зеркало, в котором отражается голубь и треугольник с всевидящим оком. От голубя в зеркале луч света идет к царственно восседающей фигуре Софии. По сторонам ротонды растут пальма и кипарис.

Отдельные символы подобраны здесь вполне осознанно и вкуче создают величественное целостное видение Софии-Премудрости, как его предлагало барочное мироощущение людям того времени, особенно ученым и художникам. На царское достоинство Софии указывают троп, государев жезл и шесть львов (лев - царь в животном мире). На ее всеблагодатную материнскую избыточность указывают два рога изобилия, полные земных и небесных даров и изливающиеся на землю. Мудрая, исцеляющая и священная сила и попечительность Софии символизируется скипетром со змеей. Змея — символ мудрости и врачевания. На ее миротворческую, побуждающую развитие творческую функцию указывают пальмовая ветвь, пальма и кипарис. Об этом выразительно говорится в Книге Притчей: "Идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное" (Притч 9, 2—5).

София изображается в этой картине также как царственная Художница и Строительница (*technitis*); как Мать (*genetis*) Космоса и Церкви, т.е. как Душа мира и Сердце Церкви, ибо ротонда — сооруженный ею дом - является знаком и символом как космоса, так и Церкви. Ср. к этому высказывания Соломона: "научила меня Премудрость, художница (*technitis*) всего" (Прем 7, 21) и "я радовался всему, потому что Премудрость руководствовала ими, но я не знал, что она - виновница их" (Прем 7, 12).

И этот храм означает здесь как Церковь, так и все человечество или весь космос. София-Мария видится здесь как Мать Церкви, как Жена всех народов и исполнительница и завершительница священной истории под эгидой и в единстве с Христом (крест на куполе). Таким образом, уже на паперти храма засвидетельствовано и показано таинство Девы Марии во всей его полноте и глубине: Дева Мария как София - в правремени, Дева Мария как вочеловечившаяся София - во времени и София-Мария как Мать Церкви, как Царица неба и земли во всей полноте и славе вечности.

Итак, эта картина показывает нам не Логоса или Христа, но просто и скромно - Премудрость-Софию как самостоятельное существо — как о ней возвещают книги Премудрости Ветхого Завета. На это безошибочно и основательно указывают подписи под картиной "Премудрость построила себе дом" и софийная символика (пальма, кипарис, змея, зеркало).

В этой картине есть еще одно указание на особое достоинство Девы Марии: ее отношение к триединому Богу, и особенно - к Св. Духу. Ангел держит над ней большое зеркало, в котором отражаются око Бога в треугольнике и голубь, а от отражения голубя устремлен к Софии-Марии луч света. Этим прекрасно передано, что София-Мария яв-

ляется зеркалом Бога, как это не уставал всегда подчеркивать Якоб Беме.

В этом зеркале — в Софии-Марии — отражаются и открываются в первоначальной чистейшей и совершенной форме достоинства и добродетели Бога. В нем мы можем видеть красоту, величие и мудрость Бога, которые мы не в состоянии лицезреть прямо, лицом к лицу. Это зеркало — София-Мария — посредник в познании Бога, особенно Бога триединого (его символ — треугольник) и особенно — Св. Духа (его символ — голубь). Это зеркало — не просто безличная вещь, но личностное, высоко интеллектуальное и любящее существо, т.е. сама София-Мария; она называется в Св. Писании Матерью прекрасной досточтимой любви, познанием и св. надеждой, в которой заключена любовь к Богу и к людям. Она может также здесь рассматриваться как образ и икона Св. Духа, Которого Азам изображает на своих картинах с особой любовью, обычно в семи Его дарах. Здесь же художник изобразил Премудрость не как дар Св. Духа наряду с другими дарами, такими как совет, сила и др., но — как самостоятельную личность в ее взаимоотношениях с Богом, людьми и миром. По-моему, это отношение Софии к Св. Духу в качестве образа Св. Духа не представлено нигде более оригинально и доходчиво, чем в этой картине Азама.

Этот "Пролог" затем богословски и художественно глубоко раскрывается и разворачивается в самой церкви в грандиозной фреске на потолке. От Бога-Отца луч света идет вниз к женской фигуре, которая одета точно так же, как *Sapientia* на паперти храма. От этой фигуры еще один луч света идет дальше к Деве Марии, которая на коленях принимает весть ангела о том, что она должна стать матерью Сына Божия и дает на это согласие. Это *fiat mihi* Девы Марии является ее согласием к сотрудничеству в деле вочеловечивания Сына Божия и в его миссии искупления и обожения. .

Эта фигура женщины истолковывается как Любовь Божия. Эта интерпретация близка к действительности. Однако она все же слишком обобщена и неопределенна. Если же мы будем рассматривать эту женщину как Софию-Премудрость, то обретем удачное объяснение Божественной любви. София — это "великая любовь" Бога. Такая интерпретация имеет надежное библейское подтверждение в высказывании самой Софии в Книге Притчей: "Я была при Нем (при Ягве) Его Амон" (Притч 8, 30). Амон можно понять здесь как "любимая, возлюбленная, доверенная, соратница".

Итак, эта женская фигура — София в ее довременном бытии; она, имея в виду (она задумчиво смотрит вверх), что ее жених Логос-Сын Божий решил на вочелове-

чивание и ищет для этого Помощницу-Мать, из большой любви к нему объявляет себя готовой также стать человеком и помогать Ему в его вочеловечивании и в Его деле спасения.

Софийное толкование изображенной здесь Девы Марии также иницируется и подтверждается символами из лауретанской Литании, которые изображены на той же росписи потолка. Как известно, лауретанские образы основываются на Ветхом Завете, особенно на Книгах Премудрости, к которым принадлежит также и Песнь Песней. Мы видим здесь горящую купину, огненные столпы и защитное облако, бурлящий источник, храм, башню и другие символы. Ср. с этим образы в лауретанской Литании: золотой дом, башня из слоновой кости, врата неба, исцеление больных, помощь христианам и т.д. Существует прекрасная русская икона с названием "Богородица-Живоносный Источник".

То, что софийное толкование является верным, доказывает и то обстоятельство, что на этой же картине изображены царица Савская (символ искателя мудрости и самой Премудрости) и греческая богиня мудрости Афина Паллада. Их обеих касаются лучи света, идущие от Девы Марии, вочеловечившейся Премудрости. Оба эти личностные символы мудрости указывают на то, что и сама Дева Мария есть вочеловечившаяся Премудрость-София.

Учебная доска в Лоретанской церкви в Биркенштейне

Восхитительный объект паломничества - церковь в Биркенштейне у Фишбаху¹ в баварских Альпах является при ближайшем рассмотрении, как ни непривычно это может звучать, церковью Софии и именно Софии (Премудрости), которая стала человеком в Деве Марии как мать прекрасной любви и как помощница во всякой нужде. Это толкование опирается на три выраженные достаточно ясно особенности самой церкви.²

1. Лоретанская церковь имеет определенное отношение к именованию Девы Марии в Лауретанской литании, ко-

¹ *Kunstfuhrer der Wallfabrtskirche Birkenstein*, Munchen, 1984

² Т. Шипфлингер *Лоретанская церковь в Биркенштейне у Фишбаху: Тысячелетие почитания Пресвятой Богородицы на Руси и в Германии*, Мюнхен-Цюрих, 1990, стр. 200-207.

торые в значительной мере являются свидетельствами и о Софии.

2. Этот лауретанско-софийный тон и характер церкви иконографически подтвержден и представлен в приделе на большой картине - учебной доске. Она была написана в 1761 году местным художником Йозефом Францем Ксавером Гроз, т.е. спустя 30 лет после того как Козьма Дамиан Азам создал свою Премудрость в церкви Ингольштадта.

3. Внутреннее убранство церкви поясняет и дополняет софийные свидетельства учебной картины.

Доска состоит из трех частей - центральной и двух боковых - правой и левой. Вверху центральной части парит Дева Мария, как небесная София, окруженная ангелами, над распростертым под ней большим красным покровом. Под ним стоит Дева Мария с Младенцем как явившаяся на земле София. То, что здесь подразумевается софийное измерение Девы Марии, т.е. Девы Марии как Софии и Софии как Девы Марии - София-Мария, доказывается главной надписью в центральной части, которая гласит: "Я хочу услышать небо Мариам, - и Дева Мария услышит землю". Здесь небо уравнивается с Девой Марией. Это Божественное небо есть, по Августину, *Sapientia Creata* - созданная Премудрость - София¹. Это совершенно в духе самоопределения Софии: "...когда Он (Бог - Т.Ш.) полагал основания земли: тогда я была при нем художницею (возлюбленною Т.Ш.) и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его все время" (Притч 8, 29-30). Под Девой Марией с младенцем снова стоит софийная автохарактеристика: "Я есмь Мать прекрасной любви, благоговения, познания и святой надежды" (Сир 24, 18). Это высказывание, являющееся главным аргументом софийного смысла учебной доски, повторяется на ней трижды, при этом дважды написано красным шрифтом.

Софийный характер и тон учебной картины подтверждается еще и изображениями на цоколях двух обелисков. На левом изображен царь Соломон, большой почитатель и поклонник Премудрости; его доверительные и дружеские

¹ Почему, однако, здесь в надписи не уточняется имя Софии? Имя Софии мало известно народу, а авторы этой доски изобразили Софию во всей полноте ее бытия. Имя Девы Марии охватывает Софию в ее временном земном существовании, когда она явилась видимой в Деве Марии И стала матерью и соратницей через нее вочеловечившегося Логоса-Сына Божия - Иисуса Христа. Одно имя Софии не выразило бы всей полноты этого чудесного образа священной истории. Это осуществляет имя Девы Марии. Только мы должны видеть в Деве Марии ее софийное происхождение и софийную полноту. Поэтому мы и употребляем здесь имя София-Мария.

отношения с ней переданы фигурой юной девы, которая обнимает его и предлагает ему чашу, наполненную фруктами. На правом цоколе также виден царь, который отвернулся от Софии. Эти два цокольных изображения символически передают призыв Софии к знанию: "Блажен человек, который меня слышит... Придите все ко мне, кто жаждет меня и насытитесь моими плодами... Если вы не цените мой совет, вы погибнете" (Притч 8, 34; Сир 24, 21). Писание гласит далее о Софии: "...она прославит тебя, если ты прилепишься к ней; возложит на голову твою прекрасный венок" (Притч 4, 8–9).

Очень ясно и впечатляюще выражен смысл на правой и левой частях картины. Это осуществляется изображением библейских событий, где, по свидетельству Св. Писания, София сама вмешивается и помогает своим почитателям как Мать прекрасной любви, познания и (для неотчаявшихся) надежды на спасение и исцеление: так, например, было с Ноем, Авраамом и Лотом, Моисеем, Иосифом и Илией; а также она является как Помощница бедным и Целительница больных. Предметные символы, обычные в Библии и свидетельствующие о Софии такие, как книга, якорь, фонтан, львы, птицы, деревья и т.д. подчеркивают и подтверждают софийные высказывания.

Выводы

София-Мария показана на этой доске в полноте своей любви и власти и во всем диапазоне своей деятельности, а именно как:

1. Мать прекрасной любви и благоговения, познания и святой надежды (надписи, молитва Бернарда);
2. самим Богом уполномоченная и всемогущая Заступница и Послушница, Слушательница (Erhorerin; главная надпись);
3. чудодейственная помощница во всех бедах и просьбах (прошения, просители на лугу внизу картины);
4. охранительница во всех опасностях и спасительница от всех бед и от гибели: Ноя — от потопа, Иосифа — от голода, Моисея — от рабства, Давида - от поражения в войне, спасшая Эсфирь перед угрозой уничтожения, Илию - во время засухи, от кораблекрушения и в лабиринте;
5. целительница болезней и недугов (прошения, луг бедствующих);
6. посредница и распределительница милостей (фонтан, брак в Кане);
7. исполнительница — исполняет просьбы больных, надежды людей, их жажду любви и счастья (да будет!), эта способность предоставлена ей Богом, ибо и сама она сказала о себе: fiat (да будет).

Якоб Беме - отец западной софиологии

От гениальных, художественно и визионерски одаренных софиологов Средневековья и нарождающегося Нового времени мы обратимся к человеку, сделавшему своей визионерской силой для познания Софии, может быть, больше, нежели многие другие, вместе взятые. Этот человек - Якоб Беме, с полным правом названный отцом западной софиологии, и это позволяет нам пристально рассмотреть его творчество и его учение в отдельной главе.

Конечно же, Беме нелегко читать и еще труднее его понять. Труды его — каменоломня, но каменоломня камней драгоценных. Здесь будет предпринята попытка представить идеи Беме в некоей целостной взаимосвязи. При этом, Пожалуй, кое-что будет упущено или не учтено. Ясно также, что кое-что можно было бы выразить иначе, а также можно было бы отыскать противоречащие цитаты из почти хаотического собрания его суждений. Но именно в этом и заключается оригинальность метода Беме - в его полярном, целокупном мышлении; причем полярности он разрабатывает с такой остротой и противоречивостью, что нашему рациональному, логическому мышлению они часто кажутся несовместимыми.

Якоб Беме сохранял жизненную конкретность мышления, которую многие школьные философы считали недостатком и которая в действительности является преимуществом достойным удивления. Для того, чтобы лучше понять труды Беме и, в особенности, его учение о Софии (софиологию), необходимо окинуть взглядом его жизнь и его творчество, указать на источники его софиологии, а затем представить ее тринитарное, космологическое и мариологическое измерения.

1. Жизнь и творчество Якоба Беме

В качестве источника к биографии Беме мы имеем рассказы и повествования его друзей, спутников и очевидцев. Особенно ценен изданный вскоре после его смерти в 1637 году "Цельный и подлинный рассказ о жизни Якоба Беме" его аристократического друга Абрахама Франкенберга¹.

¹ Jakob Bohme *Samtliche Schriften*, факсимильное издание одиннадцатитомника Беме, 1730 г., изд. Will-Erich. Peukert, Stuttgart, 1955; Bd. 10 - Vita; Bd. 11 - Register.

Якоб Беме родился в 1575 году в Альтзейденберге близ Герлица, в тогдашней Силезии, в семье бедного крестьянина. Умер он 17 ноября 1624 года в 50-летнем возрасте. Годы его жизни прошли в Герлице, принадлежавшем тогда саксонскому курфюрсту. Эпоха Беме характеризуется консолидацией протестантской Реформации и рационалистическим укреплением лютеранской теологии, представлявшей большие трудности для мистически и интуитивистски настроенного Беме. На последние годы его жизни выпало начало страшной тридцатилетней войны. Уже в юности Беме проявил глубокую религиозную предрасположенность. Воспитанный в строгой лютеранской вере, он попал в самую круговерть вероисповедальных споров своего времени.

Беме освоил сапожное ремесло и отправился странствовать, как это и было положено подмастерьям. Очень скоро столкнулся он со злом и несправедливостью, и извечные вопросы: почему в мире столько зла, почему в такой чести оно и не в чести добро, — захлестывали чувствительного юношу и, конечно, были побуждающей силой для размышлений и раздумий, — благо, его скитания давали немало поводов к этому. В то время случилось с ним первое его мистическое переживание, когда, он в течение семи дней ощущал себя освещенным неземным светом и погруженным в какое-то блаженное умиротворение. Около 1594 года, вернувшись из своего путешествия, он сдал экзамен, на звание мастера, открыл сапожную мастерскую и женился в том же году на дочери одного бюргера, с которой прожил в Германии 30 лет и которая подарила ему четырех сыновей.

Около 1600 года с ним случилось второе мистическое переживание. В своем доме он видел, как солнечные лучи, падавшие на оловянный сосуд, зажгли его сверкающим и лучащимся прекрасным светом. Это событие внесло удивительную ясность в занимавшие его тогда вопросы, так что ему показалось, что внутри этого оловянного сосуда действуют и запечатлеваются некие таинственные силы, что ему удалось заглянуть в самое сокровенное основание вещей. Он выходил наружу, на природу, и обнаруживал подтверждения этому переживанию. Быть может, это было главным переживанием для его более позднего убеждения в одушевленности всего сущего и в связи между внутренним и внешним всякого существа, между его душой и обликом, для его понимания внешнего как знака, как символа, как обозначения внутреннего. Много еще видений и познаний выпало ему на долю после этого переживания. Десять лет носил он в сердце своем эти еще не совсем взаимосвязан-

ные переживания, пока не произошло с ним около 1610 года третье переживание, когда все явленное ему и занимавшее его до сих пор не упорядочилось в удивительно сочлененное и стройное целое. С тех пор он стал фиксировать письменно свои переживания и видения. Так возник его первый труд "Утренняя заря в восхождении", или "Аврора".

Это сочинение, полное юношеской свежести и неподражаемости, с помощью почитателей было опубликовано им в 1612 году, в еще не законченном виде. Не мало печалей и забот было связано с этой публикацией. Строгий ортодоксальный лютеранский пастор Герлица того времени Грегор Рихтер публично, в присутствии Беме, выступил с нападками на этот труд в проповеди, произнесенной с кафедры, и назвал автора еретиком и мятежником. Вследствие этого магистрат наложил на Беме запрет на писательство. Беме долго придерживался этого запрета, пока внутренний голос и добрые друзья вновь не побудили его к записи "видений и познаний, не иссякавших несмотря на унижение".

В 1619 году Беме снова стал писать, и вплоть до самой смерти в 1624 году занимался сочинением остальных трудов своей жизни. Для нашей темы особенно важны следующие: "О трех принципах" (*De tribus principiis*), "О троякой жизни" (*De triplici vita*), "Христософия", "О воплощении Слова" (*De incarnatione Verbi*), "Об означении вещей" (*De signatura rerum*)¹. Ему серьезно помогал в этом доктор Бальтазар Вальтер, Врач и руководитель курфюрстской химической лаборатории в Дрездане, человек столь же много путешествовавший, как и Парацельс, и сам бывший парацельсианцем. Он провел шесть лет на Ближнем

¹ Произведения Беме в хронологическом порядке: 1612 - *Утренняя заря на восходе (Aurora)*; 1619 - *О трех принципах (De tribus principiis)*; 1620 - *О троякой жизни (De triplici vita)*; 40 *вопросов о душе (Psychologia vera)*; *Ответ на вопросы, поставленные доктором Вальтером*; *О воочеловечивании Иисуса Христа (De incarnatione Verbi)*; *Шесть теософских пунктов (6 puncta theosophica)*; *Шесть мистических пунктов (6 puncta mystica. Mysterium pansophicum)*; *О последних временах (Informatorium novissimum)*; *Путь к Христу (Christosophia)*; 1621: *О происхождении и обозначении всех вещей (De signatura rerum)*; 1622: *О благодатном выборе (De electione gratiae)*; *О завете Христа (De testamentis Christi)*; 1623: *Толкование на 1-ую Книгу Моисея (Mysterium magnum)*; *О Божественном Откровении (Quaestiones theosophicae)*; 1624: *Дошечки о принципах (Tabulae 3 principiorum)*; *Ключ к важнейшим терминам (Clavis + Clavis specialis)*; 1618-1624: *74 теософских послания (74 Epistolae theosophicae)*; *Для изучающих мудрость (Mantissa pro al. Sophiae)*; 1621-1624: *Апологетические сочинения.*

Востоке, дабы - как говорил он сам - познакомиться с мудростью. Однако он не обрел ее. Но у Беме он нашел все то, что так долго искал и исследовал. Поэтому он целиком предался Беме и прожил у него в доме три месяца, где самим автором был введен в его учение и круг его идей. Ученый врач снабдил Беме фундаментальными знаниями в различных науках. Возможно, он познакомил Беме с учением Парацельса, а также с основными понятиями алхимии и астрологии, возможно, также и с Каббалой. Одно из переживаний того периода: услышав греческое слово "идея", Беме исполнился великой радостью и говорил, что это слово будит в нем образ прекрасной, чистой небесной девы. Может быть, его ученый ментор рассказывал ему также и о значении "Идеи идей", т.е. о Софии в философии Платона и его учеников, - именно тогда возникает интерес и внимание Беме к Софии, которую в "Авроре" он еще не упоминал. С тех пор у Беме возникла великая и личная любовь к Софии, как то видно из его сочинений, и особенно в его "Христософии", в разговоре между душой и Софией.

Если просмотреть указатель в последней книге, то станет видно, что подзаголовок *София* перекликается более всего с такими словами, как Бог, Христос, Ангел, дух, природа и др. Поэтому тем более удивительно, что софиологическое учение Беме столь мало известно и почти нигде не упоминается. В чем причина? Отчасти, конечно, в общей усложненности и многозначности этого понятия у Беме, отчасти же - в том, что понятие Софии очень тесно связано у него с учением о Деве Марии, чего не понимали тогда уже утвердившиеся теологи Реформации.

В 1624 году Беме был приглашен в саксонскую столицу Дрезден, где был учтиво и сердечно принят научными советниками курфюрста, врачами, теологами и членами муниципалитета, и даже получил аудиенцию у курфюрста. Однако он не встретил явной благосклонности последнего. Разочарованный, вернулся он на родину, где вскоре после непродолжительной болезни умер 17 ноября 1624 года. Как рассказывает его биограф Франкецберг, при смерти он слышал музыку и пение, так что сказал присутствующим: "Откройте дверь пошире, чтобы я мог слышать лучше". Друзья установили ему прекрасный могильный крест с тремя символами: агнцем (*veni*), орлом (*vidi*) и львом (*visi*) [пришел - увидел - победил], который, однако, был осквернен настроенными против Беме жителями Герлица.

2. Влияние Беме на потомков

Как мы видим, Беме вызывал обычную реакцию. От глубокого почитания своих друзей, среди которых было много дворян и врачей, — до фанатичного отрицания, в котором немало повинен герлицкий пастор Грегор Рихтер, чей сын до того был захвачен сочинениями и учением Беме, что даже помогал Франкенбургу в первом издании трудов Беме, так называемом Торнеровом издании (1651-1660 гг.). Первое тщательно отредактированное, снабженное указателем и гравюрами его полное собрание сочинений издал в 1682 году Георг Гихтель, который, однако, своими экстремистскими взглядами и интерпретациями очень повредил истинному пониманию Беме. Известный теолог и историк церкви Готтфрит Арнольд, суперинтендант из Перлеберга в Саксонии, автор знаменитой "Непредвзятой истории церкви и ересей" и инспирированного учением Беме о Софии сочинения "Таинство божественной Софии"¹, поэт и автор религиозных песнопений, ученый и теолог с мистической жилкой, хорошо усвоил учение Беме и многое сделал для правильного понимания его среди теологов.

Уже вскоре сочинения Беме были переведены на русский язык. Может быть; именно поэтому много лет спустя отец русской софиологии Вл. Соловьев обратил свое внимание на Беме. Сочинения Беме были известны и в Англии. Здесь им живо заинтересовался король Карл Первый и послал своего ученого в Герлиц для того, чтобы на месте добыть сведения о жизни Беме и перевести его сочинения на английский. За сорок лет после смерти Беме в Англии появилось три перевода, наряду с изданием его сочинений по-немецки. Особенно добротными пояснениями и комментариями снабдил их Джон Пордейдж. К кругу Пордейджа принадлежала Джейн Лид. Замечательная, внутренне и внешне глубоко экзальтированная женщина, основавшая "Филадельфийское общество" и руководившая им, прибывшая на континент и оказавшая там большое влияние (Гихтель и Арнольд знали это общество и, может быть, сами были его членами). У самой Джейн Лид тоже были видения, из которых примечательней всего те, в которых являлась ей София. Все это она описала в своем духовном дневнике "A Fountain of Gardens"².

¹ Gottfried Arnold *Das Geheimnis der Gottlichen Sophia*, Leipzig, 1700; Stuttgart, 1963.

² Jane Leade *A Fountain of Gardens*, London.

Во Франции в лице Луи Клода де Сен-Мартена появился воодушевленный последователь Беме, образцово переведший на французский язык основные его произведения. Влияние Беме в Германии не ослабевало. Через романтиков, - в особенности же Новалиса (Фридрихе фон Харденберга), Фихте, Шеллинга и Шлегеля, познакомился с Беме Гегель. Диалектическая триада тезиса, антитезиса и синтеза Фихте и Гегеля впервые была сформулирована в оригинальной форме в учении Беме о тройственном принципе и тройственной жизни. Гегель высоко ценил Беме. В своей "Истории философии" он назвал его "могучим духом", хотя все-таки говорил о "невозможности уверенного чтения и улавливания мысли, когда голова идет кругом от начал, духов и ангелов"¹. В отношении языковых выражений и стиля Гегель называет его варваром. Однако Беме, вне сомнений, обладал природной словотворческой силой, и мы обязаны ему появлением таких философских терминов (понятийных выражений) в немецком языке, как, к примеру, *Ungrund*, *Wesenheit* и др.

Особенно должны быть упомянуты Франц Баадер и Христоф Етингер, хорошо усвоившие Беме, пережившие его мощное влияние, которые включили его учение в свою философию и сделали его тем самым понятнее для нашего времени. От Шеллинга, Гегеля, Баадера и Етингера влияние Беме распространилось на русскую религиозную философию, в особенности на Соловьева, Бердяева и Булгакова².

3. Учение Якоба Беме в общих чертах

Природа главных устремлений Беме философски-экзистенциальна: откуда, для чего, куда? Откуда мир, прежде всего, откуда зло и скорбь в мире? Отчего мы в мире, для чего вообще мир? Куда ведет путь человека? Где найдет он исполнение жизни своей? Это вопросы издревле волновавшие и двигавшие человеческий дух. Они ведут к самым сокровенным основам бытия и к абсолютному основанию, к праоснове всего бытия. Беме исследовал их до границ возможного. Он шел своеобразной дорогой, двигаясь не

¹ Ср. Julius Hamberger *Die Lehre des Deutschen Philosophen) Jakob Bohme*, Munchen, 1844 Neudruk Hildesheim, 1975, LXXV ff.

² *Solowjews Leben in Briefen und Gedichten*. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe von Ludolf Muller und Jrmgard Wille, Munchen, 1977; Fairy von Lilienfeld *Sophia - die Weisheit Gottes*. - "Una Sancta", 39. Jg. (1984), S. 113-129.

аристотелевско-схоластическими путями, но по вехам Платона, часто параллельно путям каббалы и китайской натурфилософии, в особенности — даосизма¹.

Абсолют, прибытие (Ursein), праоснова (Urgrand) всего бытия в конечном счете невыразима. Беме называет ее бездной (Unrund), которая через сокрытую в ней праволу (Urwillen) влечется к самовосприятию, самопознанию и самоудовлетворению, прибывая из абсолютной свободы и субъективности к абсолютной форме и объективности. Возможность самопорождения и разворачивания бездна видит как бы в зеркале. Эта возможность, посредством праволы, претворяется в действительность и через это зеркало.

Это зеркало есть вечная Божественная *Sientz*, или "Мать Слова всей жизни", когда отображаемое в нем есть самоотображение *ad intra*, вовнутрь себя отражающего. Беме также не раз называет его Вечной Божественной Премудростью. Когда же отражаемое обращается *ad extra*, вовне, к возможности явления вне себя самого в творении, то вершит оно это в сотворенном отображении вечного Божественного зеркала, и это сотворенное зеркало есть сотворенная Премудрость, София, и потому творение - это в нем отраженное и тем самым сотворенное. Таким образом, София — мать всего сотворенного, идея идей, энтелехия энтелехий, архе творения².

Это самостановление и самопорождение Бога в Его бездне и становление творения в его основании проходят и направляются посредством определенных начал, скрытых в безосновности — бездне — и проявленных в основе. Беме называет их духовными истоками, качествами, причем, латинское слово *qualitas* (качество) он связывает с немец-

¹ Papus. *Die Kabbala* (Neudruck). Wiesbaden, 1983; Gershom Scholem *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt, 1977, S. 135 ff.; Erwin Rousselle *Lao-Tse, Tao-te-king, Führung und Kraft aus der Ewigkeit*. Frankfurt, 1985; *Der Zohar, Das Heilige Buch der Kabbala*, Dusseldorf, 1984.

² "Sientz" этимологически происходит от *Scientia* - знание. Здесь имеет значение познания первоосновы познания из основ (истоков), что более точно можно определить как мудрость. Этим перебрасывается мост к другим понятиям Беме, которыми он описывает Св. Дух: мудрость и зеркало. Для сотворенной Софии Беме использует те же понятия. Они различаются только "сотворенностью" или "несотворенностью", а также - их отношением *ad intra* или *ad extra* к Божественной природе. София есть потому совершенный образ Св. Духа - Духа-Матери. Она есть "Мать всех существ, которые она со Св. Духом рождает и творит".

ким словом *quellen-Qelle* (исток), что совсем не совместно лингвистически, но вполне оправдано и конкретно по собственному смыслу: они источаются из бездны. В этих источающихся качествах содержатся все возможности бытия, даже полярные, - такие как зло. Именно здесь, где все находится в бездне по ту сторону добра и зла, впервые рождаются добро и зло. Беме полагает основанием зла не существующий близ Бога дуалистический принцип (как, к примеру, в манихействе или абсолютном дуализме индийской философии Санкхья), но прасущий в Боге, который он идентифицирует с абсолютной свободой. К этой Божественной свободе, однако, причастны и духовно одаренные творения — ангелы и люди. Эта свобода состоит в богоподобии духовно Одаренных существ. Злоупотребление этой свободой, этим Божественным даром со стороны духовно одаренных существ, в частности, путем негармоничного распределения и активизации полярных способностей в низших существах, ведет к появлению всего безобразного, злого, всяческих страданий и обманов, всякого несовершенства. Этих печальных последствий можно избежать или преодолеть их посредством правильного, не выводящего из общего порядка бытия использования свободы, или же при помощи правильного, вписывающегося в общий порядок, гармонического распределения или перераспределения свойств в вещах природы.

Однако скорби и ошибки, заблуждения, грех - в истоке имеют один смысл: скорбь как сигнал, — например; зубная боль как сигнал, что надо идти к врачу; ошибки и заблуждения, чтобы на них учиться, отмечая красным цветом - чтобы больше их не делать (*errando discimus*) - исправленные красным ошибки в школьной работе мы, скорее всего, не повторим. Грех и вина - это как *felix culpa*, как "счастливая вина", приводящая нас к особой милости Божией.

4. Истоки учения о Софии Якоба Беме

Для рассмотрения образа Софии у Беме мы должны обратиться к двум основным источникам. Могучий и собственно мистический источник раскрывается в самом Беме. Другой - исторический, в котором сливаются различные ручейки слов.

Собственно мистическим источником являются визионерская сила самого Беме и его онтософский и теософский эрос - стремление дойти до основания вещей и увидеть их в их теологических и космических взаимосвязях. Это и есть собственно визионерский источник Беме. О другом,

историческом, он говорит редко и еще реже цитирует его. Может быть, в своем познании Софии Беме был вдохновляем платоническим понятием идеи. Мы уже увидели, какое впечатление произвело на него это слово — он, по изложению Франкенберга в его *Vita* (1/20), представил себе идею "прекрасной, небесной, чистой девой и божественно прелестной возвышенной богиней".

Однако сам Беме наводит нас на особенно интересный, непонятно почему до сих пор не упоминающийся в описаниях его жизни след. Выразительно рассказывает он в "Трех принципах", что явилась ему сама София. "Я получил ее (Софии) верное обещание, когда она явилась ко мне. Она желала обратить все мои печали в радость. Когда я лежал в полночь на горе... и все бури неслись надо мною... Она пришла ко мне в утешение и обручилась со мной" (3 Princ. II/14/52). В 18 главе этого же сочинения он ещё раз заговаривает об этом мистическом переживании (3 Princ. II/18/ 62).

Мы можем датировать это событие периодом несправедливых притеснений со стороны Грегора Рихтера и запрета на писательство. 1612 год - нападки Рихтера, 1613 - писательский запрет, пока в 1618 году он снова не начал робко писать, а именно "Три принципа", где и рассказал об этом явлении Софий. С тех пор в последующих сочинениях Беме начинает говорить о Софии все больше и больше. На материале отдельно взятых текстов мы увидим, как он все лучше понимал и представлял Ее.

Когда мы говорим здесь о визионерской силе Беме как о главном источнике его идей, то нужно отметить, что в контексте современных психологии и антропологии бессознательное начало (его можно назвать и иначе) рассматривается как порождающее визионерские образы и определяется тем, что приходит к человеку извне и исторически детерминировано воспитанием, образованием, учебой, опытом или тем, что укоренено в этой части души как коллективное знание. Беме же слышит связь между своими видениями и прямым просветлением, инспирированным Св. Духом или Софией (что возможно по существу и что фактически совершается в некоторых случаях). По опыту, почти все визионеры рассматривают свои видения как просветление от Св. Духа.

Исторический источник открылся Беме двумя "вратами", — если использовать его собственное выражение. Первыми - стала Библия. Беме располагал переводом Священного Писания, выполненным Лютером (что касается Книг Премудрости Ветхого Завета, то, в противополож-

ность католической и православной традициям, Лютер считал книги "Сираха" и "Премудрости" апокрифическими, "не равными, по его словам, Священному Писанию, но все-таки полезными и нужными для чтения"). Беме многое почерпнул из книг Премудрости Ветхого Завета, хотя он и редко цитировал их, а когда цитировал, то, как правило, лишь по смыслу. Важнейшие идеи, повлиявшие на учение "Беме о Софии, находятся в Книге Притчей 8, 22-31, в Книге Сираха 24, 1-6 и в Книге Премудрости, гл. 7-9. Что касается исторических источников, то, по моему мнению, софиологические высказывания Беме могут быть поняты только через Библию, а не через Каббалу, как полагают некоторые исследователи. Его учение о Сифиротах имеет весьма немного точек соприкосновения с Каббалой.

В Книге Притчей говорится (в переводе Лютера): "Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою" (Притч 8, 22-24). После того, как Бог сотворил небо и землю, Премудрость говорит: "Тогда я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь перед лицом его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими" (Притч 8, 30-31).

Согласно А. Плару¹, Премудрость ясно представлена здесь как личность, хоть и сотворенная до времени и до всех вещей, она - "мастерица" (главная сотрудница) Божия в делах творения. В ней обретает Творец свое блаженство, она "выиграла" в его присутствии. Это предполагает, что она — самостоятельная фигура, имеющая собственную силу и индивидуальность, что она есть личность, некое "Ты" Бога. Она явлена здесь как посредница между Творцом и творением, как руководительница хора творения перед лицом Бога и в конце главы — как посредница между Творцом-Богом и сынами человеческими.

Не так трудно и вполне правомерно провести параллели между Софией и соответствующими понятиями греческой философии (идея, пневма); в особенности же — с Софией эллинистически-иудейского философа Филона, характеризующего Нус как Отца, а Софию — как Мать космоса. Заметно и влияние египетских герметических учений, где Маат и, особенно, Исида в отношении к Богу и к творению во мно-

¹Henxi Plard *La Mediatrice Cosmique - La Vierge Sophie de Jakob Bohme: L'Univers a la Renaissance, Microcosme et Macrocosmo*. Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, S. 145 ff.

гих местах описываются почти теми же словами, что и София в иудейской традиции Премудрости¹.

В Книге Иисуса Сираха (24, 3-6) говорится: "Я (София - Т. Ш.) вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю; я поставила скинию на высоте, и престол мой - в столпе облачном; я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны; в волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени имела я владение". В Книге Премудрости мы находим, пожалуй, наиболее плодотворные и интересные для Беме положения и высказывания, заимствованные им содержательно и, подчас, дословно. Соломон свидетельствует в главах 7, 8, 9: "Познал я все, и сокровенное и явное; ибо научила меня Премудрость, художница всего. Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, неврежденный, благолюбивый, скорый, неустойчивый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо Премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости его. Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков..." (Прем 7, 21-27).

"Она быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу. Я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее" (Прем 8, 1-2). "Размышляя о сем сам в себе и обдумывая в сердце своем, что в родстве с Премудростью — бессмертие, и в дружестве с нею — благое наслаждение, и в трудах рук ее — богатство неоскудевающее, и в собеседовании с нею - разум, и в общении слов ее — добрая слава, — я ходил и искал как бы мне взять ее себе" (Прем 8, 17-18).

Трижды по семь свойств Софии перечислены здесь, из которых некоторые дословно совпадают со свойствами или качествами Софии в учении Беме, как например, острая, мягкая, твердая, серьезная, ясная, чистая, красноречивая.

¹ Burton Lee Mack *Logos und Sophia, Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen, 1975, S. 30 ff, S. 140 ff.

Особенно поразительны следующие часто приводимые Беме в учении о Софии выражения, которые принадлежат главным его образам: София - это выдох силы Бога, "дыхание Божественной силы". Она есть зеркало Бога, "зеркало Божественной силы". Она есть образ блага Божия, "образ его благодати".

София одновременно имманентна и трансцендентна вещам и присуща всему. Она устраивает свое обиталище в благочестивых Душах. Она — подруга, возлюбленная, невеста, госпожа и учительница человека, праведно ее ищущего (невеста Соломона). Она передает дар бессмертия тем, кто посвящает себя ей. Она есть источник радости и чистого наслаждения. Она — посредница и посланница Бога к людям, их помощница и утешительница.

Здесь перечислены лишь некоторые из удивительных свойств и функций Софии. Беме видит их в своей Софии и славит ее с поэтической силой. Он делает из этого свои экзистенциальные, живительные выводы. Для него София есть воистину духовная подруга, невеста, мать и учительница — что с особенной красотой высказывает он в "Разговоре благородной девы с душой" в *Христософии* (1/45-52).

Анри Плар пишет по поводу текстов 7-8 глав Книги Премудрости: "Ясно одно: это олицетворение мудрости есть женщина. Она зовется матерью и невестой, и Священное Писание неустанно славит ее красоту." Однако экзегеты не едины в вопросе, как рассматривать Софию: как отдельную личность или лишь как простое олицетворение, метафору, аллегория или как мифологическое представление доблести и силы свойства или функции Бога. Для Беме это явно личность: "Благородная, чистая, божественная дева София"¹.

Примечательно, что Беме, и вместе с ним и Сузе, Лид и Гихтель, но никак не Арнольд, - видят Софию иногда так же и как Жениха, как мужчину. Как надо понимать это своеобразие, это запутывающее превращение? Объяснение этому заключается в так называемом христологическом взгляде на Софию; то есть когда Христос рассматривается как вочеловечившаяся мудрость. Это коренится в апологетической и экзегтической традициях, например, у Афанасия Великого, отождествлявшего Логос и Софию (что делал его противник Арий, чтобы доказать сотворенность Логоса) и притом последовательно характеризовавшего - и Христа как вочеловечившуюся Софию. Этот христологический взгляд на Софию проходит через всю историю софийного благочестия.

¹ Henry Plard, там же.

Другим объяснением является тек называемый андрогинный взгляд на Софию. В Софии соединены и мужские, и женские свойства, а потому ее можно рассматривать и как мужчину, и как женщину. На это можно возразить, что и людям присущ андрогинизм, что каждый человек обладает и мужскими, и женскими качествами или что всякий человек имеет *anima* и *animus*, как говорит К.Г. Юнг¹. Однако по половому признаку мужчина все-таки остается мужчиной, а женщина - женщиной. Андрогинизм выступает в дополняющем смысле, то есть как гармонически развивающий и завершающий качества личности. Они должны быть познаны и разработаны. Но андрогинизм, понятый в смысле того, что человек по половому признаку может быть и мужчиной, и женщиной, противоречит всякому опыту

Может быть, эта неясность пришла из Каббалы, где Хокма-София рассматривается некоторыми интерпретаторами в сфере Сефирот как мужской образ Сефира. Основное же значение Софии у Беме, носит во всяком случае, женский характер. Это становится особенно отчетливо ясным, если принять во внимание то, что Беме полагал Софию, явленной в Деве Марии и в Церкви.

Другим историческим источником является софийная традиция Средневековья², которая хотя и была малоизвестна, все-таки существовала, скорее всего, заимствованная из Восточной Церкви. В служебнике из Хильдесхайма (1150-1170 гг.) мы находим образ Софии, явно свидетельствующий о византийских влияниях³. К тому же времени принадлежит образ Софии-Экклезии с семью *artes liberales* и один - с семью дарами Св. Духа⁴. Свидетельством того, сколь малозвестным все это было в духовной жизни Средневековья, было отсутствие упоминаний о софийных видениях Хильдегард из Бингена (1098-1179 гг.), хотя ей в ее видениях всегда являлась София.

Еще одним представителем софийной мистики Средневековья был Генрих Сузе, доминиканский отец из Констанца (1098-1179 гг.). В 18 лет с ним случилось переживание, в результате которого он стал рыцарем Вечной Мудрости, служащим ей как рыцарь даме. Он видел Софию королевой в золотой мантии, сидящей у трона Божия, а себя — в качестве ее возлюбленного. Его девизом было: "*Ipsa Sponsa et ego eius servulus*" (Она — моя невеста, и я —

¹ C.G. Jung *Der Mensch und seine Symbole*, Olten, 1968; *Animus and Anima*, Zurich, 1974.

² Albert Boecker *Deutsche Buchmalerei vorgotischer Zeit*, Konigstein, 53 und 79.

³ См. об этом далее.

⁴ Erich Neumann *Die Grofie Mutter*, Zurich, 1956.

ее слуга). Это служение он понимает в прямом смысле средневекового служения любви¹.

Только отчасти и непрямо Беме в своей софиологии был вдохновлен Каббалой через понятие Малкут и Шехи-на. В его учении о бездне, об истоке зла и в его учении о качествах влияние Каббалы незначительно².

5. Самобытная софиология Беме

Как нельзя было ожидать ничего иного у Беме, — он в своем духовном исследовательском и познавательном порыве во всем дошел до основания — он полагал исток Софии в глубочайшем основании бытия, — в бездне. Бездну, или Ничто, называет Беме *пра-* и *всёбытием* (Ur- und Allsein) самим по себе, собственно бытием. Эта Бездна есть чистейшая потенциальность. В акте самооснования эта бездна-безосновность разворачивается в основу. Эта основа есть абсолютное Божественное *Ens a se*, Божественная природа. Она бытийствует как воля, знание (наука, мудрость) и их плод, т.е. как Отец, Св. Дух (духовная Мать) и Сын, как троичный Бог: жизнь Божественной природы в себе самой и для себя самой (*ad intra*) — тройственная жизнь Бога — три принципа Божественной высоты.³

Однако троичный Бог желает дарить свою жизнь и во-вне (*ad extra*). Он видит такую возможность в творении, в праобразе (Urbild) творения, а это есть сотворенная мудрость. София — особое отражение несотворенной Божественной мудрости, духовной Матери. В ней видит Бог идею существа и вещь творения.

Тем самым она является Началом, Principium, Arche-Reschit для творения, с ней Бог сотворил небо и землю, то есть всю вселенную, как о том говорится в Священном Писании: "Bereschit vara Elohim... in principio creavit... en arche eroiesen... в начале (или с помощью или посредством архе — мудрости) сотворил Бог небо и землю" (Быт 1,1). Таким образом, София есть Сотворец и Мать мира, космоса, космическая Посредница между Богом и творением.⁴ Для спасаемого и возвращаемого к Богу творения она есть Сотрудница и Помощница Сына, воплотившегося: в Деве Марии. Далее будут рассмотрены уровни, на которых Беме раскрывает свое учение о Софии.

¹ Henri Plard, цит. соч., стр. 156.

² Henri Plard, цит. соч., стр. 156 и др. См. также: Thomas Schipflinger *Die Sofia bei Jakob Bohme*, 1985-1986 (Manuscript).

³ Alexandre Koyre *La philosophie de Jakob Bohme*, Paris, 1971.

⁴ См. Henri Plard, цит. соч., стр. 153.

А. Божественная вечная мудрость в Троице

Беме всегда мыслит триадами. Об этом выразительно свидетельствуют две книги: *De tribus principiis* (О трех принципах) и *De triplici vita* (О троякой жизни). Триада (Троица) всегда разворачивается из диады (двоицы), полярности, которая, в свою очередь, происходит из монады, единицы.

Так разворачивается его первая триада, т.е. Божественная Троица: из Божественной основы (бездны), Божественной природы через полярность воли (Отца) и знания-мудрости (Святого Духа, Духа-Матери) к плоду их обоих - Сыну. Это не соответствует традиционному объяснению, по которому Св. Дух исходит от Отца и Сына, или, в Восточной Церкви, - от Отца через Сына. Беме придерживается этого традиционного объяснения почти буквально, однако, если мы проследим основную триадно-полярную схему, которой он неизменно следует, то придем к вышеупомянутой интерпретации.

Приведем некоторые тексты: "Ничто "опричинивает" волю, так что она становится желающей. Желание есть воображение, здесь воля видит себя в зеркале мудрости... и порождается вместе с воображением из мудрости, словно из девического зеркала, которое есть мать" (*Incar.* 2/2/1). "Отец оплодотворяется отражением зеркала". Это несколько неудобопонимаемое выражение значит, что в Отце возникает Сын, Отец порождает Сына при помощи зеркала, т.е. вечной Божественной мудрости - духовной Матери. "Воля, как Отец, высказывает силу в зеркале мудрости и открывает слово жизни в зеркале мудрости" (*Incar.* 2/2/2-3).

Одно из важных понятий Беме - знание, наука (*Scientz*). Он пишет об этом: "Слово *Scientz* понимается мною также, как понимают его в латинском языке. Однако я понимаю здесь истинное основание в соответствии с его *sensus* - значением" (*Clavis* 114). *Sensus* слова *Scientz* Беме видит в немецком слове "влечение" (*Ziehen*). Он объясняет: "Наука есть причина того, чтобы влеклась Божественная воля (Отец) и постигала в природе (в сердце, в слове, в Сыне)... ибо с влечением науки, когда порождает его воля (Отец), возникает слово всей жизни" (*Clavis* 144).

Есть вечная божественная наука (Знание) *ad intra* и другая — *ad extra*, относящаяся к творению¹. "Вечное зна-

¹ Различие между "*processiones naturae divinae ad intra*" (тяготение Божественной природы к самой себе - вовнутрь) и "*opera Dei ad extra*" (деятельность Бога вовне, в творении) существенно в гносеологическом отношении. Однако у Беме Граница между ними часто

ние в воле Отца влечет к себе волю (зовущуюся Отцом) и заключает в своем центре Божественное рождение Троицы и высказывается наряду со знанием в слове разума (в Логосе)" (*Clavis* 145).

"Другое значение есть корень огненного духа. И в сумме оно есть корень всех начал духовных как истинный корень душ и так далее через всю жизнь, ибо оно есть основа жизни, из которой исходит последнее" (*Clavis* 143). Здесь под словом "Scientz" Беме понимает отражение Божественного знания, т.е. сотворенную мудрость, Софию.

Можно подумать (а это случается, и не без основания), что Беме вместе с понятиями знания, зеркала и мудрости полагает близ Святейшей Троицы четвертый принцип. Однако - если даже учитывать, что он крепко держится Троицы, — это противоречит его главной онто-генетической схеме "Единство - полярная Диада - Триада". Если последовательно придерживаться данной схемы, прилагая герменевтический принцип к его очень запутанным высказываниям, то можно достичь относительной ясности.

Много еще вопросов остается открытыми в произведениях Беме, и я сознаю, что вышеприведенные сравнения и интерпретации, как и вообще многие высказывания Беме, легко могут быть неверно поняты. Вне сомнений, предпринятая здесь в согласии с мыслями Беме интерпретация Троицы не соответствует традиционному пониманию. Однако она может приоткрыть нам путь к обоснованному в Евангелии, но непонятно по какой причине презираемому свидетельству о материнстве Святого Духа.¹ Таким образом, правомерному требованию феминистического новоосмысления дается возможность на теологических основаниях рассматривать равноправие и равноценность (но не равнозначность - *Gleichartigkeit*) женщины.

Б. Святая Мудрость-София в творении

Беме знает не только Святую Мудрость, которая как Дух-Мать с Богом-Отцом и Сыном образует Св. Троицу. Он знает также и мудрость, в которой, словно в зеркале, троичный Бог и, в особенности, Святой Дух видит чудо творения и призывает посредством слова *Fiat* (да будет) к сущности, т.е. к существованию, делает "осуществленным":

размыта. Койре говорит в связи с этим: "У Беме теогонический и космогонический процессы часто совпадают, по крайней мере, часто их нельзя отличить друг от друга".

¹ Ср.: Christa Mulack *Die Weiblichkeit Gottes, Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart, 1983, S. 9 ff.; Leonardo Boff *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Patmos, 1985.

"Бог сотворил меня (Мудрость, Софию, Хокму) как начало Своего пути до всех времен, до всех трудов Своих, в правремени (Urzeit)" (Притч. 8,22). Как объясняет Беме эту космологическую взаимосвязь?

"Нам доступно познание сотворения этого мира, как сотворения ангелов, людей и всех тварей: из великой *Mysterio* сотворено все это... и еще не совсем открыто. Бог не имеет никакого подобия, потому что свою собственную сущность Он мог бы видеть лишь как Мудрость. В этом радость его... Итак, Дева Мудрости есть зеркало божества, в котором Дух Божий видит самого себя, как и чудо магии, которое вместе с творением приходит к существованию... И Дева Премудрости Божией покоится в таинстве, в ней Дух Божий прозревает образование тварей: ибо она есть то высказанное, что высказывает Бог-Отец из Слова божества вместе с Духом Святым. Она стоит перед божеством подобно стеклу и зеркалу, и находится в ней царствие мира Божественной воли как великое чудо вечности" (*Incar.* 1/1/12).

"Мудрость Божия (София), которая есть дева красоты и отражение Троицы, по образу своему и внешности подобна ангелам и людям, будто цветок растения из Духа Божия. Ибо она есть существенность (зримость) Духа, подобно одежде, посредством которой Он открывает Себя, ~ иначе образ его был бы непознан, - ибо она есть телесность Духа. При этом она не является телесно осязаемым существом, подобным нам, людям, и тем не менее она осязаема и видима, а дух - неосязаем. Ибо мы, люди, ничего более не можем узреть от Духа Божия в вечности, кроме блеска его величия, и мы чувствуем его благую силу в себе, ибо она (эта сила - София) есть жизнь наша и ведет нас" (*Tripl. Vita* 3,49).

"В этом вечном зеркале мудрости Божьей (Софии) видна также и душа человека... в ее сущности, которая с началом движения, в Божьем *Fiat* (Да будет), была воплощена в тварь" (*Apol.* с. Balth Tilken 1/148).

"В этом зеркале от вечности было усмотрено существо (осуществление, творение) этого мира как третий *principium* (1/142).

София - это мать всего сущего, лоно, в котором содержатся небо, звезды, стихии, земля и все то, что живет и движется как в некоем образе" (*Tripl. Vita* 11/13), в котором "существа усматриваются в их сущности. Она есть великое чудо, вечная стихия, в которой зримы все сущности (тысячи тысяч без конца). Она есть Мать, в которой действует Отец, Мать всего сущего, порождающая и творящая его посредством Св. Духа (духовная Матерь) и Слова *Fiat* (Сына)" (*Tilken* 2/64-65).

"Она есть мать всего сущего, сила, вершащая святую землю" (3 Princ. 22/41). "Она дарит жизнь и ведет мир" (Tripl. Vita 5/49-52). "В ней лежат чудеса, краски и добродетели Божии и всякого сотворенного существа" (*Tilken* 2/67 и *6 puncta Theos* 17).

Она дарит миру жизнь и ведет его. Как? Беме не раз отсылает к сравнению: "как душа в теле". Как душа человека оживляет и ведет тело в трех слоях: "в душе духовной (*anima spiritualis*, в душе чувственной (*anima sensitiva*) и в душе жизни, или душе тела (*anima vegetativa*), как оживляет и ведет (формирует и направляет, как выразились бы новые биологи) София мир, космос, универсум, — и тоже в трех слоях. Ее духовную душу зовет Беме духом всего мира, Духом *Majoris Mundi* - макрокосмосом, сокровеннейшим основанием, небом, святой стихией. Чувственную душу называет он Архэусом (русские софиологи используют слово "архе"), внутренним основанием, из которого исходят созвездия и четыре стихии. Душу жизни, или телесную душу Беме зовет *Spiritus Mundi*, мировым Духом, основанием стихий, стихийным основанием.

Этим трем пластам души¹ соответствуют три телесных области, на которые они воздействуют, и которые суть ее тело. Душе духовной соответствует "целый мир", *Major Mundus* - макрокосм, универсум, небо, рай. Душе чувственной соответствует звездное небо (солнце, планеты, звезды). Душе же телесной соответствуют четыре стихии, из которых происходят бесчисленные существа и вещи. Три эти слоя вместе называются "животворящей силой всего сущего" (*Clavis* 143), "которая остается и тогда, когда ее одежды и тела проходят".

Резюмируя, мы можем сказать: София сотворена Богом, как зеркало, в котором Он видит свои творческие идеи и возможности *ad extra*. Она сама и есть Идея идей, и все прочие идеи содержатся в ней. По своему выбору она воплощает идеи в действительность (ср. Прем 8,4). Она одевает их зримой материальностью. Она порождает и пестует эти существа. Она есть Матерь творения. Эти материальные реальности и существа есть ее корпус, ее тело, а она есть их душа. Она - Душа универсума, Мировая Душа. Мы можем познать ее мощь и красоту в мире и из мира, и через нее мы можем познать мощь и красоту Творца.

¹ Ср.: Edith Klim *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie W. Solowjows, Eine Religionswissenschaftliche Untersuchung*, Munchen, 1965. S. 98 ff.: *Die Weltseelenlehre Solowjows*; Teilhard de Chardin *Essey uber die Weltseeie, Friihe ScbriAen*, Freiburg, 1968, S. 217 ff.

В грандиозном зрелище универсума творение, космос видится как тело или одежды Софии; София - как Душа Мира; природа — как ее тело и отпечаток, как ее знак. В этом — глубочайшие основы природной любви, природной мистики Беме. И это был, пожалуй, единственно верный подход к природе, который позволял восприимчиво относиться равнодушному и потребительскому отношению людей к Матери-Земле и открывал путь истинной любви и почитанию природы. Чти Мать свою!

В. София в ее отношении к Деве Марии

Очень интересным и оригинальным пунктом софиологии Беме является отношение Софии и Девы Марии. Согласно ясной и неоднократно высказанной точке зрения Беме, София вочеловечилась в Деве Марии. В Ней были заложены устои моста из рая к холодному, погибшему миру, по которому этот мир должен быть возвращен домой и обожжен, т.е. должен стать раем. В Ней должно было раскрыться райское чрево, из которого мог бы взрасти Сын Божий, единственный, кто мог бы осуществить приятие человеческой природы и стать истинным человеком, дабы человек стал Богом.

Откуда у Беме столь плодоносная богословски, но в то время совершенно забытая Западной Церковью мысль? Валентин Вейгель, от которого кое-что перенял и Беме, часто говорил о Софии-Марии. Не отсюда ли это влияние? Или, может, из Священного Писания, или из Каббалы? В книге Варуха говорится: "И здесь явилась Она* (София) на землю и обращалась между людьми" (3,38). Однако в лютеровском переводе эта книга числится апокрифической, а в Каббале едва ли есть хоть одно основание для этого положения. Таким образом, Беме мог перенять что-либо из внешних исторических источников только под влиянием уже упомянутого средневекового, берущего начало в Восточной Церкви учения о Софии. Но и для этого имеется слишком мало оснований.¹

"Мы не можем сказать, что небесная Дева Милосердия стала по воле Божией земною, когда вступила она в Деву Марию; но мы говорим, что небесная Дева взяла душу Девы Марии и облекла ее новым чистым одеянием святых стихий от Божией Девы как от Божиего милосердия, как

* Женский род в немецком переводе Библии. В русском переводе Синодального издания здесь указан мужской род, а это место, вслед за блаженным Феодоритом понимается Церковью как пророчество о Боговоплощении Иисуса Христа. - Прим. ред.

¹ Ср.: *Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, Ergänzungsband zur Deutschen Gesamtausgabe*, a. a. O. (Aim. 6), S. 9 ff. und 18 ff.

заново рожденного человека; в ней восприняла Она Спасителя всего мира и родила его в мир" (3 Princ. 22/44).

"То была чистая нежная Дева, в которой слово жизни стало человеком, и таким образом внешняя Дева Мария была освящена Богоблагословенной небесной Девой и была благословлена среди женщин мира. Потому мы утверждаем, по нашему познанию, что чистая нежная Дева, от которой родился Бог, чистая нежная Дева перед Богом и есть вечная Дева: Она была Девой прежде, чем были сотворены небо и земля, а потому чиста и безо всякого пятна. И эта чистая нежная Божия Дева вступила в Деву Марию в ее становлении человеком, и стала в ней новым человеком в святой Божией стихии, — потому-то благословенна она в женах и Господь был с нею, - как о том возвестил ангел" (3 Princ. 22/38).

Приведенные софиологические тексты (а можно привести и многие другие) открывают перед нами грандиозную картину богородичной софиологии или софийной мариологии Беме. Суть ее вкратце можно выразить словами самого Беме: "Прежде всего София избрана и послана, дабы слиться с Девой Марией и укрепить ее, чтобы она стала способной стать матерью вочеловечившегося Бога. Она воплотилась в Деве Марии, Дева Мария есть воплощенная София. Дева Мария, дочь Иоакима и Анны, высочайше благословлена пред всеми и среди всех женщин. Чистая Дева, в которой Слово жизни стало человеком" (*Incarn.* 1/8,2 ff.). "Дева Мария, освященная и высочайше благословенная небесной Девой, земная Дева, привлекающая прекрасную небесную Деву Софию" (*Incarn.* 1/8,12). "Дева Мария, исполнившаяся божественной Мудростью" (*Incarn.* 1/9,17). София, обручившаяся с Сыном, Сердцем Божиим, пред Отцом" (3 Princ. 18/41). "София, отдавшаяся и вступившая в Деву Марию и ставшая в Деве Марии человеком" (3 Princ. 22/38). "Дева Мария, привлекающая и принявшая вечную Деву, Софию" (3 Princ. 22/41).¹

Эти удивительно богатые, до него никогда ясно не высказанные софиологические откровения Беме должен был извлечь из своего внутреннего источника, из своей визионерской силы и, в конце концов, из своей сокровенной связи с самой Софией, - на что он часто указывал (3 Princ. 61/16 ff.), - "из ее школы", - как говорил он сам. Исторических источников для этого недостаточно.

Эти до сих пор не привлекавшие внимания и не оцененные откровения Беме составляют важнейшую часть его наследия. Почему же не приняли и не оценили этот глубокий

¹ Ср. названия Лауретанских литаний: зеркало, чаша, трон, башня, ларь, роза, звезда и т.п., которые становятся понятными нам только при софийном подходе к Деве Марии.

и ценный импульс Беме католическая мариология и почитание Девы Марии? Очевидно, тогда ещё не настало время для софийного созерцания мариологии и для софийно-мариологической духовности. Однако после того, как импульсы русской софиологии и почитания Софии стали действительны повсеместно на Западе,¹ по-видимому, уже готова почва для того, чтобы мы сегодня могли совсем по-иному и значительно глубже оценить софиологию Беме и получить от этого плодотворный толчок для более глубокого познания таинства "Софии-Марии".

Г. Личное мистическое отношение Беме к Софии

От всех текстов, где Беме говорит о Софии, излучается его сокровенное мистическое отношение к ней. Самые прекрасные места мы находим в "Разговорах между душой и благородной Девой Софией" в его книге "Христософия", где по праяобразу (Vorbild) Соломона (Прем 8, 2-18) Беме почитает Софию как Учительницу, Невесту и Спутницу жизни.²

"Разговоры между бедной израненной душой и благородной Девой Софией: как добродетельно относится благородная София к своему жениху - душе, когда душа входит в покаяние, и как относится к ней душа, когда ей открывается Дева София" (45). Беме предоставляет самой Софии говорить своему почитателю: "О жених мой, как мне хорошо в браке с тобою. Со всей страстью своей поцелуй меня в силе и мощи твоей, ибо я хочу показать тебе все мои сокровища и обрадовать тебя моею сладкою любовью. Все ангелы святые возрадовались ныне с нами, ибо снова видят нас с тобою в браке. Только будь верен мне, мой любимый и не отвращай лицо свое от меня, твори в любви моей свое чудо, — для чего Бог и пробудил тебя" (47).*

"Душа говорит благородной Софии: Ах ты, моя прекрасная и сладкая супруга, как я могу говорить что-либо пред тобою? Я потеряла твою сладкую любовь и не сохранила верности тебе, и поэтому впала в вечное наказание: тем временем из великой любви ты пришла ко мне в моем смертельном страхе, освободила меня от муки и вновь приняла меня в свое супружество, - так

¹ Ср.: Fairy von Lilienfeld *Sophia - die Weisheit Gottes*, a. a. O., S. 113 ff.

² Jakob Bome *Christosophia, Von der wahren Buße* 45-52.

* Воспроизводимый здесь новый перевод достаточно точен, но уступает в поэтической выразительности переводу, изданному А.Ф. Лабзиным; см.: Я. Беме *Christosophia, или Путь ко Христу*. СПб., 1815; репринт, СПб., 1994. - Прим. ред.

что ныне я желаю желать любви твоей, разбить волю свою, быть тебе послушной и ждать любви твоей. Я теперь достаточно уверена, что во всей нужде моей ты пребудешь рядом и не оставишь меня.

О, прелестнейшая любовь, я обращаю к тебе свое пылающее лицо! О прекрасный венец, скорее привлекли меня к себе и выведи меня из беспокойства. Я хочу вечно быть твоим и никогда не удаляться от тебя" (50).

"Благородная София, утешая, отвечает душе и говорит: Мой благородный жених, будь утешен, я обручилась с тобой, я связана с тобой в моей высшей верности и любви. Я все дни буду с тобой и в тебе до конца мира. Я хочу прийти к тебе и обрести в твоём сокровенном хоре себе жилище. Ты должен испытать от моих родников, ибо я твоя ныне, а ты мой..." (51).

Этот столь прекрасный и захватывающий мистический диалог дает повод к размышлению. Такое отношение и переживание духовного супружества с Софией религиозно и психологически осуществимо для мужчины, но возможно ли оно для женщины? Ответ на этот вопрос дает не Беме, — он либо не ставит, либо игнорирует его, - ответ на этот вопрос дает Священное Писание. В нем народ Израиля рассматривается как невеста Ягве (Ос 11, 1-4) или же Церковь как невеста Христа (Еф 5, 32). Как члены Церкви, мы участвуем в супружестве Церкви и Христа. Церковь — это коллективная вочеловечившаяся София. Здесь для женщины открывается психологически и духовно подлинный приют. Когда она отождествляет себя с Софией, она принимает участие в ее супружестве с Логосом, а когда она отождествляет себя с вочеловечившейся Софией (персонально — с Девой Марией, коллективно - с Церковью), она участвует в ее супружестве с Христом. Когда мужчина ощущает себя женихом Софии, то это возможно лишь в том случае, если он принимает участие в браке Логоса с Софией.

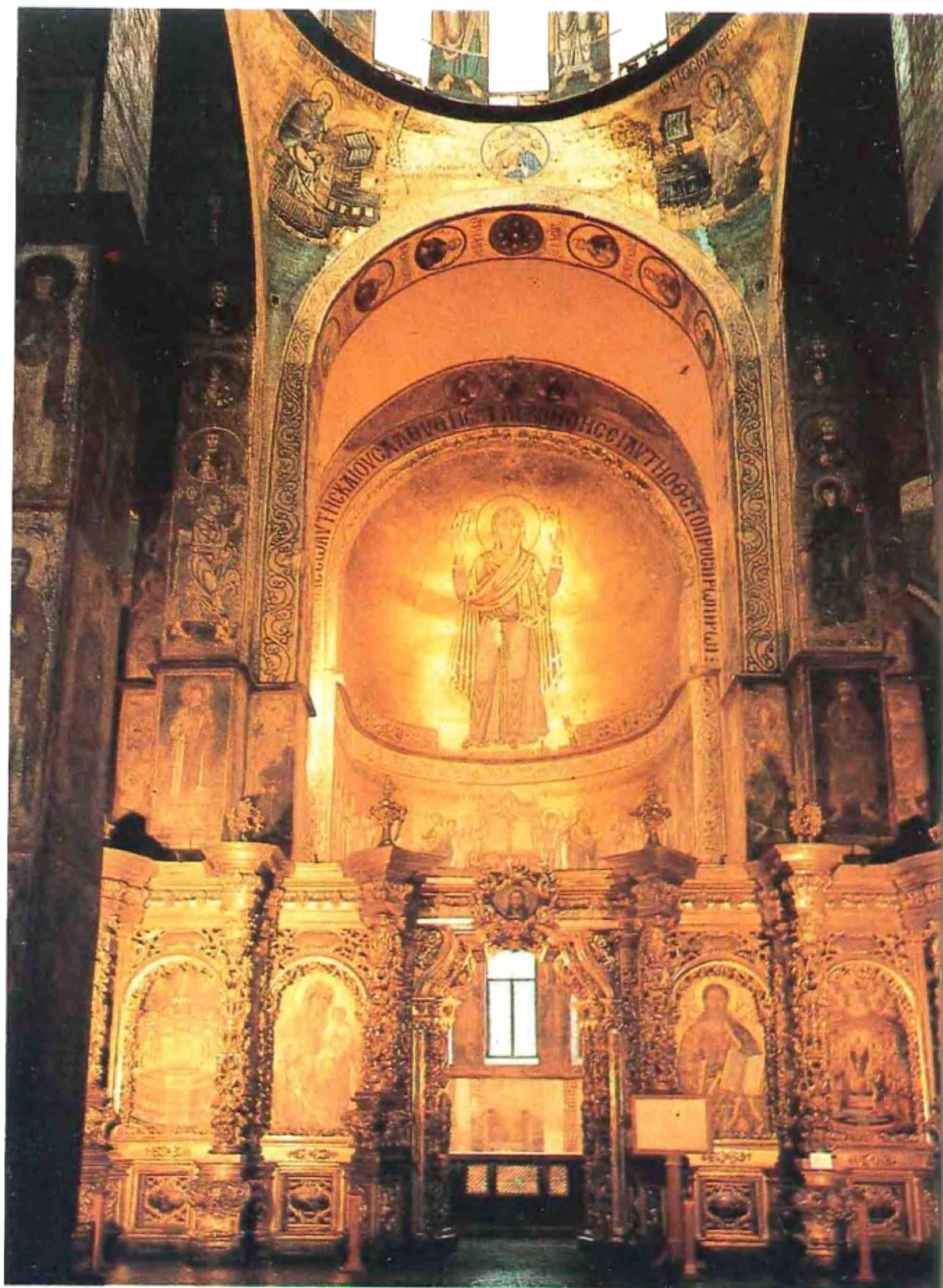
Еще одна мысль вытекает из возможности идентификации женщины и Софии. По отношению к мужчине женщина может и должна перенимать задачу Софии, т.е. быть для него невестой и матерью, *анагогой* (возводительницей) и Беатриче, — всем тем, чем была для Соломона София в Книге Премудрости.

Вне всякого сомнения, Якоба Беме можно с полным правом назвать "отцом западной софиологии". И как София является экуменическим феноменом, так Беме со своим учением о Софии и почитанием ее является экуменическим призывом:

- к Восточной Церкви, особенно к Русской Православной, чтобы она двигалась дальше по своему пути духовного подвижничества и почитания Софии;



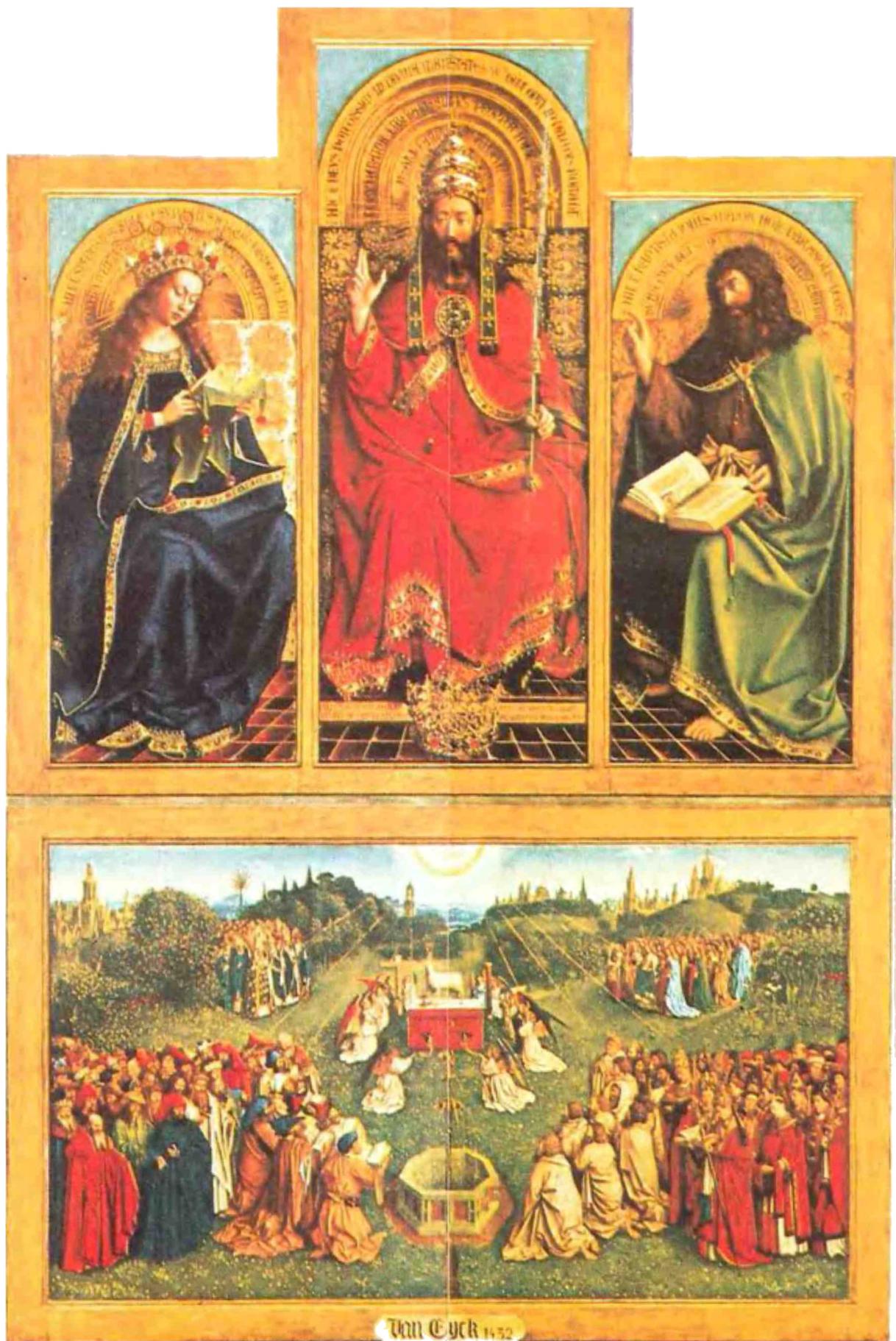
**Микельанджело
Творение человека (фрагмент), Сикстинская капелла**



Собор Св. Софии в Киеве



Мозаика в Киевском соборе Св. Софии, 1032 г.



Ян ван Ейк
Алтарь в Генте, Бельгия, 1432 г.



**Дирек Ботс
Коронация Марии**



Икона Св. Софии в Новгороде



Св. Троица из романской церкви в Баварии, IX век



С. Д. Асам
Мария-победительница, роспись купола, Ингольштадт, 1734 г.

—к Католической Церкви, чтобы она больше интегрировала библейский и интеррелигиозный образ Софии в своей мариологии;

—к Реформаторской Церкви, чтобы она могла двигаться дальше по пути к великому пониманию материнско-женского таинства Божия сияющего нам в лице Софии и Софии-Марии;

—ко всем, чтобы могли они в мудрости и любви содейть то, что в "Христософии" говорит София в интимной беседе: "Будь утешен. Я все дни до конца мира буду с тобой и в тебе. Мы желаем совершить в этом мире то, чего ради направлены Богом, и желаем служить Ему в Его Храме, который есть мы сами. Аминь."¹

Что может сказать Беме нам сегодня?

Кто ближе познакомится с Беме, тотчас отметит: его сочинения, как было сказано уже выше, - это каменоломня, но каменоломня камней драгоценных. Высшие откровения, воспламеняющие молнии просветления и подлинные маяки близ огромных скал и причудливых нагромождений, образований первичных пород — все это делает учение Беме поистине захватывающим и иногда приводит к отчаянному отказу что-либо понять и постичь. Беме, будучи всего лишь сапожником, произвел глубокое впечатление на своих современников и оказал большое влияние на духовный мир после себя.

Есть ли Беме, что сказать нашему времени? Без сомнения, не только нечто, но очень многое, и важное, и необходимое. Для нашего времени наибольшее значение имеют два высказывания Беме:

— во-первых, его взгляд на происхождение добра и зла и полярность их взаимоотношений, связанный с его учением о полярности бытия вообще.

— во-вторых, его взгляд на природу и ее сокровеннейшие жизненные принципы, укорененные им в высшем принципе жизни, т.е. в Софии.

Исток всего бытия, в том числе и Божественного, лежит в динамической, творчески действующей с высшей свободой и спонтанностью бездне (Ungrund). Из этой бездны динамической свободы возникают полярные бытийственные ряды качеств темноты и света, воды и огня, твердого и мягкого и т.д. Из их смешения возникает конкретная действительность. Зло не имеет собственного качества, но возникает из неправильного, непропорционального, негар-

¹ Там же, 51.

монического смешения полярных качеств и компонентов бытия. Возможность такого неблагоприятного смешения коренится в свободе духовно одаренного сотворенного существа и в ограниченности и конечности вещей. Первым неверным смешением было своевольное восстание высшего ангела против Бога, злоупотребление дарованной ему свободой, в результате чего возникли существа, которые сознательно, по зависти и ненависти, и по дурному смешению алчут и добиваются своего. Начинается целая драма зла.

Познание онтологической полярности бытия, осознание важности верного соотношения полярных компонентов данной вещи остались вне поля зрения западной мысли. Отсюда возникло одностороннее, монолитное, статическое, отдельное знание, а полярное, синтетическое, универсальное, синоптически собранное и целостное знание, равное мудрости, отошло на задний план. Также и ныне недостаток правильного соотношения полярностей рационального и интуитивного, личности и коллектива, материи и духа, свободы и структуры, отдельного и целостного и т.д. стал причиной таких однобоких, экстремальных явлений, как опасность экологических катастроф и термоядерного уничтожения мира.

Беме постоянно повторяет нам: полярность, полярные противоположности принадлежат динамической экзистенции бытия; она возникает из правильного сочетания качеств. Последнее же решает судьбу неба и ада, рая и долины скорби, добра и зла, счастья и несчастья, жизни и смерти. Это знание оказывает величайшее и решительнейшее влияние на совместную мирную жизнь людей, на эволюцию мира и всего человечества. Тенденция к правильному сочетанию заключается в эволютивной установке природы, которая стремится к этому через поиски и выбор, предполагая, что запрограммированные человеческой рукой ошибки не будут ей препятствовать. Источником больших разрушений являются одаренные свободой духовные существа: либо когда они не обладают знанием о правильном соотношении, либо когда они по какой-либо причине (вследствие эгоизма, зависти, ненависти, злоупотребления свободой) не хотят или не могут реализовать правильное соотношение или поддерживают уже имеющееся неправильное состояние, что и ведет к катастрофе. В этом направлении и в этом смысле действуют особенно активно так называемые "злые духи".

Другая важная часть учения Беме состоит в том, что все конкретные существа и вещи имеют один незримый внутренний жизненный принцип, т.е. душу. Душа - это жизненный формирующий принцип вещей. Она определяет

внешнюю форму и образ, "сигнатуру вещей" - как ее называет Беме. Особенно отчетливо он говорит об этом в своей книге *Signatura rerum*. Видимые вещи - суть видимые образы внутреннего содержания, внешние знаки внутренней духовной реальности, зримое обозначение невидимого сокровенного обозначаемого, осязаемое воплощение идеи. Сегодня мы выражаем это понятиями энтелехии и вещества, ноумена и феномена, духа и явления. София — это высшая энтелехия, высшая художница, а мир - это ее тело и одеяние. Ее сигнатура. Ключом такого понимания является дверь к более глубокому познанию вещей Природы, природы в целом и ее души - Софии. Растения, животные в соответствии с их внешним образом и формой суть выражение некоей внутренней души, ее сокровенного духовного внутреннего принципа. Все существа и вещи одушевлены. Это открывает совсем иной взгляд на вещи, - восстанавливает связь с ними и благоговение перед ними, благоговейное почитание полного мудрости и мощи деяния природы; приводит к великому почтительному благоговению перед душой всей природы, которой и является София. Этим дается философское и богословское основание для столь необходимого ныне экологического требования не эксплуатировать и не насиловать природу, но использовать ее с благодарностью и знанием, благоговейно хранить и беречь ее; богословское основание для почитания природы, мистического отношения к природе, которое все более наполняет людей.

Относительно Софии в связи с правильным сочетанием полярностей мы можем утверждать: София есть и остается всегда в правильном отношении к Творцу. Она использует свою свободу и мощь только для блага целого, для всеобъемлющей цели творения, в которой содержится благо всякой единичности. Она обладает также тайной правильного сочетания полярностей. Она художница и мастерица сочетания и гармоничного соединения полярностей с их возможностями и изобилием жизни, красоты и полноты. Она царица рая. Она также ведет людей к мудрости правильного сочетания и к верному использованию силы их ситуативной свободы в смысле всего плана Софии, в конце концов, к чести и радости Творца. В этом суть рая; сие есть воля Божия на небе, которая должна также исполниться и на земле, с тем, чтобы она стала раем, стала небом.

Рецепт верного использования свободы и правильного сочетания отнюдь не статичен, консервативен, неподвижен, изолирован или инертен, но наоборот - динамичен, животворен, текуч, адаптивен, т.е. имеет способность приспособления ко всякой ситуации, универсален и интегрален.

Пути и указатели к верному употреблению свободы коренятся в холистической, универсальной системе, все время находящейся в движении и изменении и предполагающей всякий раз новую приспособленность и новое соответствие, текучесть и осязаемость, как это необходимо всегда для жизни, если она желает устоять. Все текуче, изменчиво, находится в непрерывных противодействующих отношениях и зависимостях. Абсолютно и неизменно только само требование правильного сочетания качеств и правильного использования свободы. Правильное сочетание качеств может быть узнано в зрелище исполняющегося и развивающегося плана Бога и Софии. Сила к верному использованию свободы может быть обретена в смиренной молитве и активной самодисциплине. Верное использование свободы состоит в добровольном подчинении этому плану Бога и Софии и сила к этому подчинению, т.е. к исполнению воли Божией и Софии, даруется Божией благодатью, испрашиваемой молитвой и соответствующими деяниями.

Беме часто называет Софию зеркалом, в которое смотрится, отражаясь, Бог, в котором отражаются Его идеи и отражению коих Он так радуется. Зеркало рефлектирует. Это многозначный символ: отражающее солнце стекло приносит волшебство солнца в комнату, куда оно не светит прямо. Так и человек, отражающий Бога, излучающий его, должен светить и людям, которые сами Бога не видят, от которых он сокрыт.

СВ. ПРЕМУДРОСТЬ У ГОТТФРИДА АРНОЛЬДА

Одним из самых одаренных, умных и влиятельных учеников Якоба Беме был Готтфрид Арнольд.

Молитва

"О, Боже, дабы мог я здесь хоть что-то вымолвить о чуде Божественной Софии, дай мне по обещанию Твоему, Отец, от духа Мудрости!

И тем, кто читает это, дай тот же дух веры, который Ты ниспослал мне, так что я верю и потому говорю.

Зри, Господи, что Ты действительно узрел в духе моем и услышал слухом сердца моего, что чувствовал и пробовал во мне, позволь мне о том свидетельствовать и другим, дабы и они стали причастны этой тайне.

Ибо пришло время, когда многие должны быть приведены и приготовлены к тому, что таилось так долго и что было отброшено строителями как непригодный камень.

Потому позволь мне, о Бог и Отец, свидетельствовать о том, что же действительно есть Премудрость и как она возникает."

Готтфрид Арнольд, евангелический софиолог

Жизнь и творчество

Готтфрид Арнольд — евангелический мистик и историк Церкви, родился в 1666 году в Аннаберге (Эрцгебирге). Скончался в 1714 году в Перлеберге. Изучал богословие в Виттенберге, был профессором церковной истории в Гиссене, с 1707 года - суперинтендант в Перлеберге. Плодотворный писатель (52 книги и сверх того еще церковные песнопения). Основные сочинения: "Беспристрастная история Церкви и ересей" и "Таинство Божественной Софии". Влияние Арнольда испытали Гердер, Гете, Вл. Соловьев, о. П. Флоренский.

В своем софиологическом сочинении "Таинство Божественной Софии" в первой книге, состоящей из 25 глав, Арнольд дает "Описание Божественной Софии, или Премудрости, исходя из Св. Писания и его древних учителей". Для нашей темы наиболее важны следующие главы:

1-я глава: "Как и почему Божественная Премудрость остается неведомой и попираемой людьми, и что из этого следует":

"К сожалению, ежедневно приходится видеть, как вечный источник всякого блага, Божественная Премудрость неведома простым людям и презираема ими, как нечто малое, хотя и великие праведники недостаточно созерцали и распознавали ее".

3-я глава: "О вечном истоке и хвале Премудрости".

8-я глава: "О явлении и первом голосе Премудрости в человеке".

9-я глава: "О средствах достижения Премудрости".

"Все это понимает всякая душа почти во все времена... Ныне же люди делятся на две группы, из которых одна, большая, противится Премудрости, другая же — послушна и потому обретает особые дары". "Кто желает принадлежать к этой второй группе, более ни в чем не нуждается, кроме как (попросту говоря) быть через Бога и в Боге верным и послушным тому, что указывает ему Дух Мудрости. Все это для того, чтобы в том, кто в великой серьезности и ревности следует Ей, не было никаких других требований и заданий, мельтешения и суеты в усилиях и заботах".

"Также никоим образом нет мне дела до того презренного ума, терзающего себя нагромождением сомнений: как же Премудрость одновременно может быть Девой и Родительницей, Матерью и Невестой... Достаточное основание мы находим в Писании, указывающем, что Премудрость может быть названа не только Матерью, но также и Девой, Невестой, Спутницей, Сотрудницей. Вдохновенный Соломон говорит о себе: "Я полюбил ее и разыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее" (Прем 8,2). Сходным образом и та его песнь, которую обычно называют "Песнею песней" говорит об этой любви души-духа и Софии.

17-я глава: "О духовном браке с Софией".

18-20 главы: "О деяниях, плодах, благодеяниях и воздаянии Премудрости".

21-я глава: "О радости, милости и утешении в Софии".

22-я глава: "О смелости, силе и победе, через которую достигается и обретается София".

Готтфрид Арнольд приводит многочисленные места из отцов Церкви. Одно из самых поучительных — из "Испо-

веди" Августина, где он говорит о двух Премудростях, со- вечной Отцу и сотворенной; одна - это та Премудрость, которая "извечна Тебе, Боже наш, как Отцу..."; другая - это "та Премудрость, которая сотворена, т.е. *разумная природа*, ставшая светом от созерцания Света, духовный и вечный Дом Бога" (Исп. XII/15).

Готтфрид Арнольд пишет по этому поводу: "этими сло- вами Августин обращается к предельно неизведанной тай- не вечного жилища Божия и в нем зарождающейся Пре- мудрости, к тому, что она — отличное и в то же время единое существо по отношению к Сыну Божию и всей бла- гословенной Троице, подобно *Новому Иерусалиму, Матери нас всех* и т.д." Было бы интересно узнать, что он подра- зумевал под этим "и т.д.", коль скоро он решительно при- бавляет: "То, о чем здесь нельзя говорить, дабы разум не покоробил жемчуга, неприкрыто излагая то, что он видит". Арнольд пишет далее: "От древних нам прежде всего из- вестно, что Премудрость — это духовное, *самостоятельное* пребывающее, *божественное и небесное существо*".

"Святые мужи рассматривали Премудрость не просто как некое имя, но как божественное существо, более высо- кое, чем все ангелы и люди, обладающие *самостоятель- ностью* или *личностью* — как говорил о ней преп. Афона- сий Синаит". "Поэтому она может двигаться лишь от веч- ного Духа Божия, *чьим телом она является* (в прямом смысле слова), В ней же самой пребывает вечный покой и тишина, отражением величия Божия. Такое проявление ее вечно идет к центру божественной любви... Следовательно, она - постоянный ответ любви Божией, в которой она от- ражается и обретает радость".

"Кого принимает голубка эта (т.е. София) во Чрево свое, тому приносит она оливковую ветвь неотъемлемого мира и твердой надежды, приносит ее поцелуем уст своих. Она дает ему полную свободу наслаждаться ею и разде- лить с ней бальзам жизни настолько, насколько он желает. На груди ее можно лежать в утешении и питаться ею до самого насыщения, и все ее чистые силы открыты, дабы вовлечь ее в райскую любовную игру".

Во второй книге "Поэтические хвалы и любовные песни о вечной Премудрости по образу Песни Песней Соломона" Готтфрид Арнольд в 156 песнях воспевает любовь к Пре- мудрости.

Начнем описание его мистического опыта откровения Св. Софии:

Откуда мне такое - Мать Господа ко мне сегодня низошла?¹

Ночь мрачная опять заволочла все мглою,

*И в душу мне любовь, надежда и печаль,
Тоска, забота, страх — желанье шлют такое:
Во мне чтоб Иисус навеки пребывал.
Тогда явилась вдруг моим духовным взорам
Невеста-Мудрость, но не в полном блеске (том,
Среди людей подчас является в котором)...*

*Благоговейный все ж остался страх, что вместе
С сладостью любви пред ней я испытал.
Как нищему бы царь отдал свою невесту,
Так было мне, когда мне Мудрость Бог послал.
Я вопрошал, дивясь: откуда мне такое —
Ко мне Невеста-Мать Господня низошла?*

Это выразительное признание Готтфрида Арнольда о явлении ему Софии. Она послала ему свою милость в ночь духовного просветления. Он именует ее здесь Невестой Божией и супругой царской и вопрошает: "Откуда мне такое — ко мне Невеста-Мать Господня низошла?" — это почти дословный вопрос Елисаветы к Деве Марий (Лук 1,43).² Тем самым Арнольд, подобно Якобу Беме, признает глубокую связь между Софией и Девой Марией.

В этом свидетельстве, которое мы приводим с благодарностью и благоговением, ясно светится тайна того, что София — это Мать и Невеста, Госпожа и Мать прекрасной любви для ее почитателей. Это сокровенное любовное отношение Арнольд воспевает в следующих песнях, используя некоторые мотивы из "Песни Песней":

О София, мощь моя

*Смех наивный мой уму
Как и прежде, милый:
Все, что любо мне, пою
С неизбывной силой.*

¹ Стихи Г. Арнольда цит. в переводе с немецкого по след.

изданиям: Arnold Gottfried *Das Geheimnis der Gottlichen Sophia*, Faksimile Neudruck der Ausgabe, Leipzig, 1700, Fr. Fromm. Stuttgart 1963.

² "И откуда это мне, что пришла Матерь Господа моего ко мне?"

*О, София, мощь моя...
О, воительница-дева,
Все, чем в мире я владею.
Знаю я, что без тебя
не гожусь к борьбе я...*

*Будь моей ты — Божества
Бытие благое.
Невредимым ты мне дай
Пребывать в покое.
За надежной стеной
Ты меня укрой!
Голову поднимет враг —
Рази, побеждай со мной!*

Злато солнце

*Злато солнце, появись — свет лучей
Пролей! Жизни ключ, во мне взыграй!
Мудрость, Свет любви, явись — без тебя мне все постыло,
Воспаряет дух мой вверх, жадно взор ловя твой милый.*

*О приди, приди, невеста — так тебя назвать посмею.
Хоть стою слугой склонненным, недостойным пред тобой.
Из Ливана мне явись ты — всем цветам ты там известна.*

Суламифь

*Суламифь - блаженства сладость,
Высь светила,
Блеска ярость.
Тайнам всем Твоим открыт я.*

*Не себя ль Ты мне явила,
Чтобы нежно обходила
Как невеста жениха?
Не мое ль желанье сбылось,
Ты душе моей явилась.
О, моя несравненная благость!*

*Голубь, жизнь моя! Позволь мне
Поцелуями осыпать
Всю Тебя.
К сердцу дай мне прикоснуться
И навеки утонуть в нем.*

Солнце-свет, взгляни же шире
Веселей все сделай в мире,
Прогони все облака.
Дай насытиться той миррой,
Что чрез Дух Ты даришь миру.
Не пресуществлюсь я здесь пока.

Что лобзанием небесным
Снизшло, как луч, мне в душу:
Оттого молитвой сердце
и уста полны хвалою,
в честь Твою и эта песня.

Госпожа молодая ты

Госпожа, супруга ты,
Подруга по проказам.
Властительница дум моих —
С тобой навечно связан.
Мой ангел, и в пути мой друг,
Что не покинет, хоть вокруг
Пустынно будет глазу.

Источник отрады

Сестра и невеста, ты мне
как вода ключевая в саду, как источник отрады,
Фонтан, что живую водой напоен.

Позволь, царица

Позволь царица, о владычица небесных сил,
Властительница чувств, та, что зову подругой,
Ты стать не пренебреги возлюбленной невестой —
Позволь, чтоб пред тобой склонил я нищий дух.

Из просительных песен о Божественной Мудрости

Дай Мудрость ту, что, возлюбя,
Даруешь любящим тебя;
Ту Мудрость — украшение Трона -
Светлейшую в Твоей короне.

Люблю возлюбленный Твой лик.
Луч в душу от него проник.
Как радостна Твоя краса!
Пленяет взоры мне она.

Избранница высокородная,
Тобой рожденная, о Господи.
Подобный солнцу света жар
И доблесть в ней, и всякий дар.

И мед таят Ее уста
И утешают нас, когда
Мы плачем, горе нас гнетет.
Усладу сердце в Ней найдет.

Величье, царственность сама -
Не знает смерти, бед Она.
Кто за Нее здесь в бой идет,
Пребудет жив, хоть и умрет.

Она — Создателю совет,
В словах, в делах ей равных нет.
И мир незрячий чрез нее,
Что Бог замыслил, узнает.

Молитва Софии Готтфрида Арнольда

"Святая София, воистину владычица, обрати же их к Себе еще более... О, чтобы все те, кто алчут в своей жизни богатств, удовольствий или почестей, сделали лишь одну попытку и осмелились последовать за Тобой, пренебрегши всем остальным...

Да, Ты осыпаешь Твоих друзей сокровищами дома Твоего, так что воистину они не могут пожаловаться ни на что, разве только на свое состарившееся, ненадежное, беспечное, ленивое сердце, которое слишком мелко, чтобы вместить столь щедрые потоки моря Твоей любви".

Заключение

В своем сочинении о Софии Готтфрид Арнольд стремится определить Софию. В теоретической части он колеблется между теми, кто видел Софию в Логосе-Христе, и теми, кто узнавал ее в Св. Духе. При этом он различает сотворенную и несотворенную Мудрость, усматривая личность только в Мудрости сотворенной. Несмотря на свою спекулятивную и интуитивную силу, он не выходит на уровень рефлексии своего времени в исследовании Премудрости, хотя, что уже отмечалось, он часто ищет пути к трансценденции. Соответственно этому найден и способ выражения, почему и создается впечатление, что он желал видеть

личность в Софии сотворенной, однако, это возникает не из догматических опасений. Во всяком случае, из его высказываний и почитания Софии ясно, что он видел в ней личность, несхожую как с Логосом, так и с Духом Святым.

Готтфрид Арнольд, без сомнения, великий софийный учитель и мистик, возможно, после Якоба Беме, - самый великий из тех, кого мы знаем в Западной Церкви. Его сила заключена в его аскетической склонности, в аффективной и мистической углубленности во внутреннее. В спекулятивной софиологии он богословски обработал различные богатые софийные источники Св. Писания и продумал их до конца, по крайней мере, в нашем сегодняшнем понимании. Только русские софиологи Вл. Соловьев, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и др. продвинулись намного дальше вперед.

Другие значительные софианцы - последователи Якоба Беме

Жизнь и сочинения Беме вызвали различные суждения - от самого неприязненного отрицания до воодушевленного признания. Многие богоискатели, не в последнюю очередь возбужденные и ободренные Готтфридом Арнольдом, воодушевленно принимали и распространяли сочинения Якоба Беме. Здесь невозможно рассказать обо всех - для этого потребуется специальное исследование. Мы же представим только тех, кто оказал наибольшее влияние в свое время. К ним, без сомнения, принадлежат Джейн Лид и Джон Пордейдж, Иоган Георг Гихтель, Луи Клод де Сен-Мартен и Иоган Якоб Вирц.

Леди Джейн Лид - способная ученица Беме

Особое влияние в период между 1650 и 1750 гг. Беме произвел на английский религиозный мир. Слава его быстро достигла Англии, где им и его учением живо заинтересовался король Карл I (род. 1600 г., время правления: 1625-1649 гг.). Он послал в Глёрлиц ученого для изучения жизни Беме на месте и перевода его сочинений на английский язык. В течении 40 лет в Англии появилось три перевода сочинений Беме.

Мысли и идеи Беме произвели сильное впечатление на жившего в Лондоне англиканского духовника Джона Пордейджа (1607-1683 гг.), глубоко захваченного ими и сделавшего к ним ряд ясных комментариев и пояснений, что привело к еще более широкой известности Беме в Англии. Основные сочинения Джона Пордейджа: *Theologia mystica* (Лондон, 1681 г.), *Metaphysica Divina* (переведена на немецкий в 1715 году во Франкфурте как *Божественная метафизика*), затем *София* и *Philosophia mystica*. В космологии и сотериологии Пордейдж тесно примыкает к Беме, развивая при этом и свои собственные идеи. София занимает особое положение как в отношении триединого Бога, так и относительно творения и человека. Перед людьми стоит цель "единения внутреннего человека с воскресшим преображенным Христом, то есть - в достижении Воскресения и вознесения на небо. А этому предшествует обновление, состоящее в единении и сотрудничестве с Софией. Христос должен быть рожден в нас посредством Софии, должен жить, страдать, умереть и воскреснуть в нас" [Цит. по: *Realenzyklopadie fur protestantische Teologie und Kirche* (далее сокр. RE), Leipzig, 1896-1913, Bd. 15, S. 553 ff.

К 1652 году к кругу Джона Пордейджа принадлежала известная леди Джейн Лид, особенно одаренная и способная к восприятию учения Беме. Леди Джейн родилась в 1623 году в графстве Норфолк. Она происходила из знатного рода Ворд, и воспитание ее соответствовало ее положению и времени. На 16-ом году своей жизни во время празднования Рождества, устроенного в доме ее отца, она услышала удивительный голос, произведший на нее такое впечатление, что она отказалась от всех удовольствий и начала вести сокровенную религиозную жизнь. Все попытки ее семьи обратить ее к другим мыслям не удались. Под давлением родственников в 1641 году в 21 год она вышла замуж за Уильяма Лида. От этого брака родились две дочери. Ее муж умер в 1670 году. После его смерти она жила исключительно замкнуто и бедно, ибо из-за подлости управляющего из наследства умершего мужа не осталось ничего. К этому несчастью она была подготовлена одним видением еще в 1668 году, оно оказало решающее влияние на ее последующую жизнь и деятельность.

В общении с Джоном Пордейджем и его кружком почитателей Беме ее врожденная склонность и одаренность к духовной и мистической жизни обрела конкретную направленность и обильную пищу. С помощью членов кружка она все глубже проникала в учение Беме и вполне серьезно пыталась строить свою жизнь в соответствии с ним. Вскоре она обрела духовную опору в своих собственных

видениях, среди которых для нее особое значение имели видения Софии. Она стала записывать свои духовные переживания. „Ею написано 16 сочинений. Из них самые значительные следующие: *The Heavenly Cloud* ("Небесное облако"), Лондон 1681 г.; *The Revelation of Revelations* ("Откровение откровений") 1683 г.; *A Fountain of Gardens* ("Фонтан садов"); ее духовный дневник (4 тома, Лондон 1696-1701 гг.); *The Law of Paradise* ("Закон рая") 1695 г.; *A Message to the Philadelphia Society* ("Послание Филадельфийскому обществу") 1696 г.; *The Tree of Faith* ("Дерево веры") 1696 г.; *A Revelation of the Everlasting Gospel Message* ("Откровение вечной благой вести") 1697 г.; *The Ascent to the Mount of Vision* ("Восхождение на гору видения") 1698 г.

Первые ее сочинения едва привлекли к себе внимание. Только когда голландец Лот Фишер из Роттердама воодушевленно перевел их на голландский язык, ситуация изменилась, и лондонская ясновидица стала известной личностью. И когда молодой оксфордский ученый Фрэнсис Ли, врач и ориенталист, совершая поездку по Голландии, услышал о Джейн Лид, то решительно направился к ней в Лондон. При более близком знакомстве Фрэнсис Ли не смог избежать влияния ее личности и смиренности и посвятил себя служению ее идеям: изданию ее сочинений и руководству Филадельфийским обществом.

В свои последние годы Джейн Лид перенесла немало бед, частью по причине бедности и нужды, частью же по причине разногласий со своими последователями и их зависти, в частности из-за притязаний И. Георга Гихтеля. Она окончательно ослепла. Верный ее помощник Фрэнсис Ли, женившийся на одной из дочерей Джейн Лид по указанию, данному ей в видении, неотрывно находился близ нее вплоть до самой ее смерти в возрасте 81 года 9 августа 1704 года.

Как способная и серьезная ученица Якоба Беме, Джейн Лид старалась прожить жизнь согласно учению своего учителя. В особенности она почитала Софию, которая, начиная с 1670 года, являлась ей во многих видениях. Об этом Джейн Лид сама рассказывает в своем дневнике: "София явилась мне в облике образованной почтенной женщины с лицом, сияющим, как солнце, одетой в платье, шитое золотой нитью". Мы приведем краткое содержание рассказа.¹

Эта женщина сказала ей: "Взгляни на меня! Я вечно-женственная Премудрость Божия, которую ты жаждала однажды увидеть. Я пришла, дабы раскрыть тебе сокровище

¹ Hutin Serge *Les disciples anglais de Jakob Bohme*, Paris 1960 S 145.

глубокой Мудрости Божией, и я буду для тебя тем, чем Ревекка была для Иакова, — истинной, любимой матерью, ибо во чреве моем ты будешь зачата духовно и заново рождена. Все это ты узнаешь через живое воздействие, так что не будет тебе покоя, пока в самой глубине души твоей не зародится Мудрость. Подумай о моих словах, пока я снова не прийду к тебе".

Тремя днями позже София вновь явилась ясновидящей, сверкающая и увенчанная, и сказала: "Взгляни на твою мать и знай, что ты должна вступить со мною в содружество, дабы соответствовать закону нового творения, которое было тебе открыто". Она (София) передала ей золотую книгу с тремя печатями, содержащую мистерии Божественной Премудрости. :Еще через шесть дней случилось новое явление Софии, которая на этот раз пригласила Джейн Лид подойти поближе, дабы мочь лучше слышать и видеть, а затем ввела ее в общество "заново рожденных". София объяснила своей духовной дочери, что более она не появится в зримой форме, но чтобы та "очертила ее в духе своем - и тем самым откроется источник Мудрости и Понимания".

София являлась в разных видах Джейн Лид: и как царица с венцом из звезд, окруженная сонмами ангелов, и подобная женщине в таинственном Откровении (Ап 12); и как Свойство или Сила Божия, чьи таинства содержатся в книге; и как Божественный Принцип, который должен родиться в ее духе. Все это родственно тому, что было сформулировано одним из замечательных немецких мистиков Ангелусом Силезиусом (1624-1677 гг.): "Хоть тысячу раз Христос рождайся в Вифлееме, но — не в тебе, то ты погиб навечно".

Джейн Лид была не только смиренной, глубоко религиозной и ясновидящей, но также деятельной и практичной женщиной. Она отнюдь не удовлетворялась собственным индивидуальным религиозным миром, но и руководила религиозным кружком и, в конце концов, объединившись в 1670 году в Джоном Пордейджем, образовала Филадельфийское общество, весьма распространившееся в Англии и оказавшее влияние на континент. Целью Филадельфийского общества было "Основание Царства Божия на земле через святую жизнь, борьбу с чувственностью и подготовку всеобщей братской любви (Филадельфия), понимаемыми как начальный базис для непорочной невесты Агнца", т.е. Церкви.

¹ Angelus Silesius *Der Cherubimische Wandersmann*, 1/61.

Значительные фигуры круга немецких пиетистов либо примыкали к этому обществу, либо примыкали к этому обществу, либо, по крайней мере, были с ним связаны. Среди них стоило бы упомянуть в соответствии с LThK¹ следующие имена:

Ф.Й. Спенсер (1635-1705 гг.), известный евангелический проповедник, основатель Collegia Pietatis во Франкфурте и автор книги *Pia Desideria*, снабженной многочисленными практическими наставлениями в смиренной жизни христианина. Его считают основателем "немецкого пиетизма".

Й.В. Петерсен (1649-1727 гг.), евангелический проповедник, писатель и поэт. Находился в тесной связи с такими значительными личностями своего времени, как, к примеру, Лейбниц. Он придавал большое значение "внутреннему свету", т.е. практическому собственному опыту и учил всеобщему примирению всех тварей и скорому возвращению Христа.

А.Х. Франке (1663-1727 гг.), евангелический теолог и педагог. Он тесно увязывал библейское благочестие и всеобщую практическую деятельность; основывал приюты для сирот, различного рода школы, типографии, книжные лавки и даже целые религиозные поселения.

Н.Л. граф фон Цинцендорф (1700-1770 гг.). Одна из самых замечательных фигур тогдашнего религиозного мира, известная своим христианским благочестием, экуменической духовностью и талантом организатора. На него большое впечатление произвели идеи леди Джейн Лид, основательницы Филадельфийского общества, одну из ветвей которого он создал в Германии, — ветвь эта должна была служить экуменическому единению Церквей, как то и задумывала Джейн Лид. Идея эта получила развитие у Цинцендорфа при контакте с "Братской общиной стражей Господних". Цинцендорф рассматривал Св. Дух как Дух-Мать (вероятно, следуя Якобу Беме), как ипостась материнских свойств Бога. Совершенно современная мысль!

Подытоживая учение о Софии у Джейн Лид, мы могли бы сказать следующее:

1 София - это хранительница и посредница, через которую проявляются тайны и сокровища Божии.

2 Для них (членов братства) она является природной, телесной матерью, ибо они духовным образом зачаты и рождены в мудрости; через это возрождение становятся софийными существами, истинными детьми мудрости.

¹ *Lexikon fur Theologie und Kirche*, Bd. 8, Freiburg, 1963, S. 499

3 София, однако, требует от них твердой воли — с тем, чтобы жить в соответствии с этим вторым рождением. Эта воля должна быть укреплена и поддержана посредством связи с Софией. Все, кто связаны с Софией, образуют особое софийное братство.

4 Цель этой связи эсхатологична: восстановление райского, совершенного (андрогинного) человека в достижении гармонии и блаженства (духовный брак с Софией), воссоединение Церквей, мир и "рай" на земле.

5 София - это не только мать, учительница и царица их (членов братства), но также и некая Божественная Сила, духовный, Божественный Принцип, находящийся в человеке, подобно семени, идеалу, форме и образцу, по которым человек должен развиваться и становиться совершенным для своего совершенства, радости и блаженства, - также и для радости Софии и Бога, Который стоит, в конце концов, за всем этим.

Джейн Лид рассматривала Софию не столько в ее космологическом, сколько в антропологическом и мистагогическом аспектах по отношению к миссии и задаче человека в мире и в Церкви, состоящей в том, чтобы в единении с Софией человек восстановил райскую гармонию, единство и блаженство. При этом София — самая лучшая и сильная мать и помощница.

Сегодня мы уже готовы, невзирая на ранее высказанные обвинения, непонимание и отрицательные оценки, правильно увидеть и оценить жизнь и труд Джейн Лид. Эрнст Бенц с уважением упоминает ее в своей книге "Видение".¹ Джейн Лид имела дар прозрения и ясновидения, у нее мы находим феномены мистического экстаза и вознесения. Бенц называет ее "честной благодатной ясновидящей". С Иоакимом Флорским и Вл. Соловьевым ее роднит то, что она видела и ждала пришествия грядущего "третьего святого времени", времени Святого Духа, "которое будет новым духовным царством у самых врат", в котором истинно возрожденные объединятся в сообщество братской любви (Филадельфия) и станут жить в брачном единении с Софией и Христом.

Иоанн Георг Гихтель

Иоанн Георг Гихтель родился в Регенсбурге в 1638 году. Изучал право, стал адвокатом, намеревался основать мис-

¹ Ernst Benz *Die Vision*, Stuttgart, 1969, S 513, 571, 572.

сионерское евангелическое общество. Когда этот план провалился, он отправился в Голландию, где, увлекшись Беме, издал в 1682 году в Амстердаме его собрание сочинений. Он основал общество, названное им "Ангельские братья", поскольку они, подобно ангелам, должны были жить безбрачно. В результате изучения Беме и на основе собственного религиозного опыта и переживания он написал сочинение *Theosophia practica*, в котором изложил свои мысли о Софии. Эта книга вышла в свет в Лейдене после его смерти (1722 г.). Гихтель умер в Амстердаме 21 января 1710 года. Кажется, он поддерживал связь с Филадельфийским обществом Джейн Лид в Англии. Он был современником Готтфрида Арнольда, с которым был знаком и разделял его интерес к Софии. Но не одобрял его негативной позиции в отношении женщины и брака.

Как и его учитель Якоб Беме, Гихтель видел сотворенную Софию в сокровеннейшей связи со Св. Троицей. София - зеркало и материнское лоно, в котором Бог созерцает и осуществляет свои идеи и планы творения. Но главное устремление Гихтеля — не умозрительной, но практической природы. Оно было направлено на то, чтобы человек познал величие, миссию и функцию Софии, состоящие в том, чтобы помочь человеку в достижении его цели. Эта цель, опять же, состоит в том, чтобы познать святую, сущностную связь с Софией и восстановить ее через обращение и возрождение, все время укрепляя эту иерогамную, т.е. святую связь (София — невеста, человек — жених), тем самым приходя к Иисусу Христу и Троице Богу и причащаясь Его жизни.

Вот краткое изложение самых главных высказываний, имеющих отношение к вышеупомянутому. Они образуют круг следующих тем:

1. Посредством обращения и возрождения человек вступает в царство Софии.
2. Это обращение должно быть надежным, а процесс возрождения — нарастающим. София подобно спутнице и помощнице стоит при человеке, оберегая и храня его возрастание. Однако ради укрепления и воспитания его, она позволяет быть искушениям.
3. Человек же в своем своеволии нередко противоречит этому попечительству Софии. В таких случаях София отступает от него на время в воспитательных целях.
4. Когда же человек преодолевает свое своеволие, София вновь возвращается и украшает его новыми одеяниями, облачаясь в которые, он снова достоин ее любви и теперь в силах разделить с Ней Божественную тринитарную жизнь.

Обращение и возрождение человека - это "огненное крещение, когда душа погружается в огненное море любви Божией и возгорается в Божием пламени любви, после чего душе является прекрасный мягкий свет (София)" (5/88). "Возрожденный с помощью действенного содействия Софии вступает внутрь себя, в истинное святое небо света (светлой силы Софии), доходя до самой Святой Троицы" (6/18). "Пока человек поддерживает в себе этот огонь постоянно, серьезную молитвой, небесная София будет светить в душе его, и трудно будет черту приблизиться к нему или прикоснуться" (5/144).

Это обращение должно быть твердым, а возрождение — возрастающим. Тому порукой — верность в жизни, особенно же, — в постоянном преодолении искушений. "Свет этот (София) еще не постоянен в душе. Небесная Дева (София) сперва испытывает своего жениха (душу поклонника), желает ли он быть верным ей как в скорби, так и в радости и следовать за ней во всех трудностях" (5/80).

Человек же своим своеволием часто противится ей и не выдерживает искушений. "Хотя Бог и влагает душу в тело в качестве правителя и дает ей в помощь свою Небесную Деву Премудрости... дабы сотворила и открыла она в мире этом чудо Божие, огненная душа отворачивается от своей любимой помощницы, желая быть своим собственным правителем и самой вершить дела свои и творить в этом мире то, что она пожелает" (2/35-40). И тогда "тварное своеволие больше не может быть духом для Бога и женихом для Софии" (2/56).

А когда человек оказывается неверным и не выдерживает искушений и когда София видит, что "она не может прийти на помощь своему жениху с любовью... она очень печалится и отворачивается, делает темным пламень души и дает ему впасть в грех и безумие, вешая ему на шею непостоянную, безумную женщину" (3/71). "Тогда только впервые начинается все всерьез... тогда приходит дьявол в облике ангела" (4/101). "Потому новичок всегда должен быть настороже, Он будет принят вновь не ранее, чем пройдет школу и победит красного дракона" (4/110).

"Нищета Христова - это крепость Небесной Премудрости, в которой живет она безопасно. Кто хочет подступить к ней, сперва должен стать нищим. Глупец презирает ее, но мудрец высоко ценит. Вся земная Маммона в сравнении с ней лишь грязь" (2/161). "Только когда человек преодолевает... (в себе) человека, встретит он небесную Софию... и

¹ Цит. по изданию: Johann Georg Gichtel *Theosophia Practica.*, Schwarzenburg Schweiz, 1979, с указанием главы и номера абзаца.

осветит свою душу невыразимой радостью и облечет ее снова небесной сущностью" (1/17).

Хотя И.Г. Гихтель в своей жизни и в своих трудах изменил некоторые представления так, что они утратили всякую связь с учением его учителя Якоба Беме и с учением о Софии вообще, а иногда даже полностью противоречили ему, как, например, его отрицательное отношение к вопросам пола, женщине, браку, мы все-таки должны отдать ему должное в том, что он с великой, достойной всяческого уважения ревностью и удивительной верностью и стойкостью искал, изучал, почитал Софию, работал во имя нее и посвятил ей всю жизнь. Поэтому стоит всерьез принять в расчет его мысли и высказывания о Софии, привлекая их к разработке общей софиологии. Гихтель не софиолог, он практикующий учитель и почитатель Софии, и нет никаких оснований игнорировать или не замечать его.

Во всяком случае, велика его заслуга уже в том, что он предпринял образцовое издание сочинений Якоба Беме, отца западной софиологии, обогатив его великолепными гравюрами.

Наверное, при чтении этого краткого изложения у кого-то может возникнуть вопрос: где же Иисус Христос, почему речь идет почти только о Софии? Не слишком ли много места занимает она здесь? На все это можно сказать: у Георга Гихтеля Иисус Христос занимает свое достойное и должное место в священной истории. Просто в данном изложении, ввиду конкретности темы, мы приводим в основном цитаты и тексты, касающиеся только Софии. Впрочем, и самую Софию Гихтель рассматривал христологически, очень часто идентифицируя ее с Христом. Он рассматривал Софию как Иисуса Христа или можно сказать и так: как Христа в Его андрогинной природе, в Его анима- или инь-части.

Луи-Клод де Сен-Мартен

Луи-Клод де Сен-Мартен (1743-1803 гг.), французский философ, публиковавший свои сочинения под псевдонимом "Неизвестный философ". Был другом и временным сотрудником знаменитого эзотерика Мартина де Паскаля (1727-1774 гг.), основавшего ордена Мартинистов.¹

Прежде всего Луи-Клод де Сен-Мартен известен своим образцовым переводом сочинений Якоба Беме на французский язык и своим собственным, вдохновленным Беме,

¹ Эзотерический орден, внешней структурой напоминающий ма-сонскую ложу.

трудом, в котором популяризировал и развивал идеи Беме. О первом немецком переводе его сочинений позаботился известный поэт Маттиас Клаудиус (1740-1815 гг.).

Особый интерес представляет для нас здесь как Сен-Мартен воспринял учение Беме о Софии и как он видел и интерпретировал Софию, что ему часто удавалось сделать лучше и яснее, нежели его учителю. Слово *София* впервые появляется у него после его знакомства с трудами Беме, чье софийное учение он добротнo излагает в своем сочинении "Служение духовного человека".¹ Особенно он выделяет назначение Софии как "зеркала идей и материнского лона для всех духовных существ".

София теснейшим образом связана с тремя божественными Ликами и, тем не менее, отлична от них. Она — со-творенная посредница между Творцом и творением, как зеркало, в котором Бог созерцает Себя и свои идеи и дает им возможность "реализоваться" - "осуществиться", как в материнском лоне. Сама София - это идея идей, образец и формирующий принцип всех вещей, хранительницей и кормилицей которых она является. Идеи и, тем самым, вещи, в которых эти идеи (формы) материализуются и воплощаются, понимаются как лучи, отображения и истечение пра-Софии (*Sagesse primitive*). София - это праидеал творения в личности. Софийная форма (идея) в человеке - это идеальный образ человека. Цель и задача человека состоят в том, чтобы осуществить в себе этот софийный идеал, делая все возможное для того, чтобы действительностью стал софийный идеал мира, т.е. чтобы София, личностная праидея творения, являлась в мире во всей своей красоте и благодати.² Есть немало оснований для человека просить Софию о прощении, ибо он, вместо осуществления в мире этого праидеала красоты и благодати, делает все наоборот: искажает, оскверняет и даже изгоняет его из мира, лишая этот мир его души.³

Мы можем только удивляться, насколько созвучно нашей эпохе загрязнения окружающей среды, экологических преступлений человека против природы, говорит натурфилософ Луи-Клод де Сен-Мартен. Софию и космос он рас-

¹ Сочинения, в которых Луи-Клод де Сен-Мартен пишет о Софии: TN - *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*; MHE - *Le ministere de l'homme-esprit*, NH - *Le nouvel homme*; OP - *Oeuvres posthumes*; SAM - *Sophia et l'Ame du Monde*, Paris, 1983.

² SAM 237, 11; 239, 14-15. Учение об идеях восходит к Платону, который дал его в основных чертах в "Тимее".

³ SAM 240, 20.

смаstrивает в сокровеннейшем единстве: Софию как мать космоса, космос же - как сына и дитя Софии - Души мира.¹

Такой взгляд снова связывает мир и природу с их жизненным принципом, который как трансцендентен, так и имманентен по отношению к ним и который избегает тем самым двух ошибок: как крайней трансцендентности, так и монистической или пантеистической имманентности. Стоит ли подчеркивать, что для нас актуален и необходим такой взгляд, который предполагает не только правильное отношение к Творцу и творению, но и истинную религию в смысле связи и единства с ними. Только тогда может развиться настоящая глубокая духовная связь с природой, правильное уважительное отношение к природе, и натурамика. В этом - необходимая сознательная предпосылка для столь актуальной сегодня крайне необходимой охраны окружающей среды.

Луи-Клод де Сен-Мартен своими софианскими взглядами и видением мира может оказать нам большую помощь в понимании того, что софиология — это не чуждая действительности теологическая спекуляция, но чрезвычайно актуальное, практическое и универсальное учение, ориентированное на разрешение важнейших и настоятельных проблем и вопросов нашего времени. Сен-Мартен ясно видел отношение: "человек — София".

Человек — это особая идея Софии, и соразмерно тому, насколько он вдохновляется и направляется ей, не чиня никаких препятствий ее формирующему воздействию, по помогая ей, будучи "захваченным" ею, он достигает своей цели, т.е. причастия божественной природе.² Только в союзе с Софией и через нее — с Христом может человек исполнить свое подлинное служение, назначенное ему, - быть чистым зеркалом Софии и, тем самым, - Божиим, вновь объединить мир с Софией, соответствовать ее идеалу и таким образом восстановить потерянный рай гармонии, красоты, благодати и любви.³ Столетие спустя, Вл. Соловьев высказывал о Софии подобные мысли.

В приложение к этому схематическому наброску приведем некоторые наиболее выразительные отрывки из сочинений Луи-Клода де Сен-Мартена. В одном из писем к своему другу Кирхбергеру, барону фон Либисторфу, он писал: "Она (София) - истинная и единственная хранительница (в смысле содержания и сохранения) всех духовных

¹ Там же. Это напоминает и Филона Александрийского, описывающего космос как сына Софии.

² SAM 239, 15; 239, 17.

³ SAM 229; 240, 19.

форм (идей)... Она всегда живет у Бога и, когда мы обладаем ею или же скорее, когда она обладает нами, обладает нами и сам Бог, ибо в своем единении они нераздельны, будучи различными по своей сущности" (KSC 36; SAM 235, 2).

"Пути премудрости столь плодоносны, потому что она меняется всякий миг, дабы приспособиться к нашему положению. И поскольку благодаря полноте своих качеств она объемлет все времена и все пространство, она никогда не даст иссякнуть истоку своих даров, в каком месте мы не находились бы" (TN 1/82; SAM 235, 4).

"Когда она (Премудрость) производит живые существа, она дает им истечение (emanation) своей сущности, производя вместе с тем и истечение своей мудрости, чтобы они стали ее отображением. Так все живые существа имеют в себе луч высшей мудрости и, тем самым, — луч ее веса, ее числа и ее меры" (OP I/244; SAM 235, 5).

"Богу довольно созерцать себя в зеркале вечной Девы или Софии, в котором он мысленно начертал образец (modele) всех живых существ на веки веков" (MNE 175; SAM 237, 9).

"В отношении Софии у меня нет сомнений, что она не могла быть рожденной в нашем центре (в сердце, в существе). Также я не сомневаюсь и в том, что божественный Логос не мог быть рожден через такое посредство (т.е. через Софию), как он был рожден в Деве Марии" (KSC 91; SAM 239, 14).

"Когда она (София) подготовит уже человека (впуская в него свои силы и энергию), и человек никак не мешает ей в ее планах, то она переносит дух человека в сосредоточие того света, из которого он (человек) ведет свое происхождение. И тогда полными глотками пьет человек наслаждения, предназначенные его природе. Он пьет без страха и тревоги, как и сама Премудрость, ибо ее забота и попечительство чтобы сердце его стало таким же чистым, как и она сама, и таким же независимым от столь неразумных и неверных воздействий разрушительного колеса времени. Высшее и низшее обретаются для него в совершеннейшей гармонии и согласии, и он чувствует, что тот мир, который открылся ему в этой незримой области, равным образом покоится и в нем самом... он ощущает, что все представляется ему единым..." (NH 291; SAM 240, 17).¹

"Есть природная материнская почва (Terre vegetale, плодоносное, питающее чрево земли); подобная нашим полям и пашням; есть духовное материнское чрево — София" (KSC 98, 103; SAM 240, 19).

¹ Ср. одухотворенные образы блаженного Августина в его "Размышлениях" (*Lib. Med. cap. XIX f., PL 40, 915-916*), где он представляет сотворенную Софию как блаженную, исполненную света, великолепную обитель Бога, как небо небес, как область мира и наслаждения блаженной души, как небесный Иерусалим...

"Универсум (космос) возлежит на одре больного, и наша (людей) задача - утешить его. Он возлежит на одре больного, поскольку уже от грехопадения в него внедрена чуждая ему субстанция, не прекращающая беспокоить и отягощать его жизненный принцип. Наше дело - обратить к нему слова утешения, помогающие ему перенести зло. Наше дело, — говорю я, — обещать ему освобождение и тот союз, который образует с ним вечная Премудрость.

Это долг справедливости с нашей стороны, ибо сам глава нашей человеческой семьи (Адам) является причиной вселенской печали. Мы могли бы сказать универсуму, что это именно мы сделали его Вдовцом. Но ждет ли он всякий миг на этом печальном ложе, что вернется к нему супруга его?

Да, благое солнце, мы первая причина всего несчастья. Твой глаз непрестанно освещает все области земли, одну за другой. Каждый день ты восходишь для всякого человека. В радости поднимаешься ты с надеждой, что те, кем ты было обобрано, вернут тебе твою любимую супругу, вечную Премудрость. Ты совершаешь свой ежедневный бег, вымаливая у них по всей земле пламенными словами, в которых цепенеет твоя тоска. Но вечером ты опять возвращаешься в печали и слезах, ибо напрасно искало свою невесту у человека. Он не вернул ее тебе и оставляет тебя пребывать всегда в безжизненных местах стыда и позора" (MNE 55-56; SAM 24, 20).

Луи-Клод де Сен-Мартен, как и Беме, видит человека и весь космос в их особом отношении к Софии, т.е. как жениха (человека) Софии, а Софию — как невесту (жену) человека и всего космоса. Для: описания этого брачного отношения космоса и Софии и того, как человек обретает у космоса свою душу, т.е. Софию, он находит захватывающие слова. И действительно, на основе механистического видения мира как машины (машина не обладает душой и не нуждается в ней) человек объявляет Душу мира, т.е. Софию, "мертвой", лишая космос его невесты и делая его вдовцом, а Софию — вдовой. Повсюду ищет космос свою невесту, но человек, который мог бы вернуть ее ему, удерживает ее, не возвращая. Что удивительного в том, что развитие этого мира приняло столь ужасные формы и без Софии, без души, он тоже стал бездушным?!

Иоанн Якоб Вирц, ткач из Базеля

В рядах благочестивых последователей Якоба Беме, вдохновленных его софиологией, находится и базельский ткач Иоанн Якоб Вирц (1778-1858 гг.). Он собрал вокруг себя группу учеников и последователей "Общество Назореев". Будучи человеком достойным и благородным, он оказывал

положительное влияние на окружающих его людей. Он добился такого авторитета, что почитался пророком. Его приверженцы признавались, что "одна только мысль о Вирце будила священный трепет перед близостью Бога, которая как бы ощущалась в его присутствии".¹

Самого себя Вирц считал вдохновленным Богом вестником третьего и последнего Царствия Божия на земле, Царствия Св. Духа, о котором за 700 лет до этого возвестил цистерцианский аббат Иоаким Флорский (1130-1202 гг.). Учение И. Якоба Вирца, родившегося в протестантской семье, объединяет протестанско-пиетические элементы с католическим вероучением и практикой. Согласно ему крещение, причастие и елеосвящение больных считалось сакраментальными, ежедневное богослужение - обязательным; признавалось учение о чистилище и, что интересно для нашей темы, Вирц проповедовал софийный взгляд на Деву Марию.²

"Откровения" Иоанна Якоба Вирца были изданы после его смерти как "Свидетельства и откровения Духа через Иоанна Якоба Вирца, святой документ Братства Назореев" в двух томах.³

Члены братства назореев жили в миру почти как в монастыре, имея общее имущество. Еще и теперь сохранились небольшие сообщества в Швейцарии и в южной Германии, особенно же в Бадене и Вюртемберге.

Для нас наибольший интерес представляет софийное видение Девы Марии, как оно представлено в "Документе Братства Назореев". Дева Мария здесь изображается явившейся во плоти Софией. Судя по формулировкам, И. Вирц заимствовал это учение у Якоба Беме, возможно, через посредство Готтфрида Арнольда и И. Георга Гихтеля.

Св. Мудрость - София, как и в Св. Писании, рассматривается здесь как подруга, мать и супруга благочестивого (Ср.: Прем 8,2-7; 8, 5-18; Сир 15, 2). В дневниковых записях от первого января 1837 года Вирц писал: "Вчерашним вечером в конце года ты вновь присягнул на верность твоей небесной матери. Она слышала это лучше, чем ты, когда ты слышал свой собственный голос. Она приняла твой обет и ответила тебе сегодня следующим. Блаженны те души, которые не присягают божественной Мудрости, но в повиновении становятся ее собственностью. Для них

¹ Kurt Hutten *Seher, Grabler, Enthusiasten*, Stuttgart, 1966, 444.

² K. Algermissen *Konfessionskunde*, Paderborn, 1969, 729.

³ *Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes durch Job. Jakob Wirz. Heilige Urkunden der Nazarenergemeine*, Barmen, 1863. Здесь цитируется первый том с указанием в скобках страницы.

она является всем тем, что видели в ней, как в небесной Софии, некоторые теософские авторы" (1/488).

Здесь Вирц ссылается, вероятно, на вышеупомянутых Беме, Арнольда, Гихтеля и, может быть, на некоторых других, к примеру, - на члена Филадельфийского общества Джейн Лид. Св. Мудрость заботится о них, как добрая мать. "Прежде всего, по своим материнским качествам София обеспечивает человека всем земным и предоставляет ему место обитания, соответствующее его индивидуальному положению и способствующее росту святости его души. Ничто не должно лишать его того, в чем он нуждается" (1/488).

"София это исполнение обещаний Бога на земле и на небе. При этом все достигает только той степени или ступени, до которой она может воздействовать на душу" (1/489). Вирц перечисляет три таких степени: "Несмотря на то, что обычно встречается мало людей, любящих и ищущих божественную Мудрость, она все-таки имеет на земле порядочное число друзей. Значительно меньше, однако, число тех, которые действительно принимают ее за мать и послушны ей, как дети. И еще более редки те, кто вступает с ней в брачный союз. Тот, кто считает ее матерью, действительно, как было уже сказано, обеспечен и материально, и духовно. Тот же, кто вступает с ней в брачный союз, обладает большим, - всем, что ему нужно во времени и в вечности, дабы стать прославленным по образу Божию" (1/489).

На вопросы, как может мать быть одновременно и женой благочестивого, и как дитя может стать мужем своей матери, Вирц отвечает подробно и почти мистагогическим тоном. Суть этого ответа сводится к следующему: это - благодатно-сакральное деяние духовного возрастания и зрелости.

В дальнейшем объяснении трех степеней содержится софийная мариология Назореев. София "персонифицировалась" в Деве Марии (иначе говоря, "обрела плоть"). София и Дева Мария относятся друг к другу, как душа и тело: "Итак, пойми: на первой ступени святая Мудрость для друга мудрости подругой и спутницей на дороге жизни. На второй ступени она мать, собственная, истинная Матерь Божия, которую католики почитают, не отличая от образа Девы Марии. Мудрость по своему свойству материнства персонифицировалась в Деве Марии. Но тот, кто освящает, всегда выше того, кого освящают, и потому Мудрость выше Девы Марии. Все же обе они находятся в прямой связи друг с другом, подобно душе и телу. На третьей ступени святая Мудрость является женщиной, через которую человек впервые выступает из своей раздробленности и становится цельным человеком. Только после того, как через это воссоединение с небесной Мудростью в человеке сры-

ваются ограничения и возвращается утраченное, он может называться совершенным человеком. Итак, прими, как новогодний подарок, то малое, что сообщено было тебе об этой великой тайне небесной Матерью, и храни, и держи это в сердце твоём. Аминь!" (1/492).

У Вирца было личное отношение к Софии. Он рассматривал ее и почитал, как мать. Согласно его дневниковой записи от 1-го января 1834 года, она сама называет себя его матерью и с материнской любовью говорит с ним. От него же она требует повиновения, и он присягает служить ей. Она принимает его обет, но, указывая на более высокую ступень, превозносит тех блаженных, которые не только были посвящены и присягнули ей, но стали "целиком ее достоянием." При этом мы напомним учение о совершенном посвящении и благоговении, которому учил святой Луи Мари Гриньон де Монфор (1673-1716 гг., память 28 апреля), которое оказало столь сильное влияние на католическое почитание Девы Марии и духовную практику.¹

Подобно доброй матери, заботится София о своих почитателях. Вирц описывает это вполне конкретно и практически: "... обеспечивает человека всем земным и предоставляет ему место обитания, соответствующее его индивидуальному положению". И в заключение он замечает: "София - это исполнение обещаний Божьих на земле и на небе".

Его учение кажется мне важным и характерным не только для его деятельной, но и для мистической духовности. "София воздействует по ступеням, когда ее почитатели позволяют это", т.е. когда они открыты и готовы для такого воздействия. В соответствии с подлинной мистической традицией, Вирц перечисляет три ступени отношения к Софии: ступень дружбы, сыновства и брачных уз, в соответствии с чем София является для своего почитателя то подругой, то матерью, то супругой.²

Поскольку И. Якобу Вирцу принадлежат удивительные суждения о Софии-Марии и по другим темам, то необходимо признать за ним глубокое благочестие и проницательность во многих других вопросах, которые должны стать достоянием общественного сознания Церкви и предметом ее оценки.

¹ Ludwig Maria Grignion von Montfort *Das Goldene Buch der Vollkommenen Andacht zu Maria*, Fribourg, 1916.

² Ср. в связи с этим общее христианское учение о трех путях: путь очищения, путь просвещения и путь единения с Богом. См.: A. Tanquerey *Grundriß der aszeitischen und mystischen Theologie*, Paris, 1941, S. 445, ff.

София в видениях Анны Катарины Эммерих

Хотя на протяжении XVIII и XIX столетий католики особенно ревностно почитали Деву Марию, тем не менее, они не оставили никакого учения о Софии. Исключение составляет одна женщина. Это - ясновидящая Анна Катарина Эммерих. В своих видениях, касающихся жизни Девы Марии, она видела ее как "Деву Марию в вечности". И если формулировать строго богословски, то "вечная Дева Мария" — это и есть София. Пусть эта великая, хотя и малоизвестная ясновидящая расскажет нам историю "вечной Девы Марии".

Жизнь и деятельность

Анна Катарина Эммерих родилась во Фламске близ Кесфильда 8 сентября 1774 года и умерла 9 февраля 1824 года в Дюльмене (ровно через 200 лет после смерти Якоба Беме). В 1802 году в возрасте 28 лет она вступила в августинский монастырь в Дюльмене, где проявились ее глубокие смирение и любовь к ближнему. Протоколы и дневник ее лечащего врача свидетельствуют о ее необычайно добродетельной жизни и таких поразительных способностях, как воздержание от пищи, духовидение и великая любовь к ближнему.¹ Невзирая на свою нищету и болезненность, она всегда помогала бедным и нуждающимся.

У Анны Катарины Эммерих было много видений о жизни Иисуса и Девы Марии. Ее духовный наставник, известный педагог и проповедник Бернارد Оверберг (1754-1826 гг.) попросил своего друга Клеменса Марию Brentano (1778-1842 гг.), одного из крупнейших немецких романтиков - самое значительное литературное дарование романтизма² - записать повествование Катарины Эммерих. Клеменс Brentano был так захвачен личностью возвышенной женщины, что, переселившись в Дюльмен, оставался там до самой ее смерти, дабы рассказанные ею видения слушать лично и как можно точнее передать их в записи. Так в

¹ J. Sellar *Im Banne der Kreuzes. Lebensbild der Anna Katharina Emmerich*, Würzburg, 1940; *Lexikon für Theologie and Kirche*, Freiburg, 1958 f., Bd. 3/850.

² Ibid., Bd. 2/670

терпеливой и трудоемкой работе возникли "Горькие страдания Господа нашего", "Жизнь святой Девы Марии" и "Жизнь Иисуса".

Все эти три сочинения были переизданы и Переведены на иностранные языки. Без сомнения, Анна Катарина Эммерих принадлежала к числу величайших визионеров своей эпохи. В своих видениях она созерцала жизнь Иисуса и Девы Марии, усматривая при этом много в высшей степени интересных подробностей, которые нередко приводятся для уяснения некоторых вопросов экзегезы. Как объяснить эти видения — вопрос мистического богословия и психологии, к которым мы здесь не станем обращаться. Нам же особенно интересно описание зачатия и рождения Девы Марии матерью ее Анной, в которой Катарина усматривала предсуществование Девы Марии. Опираясь на описания и приведенные символы, мы можем и даже должны предположить, что здесь, в христианском контексте, подразумевается только софийная Дева Мария, София сотворенная. Поэтому мы осмеливаемся считать свидетельства Катаринины Эммерих венцом учения о Софии. Однако из-за всеобщей слепоты западной теологии к Софии эти софийные видения не признаны и не оценены по достоинству.

Самые важные фрагменты

Вот самые важные фрагменты, в которых рассказывается о зачатии и рождении всеблагодатной Девы Марии матерью ее Анной.¹

I. Ангел приносит св. Анне весть о зачатии ею св. Младенца

1. Через некоторое время после того, как Анна заснула, я увидела сияние, нисходящее к ней сверху и собравшееся у ее ложа в образе светящегося юноши. То был ангел Господень, молвивший ей, что она примет в себя святое Дитя. Он распростер над нею руки и написал на стене огромные светящиеся буквы... Это было имя Мария. И ангел исчез, растворившись в свете. В это время Анна, как бы во внутреннем радостном волнении сна, поднялась на своем ложе, с великой сердечностью помолилась и снова без ясного сознания погрузилась в сон.

2. Однако в полночь она радостно проснулась от какого-то внутреннего волнения и с трепетом и ликованием увидела надпись на стене. Это были красные, золотые све-

¹ *Leben der hl. Jungfrau Maria, aufgeschrieben von Clemens Maria Brentano, Aschaffenburg, 1980, 6. Auflage.*

тящиеся буквы. Они были большие, и их было немного. Она созерцала их с неопишуемой радостью и смятением до самого рассвета, когда они исчезли. Все это видела она столь ясно, что когда она встала, она выглядела значительно помолодевшей.

3. В тот момент, когда свет ангела с благодатью перешел в Анну, под сердцем ее я увидела сияние и узнала в ней избранницу-мать, светящийся сосуд близящегося Дара. Я знала то, что видела; если попытаться выразить это, — я узнала в ней благословенную мать, которой украшается колыбель, укрывается люлька, закрывается шкатулка, — дабы принять и сохранить святость. Я видела, как милостью Божьей Анна была заключена благодатью. Не выразить словами, сколь восхитительным было узнавать все это, ибо я увидела Анну как колыбель всякой человеческой святости."¹

II. **Чудесное зачатие Анны**

1. "В святом ликовании они (Иоаким и Анна) обняли друг друга, и счастье охватило их. Они были восхищены и объяты облаком света. Этот свет я видела исходящим от сонма ангелов, несущих высокую светящуюся башню и нисходящих к Анне и Иоакиму. Башня была такой же, как я видела на картинах Литании Лаврентия — башня Давида, башня из слоновой кости и т. д. Я видела, как эта башня опустилась между Анной и Иоакимом и их объяла светящаяся слава.

2. Мне было невыразимое видение. Над ними разверзлось небо, я увидела святое ликование Троицы и ангелов и их причастие к таинственной благодати родителей Девы Марии."

III. **Созерцание воплощения и приготовления к нему**

1. "Я видела трон Божий, всеблагодать Троицу и в тот же час движение в ее триедином лоне... Я видела перед троном Божьим как бы *гору из камней драгоценных*, — она росла и раздавалась вширь. Она была ступенчатой и подобной трону, затем перешла в образ башни и в этом образе объяла все духовные богатства, все дары и блага...

2. Я видела на небе *образ, подобный Деве*, перешедший в башню и слившийся с ней. Башня была очень широкой и ровной сверху, мне показалось, что с задней стороны она открыта, — с той стороны, куда перешла в нее Дева. Это была *не святая Дева Мария во времени, но она — в вечности, в Боге*. Я видела ее явление перед всеблагодатью

¹ Ibid., S. 40-41.

Троицей, подобно тому как появляется облако пара перед выдыхающими устами. Я видела также, как от Святой Троицы к башне изошло некое явление.

3. В это время я увидела, как среди хора ангелов возникло *вместилище всеблагости*. Все ангелы работали вместе над этим сосудом, имевшим вид украшенной замечательными картинами башни. По сторонам его стояли две фигуры, протягивающие к нему руки. Этот духовный сосуд, находившийся в постоянном росте, становился все великолепней и богаче.

4. Потом я увидела нечто, исходящее от Бога и проходящее сквозь весь хор ангелов; оно показалось мне похожим на *светящееся благое облачко*, по мере приближения к вместилищу святости становящееся все отчетливее и, наконец, вошедшее в него... Наконец, я видела эту благодать в образе *светящегося боба*, который вошел во вместилище святости, перейдя в образ башни."¹

5. "В этом облачке (которому молился Илия) с самого начала я видела маленький светящийся образ *Девы...* Чело этой *Девы* излучало сияние, руки свои она распростерла наподобие креста и в одной руке держала венок победный... Она явилась в расширяющемся облаке, простирающемся над всею благословенной землей.

6. Я видела, как это облако дробилось и белыми вихрями росы расплывалось над святыми и освященными местами, где жили смиренные и молящие о святости люди. Я видела, что края этих вихрей - цвета радуги и что в сердцевине благодати сходятся они, как жемчужины в раковине."²

IV. **Видение воплощения Девы Марии**

1. "Я размышляла о сотворении святейшей души Девы Марии и о соединении ее с чистейшим телом.

2. В светлом образе, в котором я обычно представляла в своих размышлениях всеблагую Троицу, я видела движение, подобное большой светящейся горе и образу человека, и от сердцевины этого человеческого образа восстало нечто до самых уст и изошло из них как *сияние*.

3. Я видела, как, отделившись, это *сияние* стояло перед лицом Божиим, оно кружилось и формировалось, а затем, когда это *сияние* приняло человеческий облик, я увидела, как по воле Божией он стал невыразимо прекрасным. И я видела, как Бог показал ангелам *красоту этой души* и как они возрадовались невыразимым ликованием.

¹ Там же, стр. 53-54

² Там же, стр. 59-60

4. Я видела святую мать Анну покоящейся во сне ночью на ложе в ее доме в Назарете. Над ней возникло свечение, и из него в сердцевину ее чрева низошел луч, и это сияние перешло в образ маленькой светящейся фигуры. В ту же секунду я увидела св. мать Анну, охваченную блеском... Она была восхищена и видела, как растворилось ее нутро подобно шкатулке, в которой она увидела светящуюся девочку, от которой впоследствии изойдет всякая святость человеков."¹

Объяснение и экзегетическое толкование текста

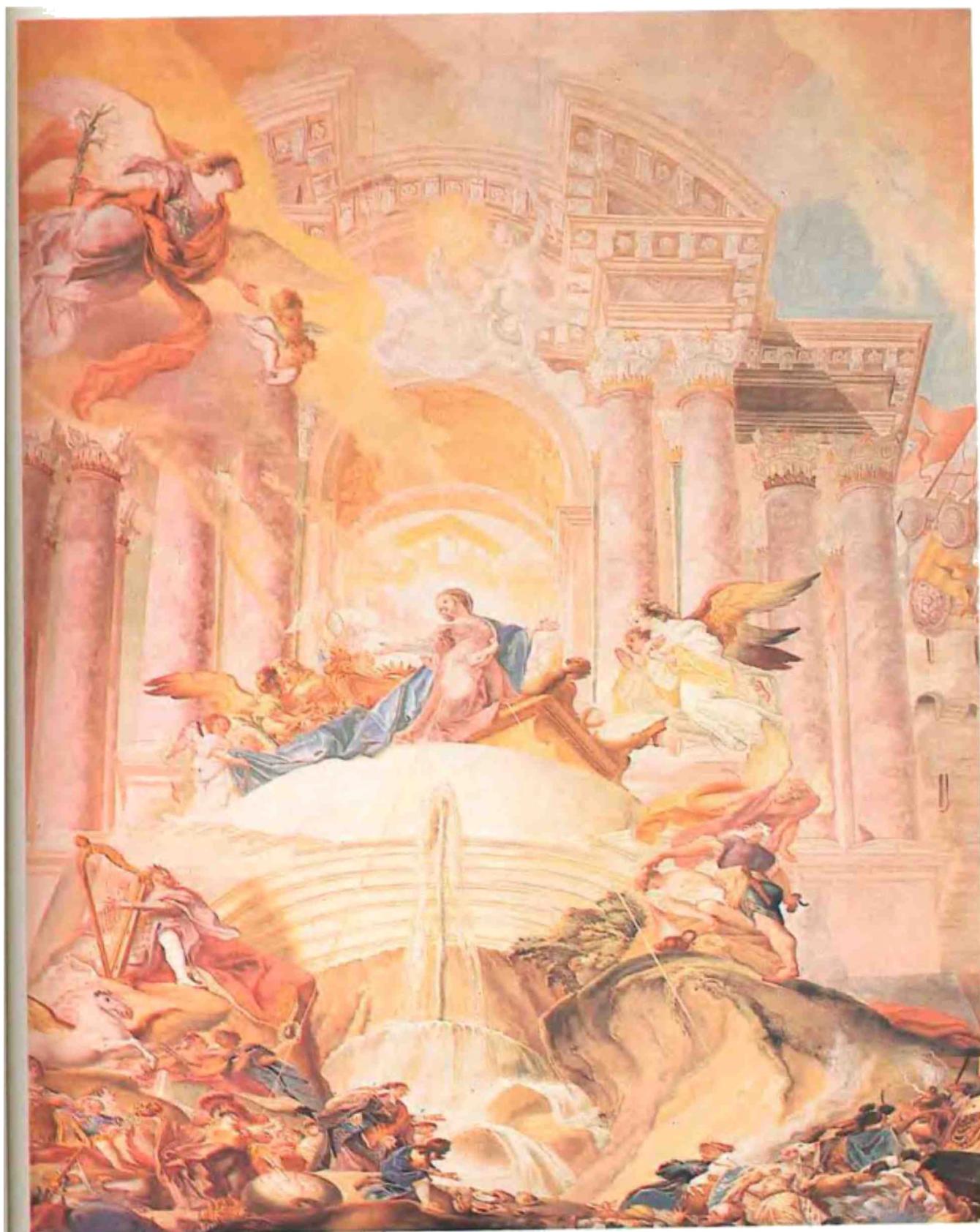
1. *Что это были за символы? Каково их общее значение и значение в видении?*

Гора: Горы считаются избранным обиталищем Божиим. Гора — это также символ сакрального центра и священной оси мира, которой все вещи направляются и сочетаются. Например, гора Синай или гора Меру в Гималаях. Здесь гора означает план Божий в его деятельности вовне (ad extra), в творении и в священной истории. Эта гора и описывается как гора из драгоценных камней (III, 1).

Драгоценные камни: Драгоценные камни — суть знаки и символы небесного света и сконцентрированной сверхземной красоты и мощи. Однако, как камни, они еще и символ крепости и пребывания. Здесь они должны представлять красоту и великолепие дела Божия в творении и в священной истории, а также — его крепость, которая никогда не может быть ослаблена, и плоды его вечного пребывания (III, 1; IV, 2).

Ступени: Ступени - это знаки и символы упорядоченной структуры и поступательного развития. Здесь они означают иерархическую структуру Божьего плана и его постепенное дискретное развитие (III, 1; IV, 2). Ясновидящая видит ступени этого развития в горе из драгоценных камней, превращающейся в человека (драгоценную гору - человека), из сердцевины которого вверх к устам поднимается сияние и, подобно пару, исходит от них и становится облаком, в котором образуется наподобие боба некая дева. Это облако устремляется к земле и движется вместилищу в виде сосуда. Распознать эту символику нетрудно. Но сначала кое-что о самих символах.

¹ Там же, стр. 8S



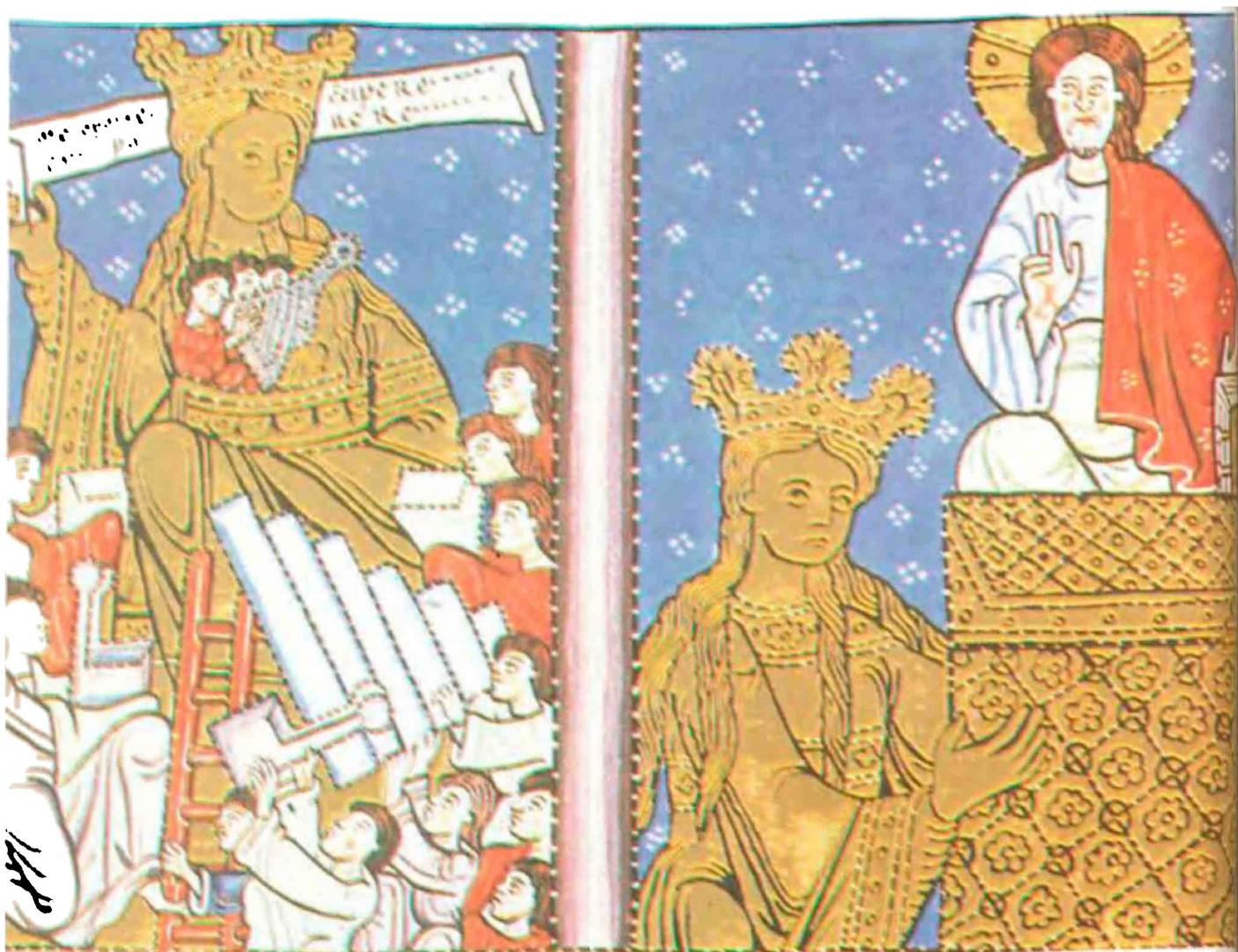
С. Д. Асам
Благая весть, роспись купола (фрагмент), Ингольштадт, 1734 г.



**София – Хакмот Ягве
Матерь мира**



София с Агнцем



Видения св. Хильдегард из Бингена
Картина 6: Visio II/3, *Scivias*
Храм Софии-Марии



Видения св. Хильдегард из Бингена
Scivias Tafel 13, Visio II/4; *Scivias* Tafel 15, Visio II/6
 Храм Софии-Марии



**Рождение Марии в вечности
Высокий алтарь, Церковь в Роттенбухе (Байерн)**



**Маттиас Грюневальд
Изенхеймский алтарь**



**Маттиас Грюневальд
Изенгеймский алтарь (фрагмент)**

Трон: Трон — это символ царственной мощи, величия. Трон — это сиденье Бога как царя. В Египте этот трон олицетворялся в богине Исиде. Здесь трон означает царственную мощь исходящей из уст Всевышней Софии, говорящей о себе: "Я поставила скинию на высоте, и престол мой в столпе облачном" (Сир 24, 4). Здесь созерцается ее космическое достоинство (III, 1 и 4), также приоткрывающееся в следующих стихах: "я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны; в волнах моря, и по всей земле, и во всяком народе и племени имела я владение..." (Сир 24, 5-6).

Раковина и жемчуг: Раковина — символ сосуда для вместилца, в котором покоится или из которого исходит нечто драгоценное, т.е. жемчуг. Сравните рождение Венеры из раковины, Мадонну на серпе Луны, мантру "Om mani padme hum" (О, драгоценный камень в лотосе, аминь!) (III, 6).

Башня: Башня - это символ укрытия, крепости и охраны, - всего того, в чем человек находит себе оплот. В крепкой башне (сейфе) сберегаются все планы, уже со всеми деталями готовые к осуществлению. Здесь башня является символом того, что все приуготовлено и пребывает в готовности до осуществления святого плана (для явления Софии в Деве Марии; II, 1; III, 1-4).

Сияние: Сияние - знак и символ излучения и того, что излучается. Здесь сияние возникает в средоточении "драгоценных камней горы-человека", т.е. начала и венца творения - Христа, вочеловечившегося Сына Божия. В Книге Премудрости София зовется "сиянием вечного света" (Прем 7, 25), (III, 2-3).

Дыхание (пар): Дуновение. Символ для дыхания и выдыхаемого. Этот символ здесь опять же обозначает Софию, говорящую о себе: "Я исхожу от уст Всевышнего" (Сир 24, 3). В Книге Премудрости о ней сказано: "Она (София) — это дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя" (Прем 7, 25), (III, 2).

Облако: В Библии облака изображаются как повозки и колесницы Божии, на которых Бог передвигается по небу. "Делаешь облака Твоею колесницею" (Пс 103, 3). Облака также являются символом продвижения небесной мощи. Ясновидящая созерцает, как пар, исходящий облаком от уст "горы из драгоценных камней — человека", сгущается в

образ Девы (и боба) и, опускаясь к земле, нисходит во вместилище, в священный сосуд (II, 1; III, 4—5).

Боб: Боб — символ семени, выросшего из земли и появляющегося в виде плода. Здесь боб — это символ "Девы", т.е. Софии, погружающейся в уготованную ей Анной и Иоакимом землю и разрастающейся там, как обретшая плоть София-Мария (III, 4).

Сосуд. Сосуд — символ причастия и зачатия, символ пространства, в котором нечто возникает и размножается. Прежде всего, это — символ тела, как сосуда души. Здесь под сосудом или вместилищем надо понимать приготовленное Иоакимом и Анной тело Девы Марии (III, 3).

Как мы видим, для одного значения применяется несколько символов.

Таким образом, мы можем сгруппировать их:

Символ тройственного Бога: трон (III, 1 и 4).

Символ: вочеловечившегося Сына Божия как венца творения: гора и гора из драгоценных камней - человек (III, 1; IV, 2).

Символ иерархической структуры творения и священного плана и его осуществления через Христа и Софию-Марию: ступенчатая драгоценная гора (III, 1; IV, 2).

Символы для души Девы Марии (Софии):

Дева, Дева в вечности - София в противоположность "Деве во времени" — Софии-Марии (III, 2; IV, 4).

Сияние, исходящее из сердцевины человека-горы из драгоценных камней и превращающееся в человеческий образ (IV, 2-4).

Пар, исходящий от Святой Троицы и человека-горы из драгоценных камней и переходящий в облако (III, 2—5).

Облако, в котором виден образ Девы (III, 5).

Боб, образующийся из облака и внедряющийся во вместилище (III, 4).

Символы достоинства и мощи Софии:

Ступенчатая гора из драгоценных камней, где она разделяет честь и достоинство с вочеловечившимся Сыном Божьим (III, 1; IV, 4).

Трон (III, 1 и 4).

Башня (III, 1-4).

Благодать (III, 6).

Символы возникновения Софии:

Подобно сиянию восстает она из сокровенного "человека-горы из драгоценных камней", образуется паром и облаком, принимая облик человека (IV, 2—3).

Символы тела Девы Марии — явившейся во плоти Софии:
Вместилище, сосуд, святость (III, 3).

Башня (III, 1—4). Башня также может означать достоинство и крепость Софии (II, 1).

2 **Экзегетическая оценка текстов I—IV**

Анна Катарина Эммерих рассказывает о себе самой: "По милости Божией, а не по моей учености, я знаю много удивительного из Ветхого и Нового Заветов, жизни святых и т.д., ибо многого я могла бы и не знать, кроме одного знания, служащего тому, чтобы вновь пробудить сокровенное и тайное".

К сему тайному и сокровенному, что ясновидящая намеревалась пробудить в Церкви, в особенности же в Церкви Западной, также принадлежит и учение о возникновении и о софийной сущности всеблагодатной Девы Марии, — учение, сохранившееся и развившееся в восточноцерковной, и особенно в русской софиологии (учении о Софии). Благовестие икон и храмов св. Софии, русское набожное почитание Девы Марии, и ученые рассуждения русских социологов Вл. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова и др.¹ — все это основано на софийном понимании тайны Девы Марии.

При более пристальном рассмотрении вышеприведенных текстов мы увидим, что видения Катаринны Эммерих относятся не только к зачатию тела всеблагодатной Девы в ее матери Анне, но и прежде всего, — к приуготовлению ее души на небе. Она различает две фазы: "Я созерцала сотворение святейшей души Девы Марии и ее соединение с телом" (IV, 1).

Также она различает "св. Деву Марию в вечности, в Боге" и "св. Марию во времени" (III, 2). В таких известных символах, как гора, трон, башня, сосуд, святость, облако и т.д.², ясновидящая изображает становление св. Девы Марии из "святой Девы Марии в вечности, в Боге" в "Деву во времени".

В простых, трогательных образах-символах (см. III, 1; IV, 2) нам передано высокое богословское учение. Мы мо-

¹ *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen, 1965; см. статьи: софиология, Соловьев, Булгаков и др.

² M. Lurker *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München, 1973. См. упомянутые символы: гора, сосуд, сияние, трон, башня, облако и др. Некоторые толкуют их как полярное единство между Буддой и Праджней.

жем проследить некое развитие, означенное в указанных ступенях, и попытаться осмыслить значение символов.

"Гора из камней драгоценных, которая растет и расширяется", - это высота и глубина мира божественных идей, в который вносят "движение" две основные ведущие идеи: Христа и Девы Марии. "Я в тот же час увидела движение во всеблагой Троице... в горе из драгоценных камней". "Она была ступенчатой", т.е. это движение происходило ступенчато. Первая ступень - это образ "светящейся горы, имеющей облик человека", точнее, "переходящей" в образ человека. Здесь разумеется Логос, Сын Божий, Который должен стать человеком. Из Его сердца "восстает к устам сияние", перед Ним, т.е. перед устами его, превращающееся в облачко. Затем: "Я видела, как, отделившись, это сияние стояло перед лицом Божиим и... приняло человеческий облик" (IV, 3).

Это стыкуется с тем, что Св. Премудрость говорит о себе в своих откровениях: "Я вышла из уст Всевышнего и, подобно облаку, покрыла землю; я поставила скинию на высоте, а престол мой — в столпе облачном" (Сир 24, 3 — 4) или "Ибо Господь дает мудрость; из уст Его знание и разум" (Притч 2, 6) Из сердца Божия исходит Возлюбленная сердца Его, София, к устам, т.е. к речи и изречению, - и исходит от уст Его. Это действие, в котором была сотворена София (см.: Притч. 8, 22—23, 29—31).

Вторая ступень - это видение явившейся на небе Девы, оформившееся в образе трона, исходящего из горы (III, 2). В образе трона, выступающего из горы, и в образе пара из уст, подобного облачку, - в обоих этих образах еще раз повторяется высший образ сияния, восходящего от сердцевины "человека-горы" к его устам и из них исходящего. Здесь опять же разумеется София и в особенности - в образе трона. Трон — символ царского величия и мощи. После слов "Я исхожу от уст Всевышнего" она свидетельствует о себе: *Я обитаю в высоте, и трон мой покоится на столпе облаков, во всяком народе и племени я желаю властвовать* (Сир 24, 4-6). Соломон называет ее *Держательницей трона* (Прем 9, 4). Она - Царица неба и земли. В книге Премудрости о ней сказано, что София — высокого происхождения, ибо родственна Богу (Прем 8, 3—4).

Третья ступень — это образ башни, переходящей в образ сосуда, вместилища святости. Башня, как и сосуд, и святость, означает земное тело всеблагой Девы, в которое вступает душа Девы Марии, т.е. Софии (как мы видели), и в котором она становится человеком. Сотворение тела Девы — это третья ступень осуществления Божьего замысла, т.е. вочеловечивания Логоса из принявшей человеческий

облик Софии. Первый шаг к телу и воплощению Софии, Девы небесной, есть небесная башня — твердая решимость к осуществлению святого плана (III, 2).

Второй шаг: при порождении тела Анной и Иоакимом обретает телесность башня, т.е. возникает тело Девы Марии. Теперь ясновидящая видит иные символы, такие как сосуд и вместилище, и все же видит она их во взаимосвязи с башней: "В это время я увидела, как среди хора ангелов возникло вместилище всеблагости. Ангелы работали все вместе над этим сосудом, имевшим вид украшенной мону-менальными картинами башни. По сторонам его стояли две фигуры, протягивающие к нему руки. Этот духовный сосуд, находившийся в постоянном росте, становился все великолепней и богаче". Третий шаг: София вступает в эту башню-вместилище (III, 4).

Чтобы понять, что под облачком подразумевается всеблагая Дева, рассмотрим другое видение, где она зрит облако Илии (3 Царств 18, 43) и в нем - образ Девы (III, 5). Припомним слова самой Софии: "Я поставила скинию на высоте и престол мой — в столпе облачном; я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны; в волнах моря, и по всей земле, и во всяком народе и племени имела я владение: между всеми ими я искала успокоениями в чьем наследии водвориться мне" (Сир 24, 4-7). Дева ищет обители среди людей и обретает в Израиле это место.

Ясновидящая повествует дальше (см. III, 6). В Обетованной земле Израиля обретает София особое жилище. Однако она также нисходит и в те страны, где по ней томятся смиренные люди. "Премудрость светла и неувядающая, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее; она даже упреждает желающих познать ее" (Прем 6, 12-13). Она говорит: "Приступите ко мне, желающие меня, и насыщайтесь плодами моими" (Сир 24, 21).

Слова: "Я видела, как благодать сходилась в центре жемчужины, как в раковине" можно истолковать в свете мантры буддийской школы Праджня (Праджня - мудрость): "Ом мани падме хум", т.е. "О, жемчужина в цветке лотоса, аминь". При этом жемчужина может пониматься как душа Девы Марии — София, а цветок лотоса — как ее тело.¹ В буддизме Махаяны мудрость вообще занимает ведущее положение. Там можно найти даже, что она нисходит в "отдельных вихрях". И это соответствует ее собственным словам: "С раннего утра ищущий ее не утомится; ибо найдет ее сидящую у дверей своих. Помышлять о ней

¹ Anagarika Govinda *Grundlagen tibetischer Mystik*, Munchen, 1972, стр. 253 и след.; Schumann H.W. *Buddhismus, Stifter, Schulen, Systeme*. Olten-Freiburg, 1976, стр. 147 и след.

есть уже совершенство разума, и бодрствующий ради нее скоро освободится от забот, ибо она сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними" (Прем 6, 14-16).

Исходя из этих весьма интересных и достоверных созерцаний, можно с полным правом считать, что ясновидящая видела в них таинство Софии, Святой Премудрости, что она также видела воплощение Софии в Деве Марии,— а это самое изначальное и важное. Даже св. Хильдегард и Джейн Лид еще не высказывали этого так ясно. Русские софиологи, в особенности же Владимир Соловьев, о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков выразили софийное таинство в поэтической и богословской форме. Сходным образом сделал это и Тейяр де Шарден в своем Гимне Вечноженственному и в своем эссе о Мировой Душе.

В созерцаниях Катарини Эммерих единство Девы Марии и Софии подобно единству тела и души. Однако для разработки этого необходимо специальное богословское исследование.

Катарина Эммерих также видела ступени сотворения Софии-Марии. Изначально она находится в идее Бога. Символом этого является гора из драгоценных камней. Ее сотворение было обозначено как нахождение из уст Логоса в образе облака. Здесь видны явные параллели самосвидетельству Софии в книгах Премудрости Ветхого Завета, зовущих ее "Девой в вечности". Наконец, следует порождение тела земными родителями Иоакимом и Анной, и соединение души с телом приводит к становлению Девы во времени, всеблагой Девы и Богоматери, Софии-Марии.

Видения о зачатии и рождении Девы Марии происходили на протяжении 1819-1822 годов: Два годами позже, 9 февраля 1824 года, завершив свое "назначение повелевать Ее (вечной Девы Марии, Софии-Марии) историю и пробудить вновь сокровенное и таимое", Катарина Эммерих умирает. Ее видения записал Клеменс Брентано, оставив потомкам это драгоценное сокровище. Мы должны быть весьма благодарны обоим: ясновидящей и писателю — одному из самых значительных поэтов своего времени.

София у русских софиологов

Западные софиологи не завоевали заслуженного успеха; возможно, виновато в этом Просвещение или приближающаяся техническая и индустриальная эпоха со всеми ее проблемами и кризисами. На востоке, у русского народа сложились лучшие условия для возникновения учения о Софии и почитания Ее и поэтому здесь явились Ее пророки и возвестители. Одним из первых и наиболее достойных среди них был Владимир Соловьев, которого можно рассматривать в качестве отца русского учения о Софии. Своими философскими и богословскими трудами он побудил и других одаренных людей к исследованиям в этой области. Среди них особенно стоит выделить о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова. Все трое внесли достойный вклад в развитие софиологии.

Св. Премудрость у Соловьева

Жизнь и творчество

Владимир Сергеевич Соловьев, русский философ, богослов, публицист и поэт; родился 16/28 января 1853 года в Москве, умер 31 июля/13 августа 1900 года в селе Узкое под Москвой. Воспитывался в традициях Русской Православной Церкви. В мае 1862 года Соловьев девятилетним ребенком пережил первое видение Софии. В гимназические годы "переболел" радикальным материализмом и атеизмом. В результате долгих поисков и исследований вернулся к христианству, которое было у него серьезно оснащено философскими, мистическими и спиритуалистическими идеями. Его учение о Софии достойно внимательного рассмотрения.¹

Как истинно русский человек Соловьев безусловно был вдохновлен на поклонение Софии и разработку учения о

¹ Полное издание Вл. Соловьева осуществлено брюссельским издательством "Жизнь с Богом" на основе русского издания 1901-1911 гг.: Собрание сочинений В.С. Соловьева. Т. I-XII, Брюссель, 1966-1969 гг. В дальнейшем цитируется по этому изданию с указанием в скобках тома и стр. Также часто цитируется монография: Edith Klum *Natur, Kunst and Liebe in der Philosophic Wladimir Solowjews*, Munchen, 1965, с указанием в скобках: Кл. и соотв. стр.

ней старыми русскими иконами и софийными храмами (Киева, Новгорода). Почитание Софии в России имело также свои психологические и архетипические корни в русских языческих представлениях о земле как "Матери-Земле".

В философском и богословском планах Соловьев опирался на книги Премудрости Ветхого Завета и на их интерпретацию в христианской традиции. Он был также знаком с древними гностическими умозрениями о Софии и испытывал кроме того влияние и воздействия Якоба Беме, Готтфрида Арнольда, Гихтеля и Сведенборга. В Лондоне он изучал *Caballa denudata* барона Христиана Кнорра фон Розенрота, вызвавшую у него серьезный резонанс. Летом 1875 года в Лондоне у него было второе видение Софии, побудившее его к поездке в Египет, где среди пирамид в том же году он пережил третье решающее видение. В своем умозрительном оформлении учения о Софии Соловьев конечно же испытывал влияние Ойтингера, Баадера и в особенности Шеллинга.

София по Соловьеву — это универсальная и индивидуальная Первопричина всего бытия, великая Мать всех людей и существ. В таком виде Она — основа всякого единства и развития как космоса, так и рода человеческого; и это развитие может и должно быть достигнуто через познание, почитание и следование Софии.

Свое учение о Софии Соловьев изложил в общих чертах и "Лекциях обогочеловечестве" в книге "Россия и Вселенская Церковь",¹ а затем — в стихах, которые приведены здесь. В них Соловьев воспекает Софию как свою вечную небесную Подругу и Царицу, как Звездную Деву, как "Землю — Владычицу мою"; он обращается к Ней: "Прелестная, нежная, прекрасная! я люблю Тебя". В знаменитой поэме

¹ Соловьев написал также специальную работу о Софии под впечатлением от видения Софии среди пирамид. Она была написана в Каире в 1876 г. и имела название "София". В письме к отцу Соловьев охарактеризовал эту работу как наиболее "фундаментальную и основательную" из всех его работ. К сожалению, он не нашел во Франции для нее издателя (она была написана по-французски). Только через 100 лет в 1978 г. она была опубликована о. Франсуа Руло в издательстве "L'Age d'Homme" в Лозанне. В этой работе уже отчетливо выявляется софийная направленность всех идей и устремлений Соловьева. София предстает здесь уже онтологическим и гносеологическим принципом универсального и личного единства в многообразии и синтеза полярных форм жизни. Это произведение, однако, еще не проработано нами основательно и не получило здесь своего отражения.

"Три свидания" он зовет Ее: "Подруга вечная", а в стихотворении, написанном в Британском музее: "О божества расцвет!"

В Египте среди пирамид он увидел Ее во всей красоте и цельности. Он рассказывает: "Все видел я и все одно лишь было — один лишь образ вечной красоты..." "О лучезарное! Тобой я не обманут: я всю тебя в пустыне увидал... В душе моей те розы не завянут, куда бы не умчал житейский вал". Воздействие этого видения было значительным: "Предчувствием над смертью торжествуя И цепь времен мечтою одолев, Подруга вечная, тебя не назову я. А ты прости нетвердый мой напев!" Юные друзья Соловьева, гордо называвшие себя символистами (пробужденные Соловьевым и, как он почитавшие и чувствовавшие Софию) именовали Ее "Прекрасной Дамой" или "Женой, облеченной в солнце". К этому кругу принадлежали Блок и Белый.

В своих стихотворениях Соловьев чувствует Софию в музыкально-поэтическом, интуитивно-мистическом, визионерском созерцании как Царицу неба и земли, как персонификацию всего сотворенного, как душу всего творения. Он хотел передать нам целостное синтетическое видение Ее В своих философских и богословских работах он пытался более рассудочно, аналитически показать Ее достоинство, положение и функции.

Он называет Софию "интеллигибельной (интеллектуальной) всеобщей Душой человечества" (Кл. 101). В то же время София — "Одно и все - hen kai pan". Как животворящий центр или как душа всякой твари... Она вбирает всю множественность живых душ, является всеобъединяющим человечеством или Душой мира. Она — идеальное человечество, содержащее в себе все отдельные живые существа или души и связывающая их в себе... Она занимает особое посредствующее место между множеством живых существ, которые составляют реальное содержание Ее жизни, и абсолютным Единством Бога" (Кл. 105).

Чтобы София могла в качестве Души Мира выполнить эту объединяющую, связывающую, направляющую, целелеполагающую функции, он распознает в Ней три составные части или три уровня: высший — небесный, нижний — земной, и средний — уровень творения и управления в пространстве, времени и каузальности (Кл. 269). Среднему и нижнему уровням принадлежит апостериорная, индуктивная, посредством исследования и выбора совершающаяся энтелехийная деятельность Софии по поддержанию и развитию миропорядка. Конечно же, его учение о душе, как и прочие пункты его учения, претерпели опреде-

ленное развитие. Однако в своих основных идеях он всегда оставался верным самому себе.

Таким образом, это тройное деление (по аналогии с человеческой душой и ее частями: духом, чувственной и вегетативной душой) — вовсе не затемнение Софии, но прояснение Ее всестороннего бытия как Души мира. Новые открытия естественных наук о творческих духовных основах Вселенной, о космосе как мыслящем организме, удивительно точно подтверждают смелые и проницательные формулировки и гипотезы Соловьева.

"Если Душа мира прекратит объединять собою все, тогда утратят все существа свои всеобщие связи и единство универсума распадется на множество отдельных элементов, мировой организм превратится в механическое собрание атомов" (Кл. 107). Если бы Соловьеву были известны достижения современной науки о природе и религии, то он смог бы выразить и сформулировать еще конкретнее свой суждения о Софии как Душе мира.

Интересно сказанное Соловьевым в его докладе об Огюсте Конте: "Человечество, природа это не сумма отдельных людей или вещей, не абстрактное понятие, не эмпирическое соединение, но подлинное, живое существо, сверхличностное существо, не персонифицированный принцип, но изначальная Персона, или Персона-Принцип (Начало), не персонифицированная идея, но личностная идея. Конт приписывает этому принципу совершенную действительность, силу и мудрость и кроме того определяет его как существо женское" (Кл. 262).

В той же статье Соловьев вспоминает о знаменитой иконе Божественной Премудрости в новгородском Софийском соборе времен Ярослава Мудрого. Он говорит: "Кто же Она, сидящая на царственном троне, если не Святая Премудрость, истинное чисто идеальное человечество, являющаяся как всеобъемлющей формой (по-гречески *morphé* = энтелехия), так и живой душой природы и вселенной, навечно связанной с Богом, с которой также объединяется все, что существует во времени (Кл. 273).

Эти идеи Соловьева оказали еще не оцененное по достоинству воздействие на современников, а также на все XX столетие. Новые естествоиспытатели могли бы найти в нем пророка их идей и при более основательном знакомстве с его учением о Софии могли бы обнаружить весьма полезные философские формулировки для своих научных открытий, к примеру — для Геи-гипотезы (Джима Э. Ловлока). Остается лишь надеяться, что Соловьев и софиология в целом еще станут достоянием естествоиспы-

тателей и богословов. Одна из задач данной работы — внести свой вклад в это дело.

В заключение этого введения я хочу привести еще одну цитату из Вл. Соловьева: "Всякая сознательная деятельность человека, которая определяется идеей универсальной гармонии и единства (он использует здесь слово *сизигия* - сопряжение, греч.) и ее целью является воплощение всеединого Идеала (София), — эта деятельность производит реальный, духовный, даже физический поток. Этот поток (волны) мало-помалу одухотворяет материальную среду и воплощает (материализует) тот или иной образ Всеединства" (Кл. 216).

Утешительные слова. Они укрепляют мужество тех, кто работает над проблемой более глубокого познания единства человека и природы, т.е. Души природы (Софии). Надо сказать им, чтобы они не теряли мужества. Внутренняя сила этих подлинных идей и структур действительности, к чему также принадлежит и закон гармонии и единства - *сизигия*, - окажет свое действие, если не сейчас, то в будущем, — посредством целеустремленного развития мира, которое, в конце концов, происходит согласно этим законам, импульсам, силам и т.д.

Далее приводятся избранные стихотворения, в которых Соловьев поэтически описывает свои визионерские переживания Софии и воспекает ее как свою Госпожу, Царицу И Подругу.

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, —
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня. (12, 12)

Это стихотворение было написано в Каире в конце ноября 1875 года, под свежим впечатлением видения Софии среди пирамид. Здесь Соловьёв свидетельствует, что видел Софию — свою Царицу - собственными глазами.

У царицы моей есть высокий дворец,
О семи он столбах золотых,
У царицы моей семигранный венец,
В нем без счету камней дорогих.

И в зеленом саду у царицы моей
Роз и лилий краса расцвела,

И в прозрачной волне серебристый ручей
Ловит отблеск кудрей и чела.

Но не слышит царица, что шепчет ручей,
На цветы и не взглянет она:
Ей туманит печаль свет лазурных очей,
И мечта ее скорби полна.

Она видит: далеко, в полночном краю,
Средь морозных туманов и вьюг,
С злою силою тьмы в одиночном бою
Гибнет ею покинутый друг.

И бросает она свой алмазный венец,
Оставляет чертог золотой
И к неверному другу, — нежданный пришлец, —
Благодатной стучится рукой.

И над мрачной зимой молодая весна —
Вся сияя, склонилась над ним
И покрыла его, тихой ласки полна,
Лучезарным покровом своим.

И низринуты темные силы во прах,
Чистым пламенем весь он горит
И с любовью вечной в лазурных очах
Тихо другу она говорит:

"Знаю, воля твоя волн морских не верней,
Ты мне верность клялся сохранить, —
Клятве ты изменил, — но изменой своей
Мог ли сердце мое изменить?" (12, 12)

Это стихотворение было написано в Каире между концом ноября 1875 и 6 марта 1876 года. Впечатление от видения Софии было еще сильным и заставило Соловьева переосмыслить всю свою прежнюю жизнь. Замок, дворец "о семи столбах" напоминает дом о семи столпах, который возводит София согласно Притч 9, 1. София, царственная подруга Соловьева, опечалена неверностью своего друга. Но сама Она верна ему и Ее глаза взирают на него с вечной любовью.

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.

В полуденных лучах такую негой жгучей
Сходила благодать сияющих небес,
И блеску тихому несли привет певучий
И вольная река, и многошумный лес.

И в явном таинстве вновь вижу сочетанье
Земной души со светом неземным,
И от огня любви житейское страданье
Уносится как мимолетный дым. (12, 22)

В этом знаменитом стихотворении Соловьев воспевает землю как свою Владычицу, тем самым он вспоминает Душу земли, Душу мира, которая лепит свое тело и свои покровы в природе. Он слушает биение и пульс сердца этого тела и видит в весеннем цветении (то был май 1886 года) удивительно прекрасные одежды Мировой души. Здесь выявляется глубинное природное единение Соловьева с землей, способность ее видения, что составляет особое свойство русской души, о чем много писали такие русские писатели и поэты как Достоевский, Гоголь, Тютчев. Все они прозревали в родной земле "Мать-Землю", "Мать-природу". Эти мистические ощущения и чувства русского человека, связанные с Землей, являются частью русского видения и почитания Софии.

То же выражение "Земля-владычица" находим мы и в стихотворении 1898 г. Примечательно, что Соловьев постоянно говорит о глазах Софии; это свидетельствует о *глубоких* и *сияющих* внутренним светом любви и почитании.

Владычица-земля! с бывалым умилением
И с нежностью любви склоняюсь над тобой.
Лес древний и река звучит мне юным пеньем...
Все вечное и в них осталось со мной.

Другой был, правда, день, безоблачный и яркий,
С небес лился поток ликующих лучей,
Повсюду меж деревьев запущенного парка
Мелькали призраки загадочных огней. (12, 75).

В двух следующих стихотворениях об осени и о зиме 1894 года прорывается глубокое чувство родства с природой, — прямо-таки экстатическая любовь к ней: если перевести это чувство в сферу сознания, оно прозвучит: София любит нас в природе и мы в природе любим Софию. Свидетельство его веры в то, что в природе действуют не хо-

лодные механические законы, но духовные силы, ангельские, "феерические" идеи, и что Владычица и Царица всего — это София — Душа Мира. Во всех вещах Соловьев видит внутреннюю красоту их идей.

Тебя полюбил я, красавица нежная,
И в светло-прозрачный, и в сумрачный день.
Мне любы и ясные взоры безбрежные,
И думы печальной суровая тень.

Ужели обман — эта ласка нежданная?
Ужели скитальцу изменишь и ты?
Но сердце твердит: это пристань желанная
У ног безмятежной святой красоты.

Люби же меня ты, красавица нежная,
И в светло-прозрачный, и в сумрачный день.
И пусть эти ясные взоры безбрежные
Все горе былое развеют как тень. (12, 42).

На Сайме зимой

Вся ты закуталась шубой пушистой,
В сне безмятежном, затихнув, лежишь.
Веет не смертью здесь воздух лучистый,
Эта прозрачная, белая тишь.

В невозмутимом покое глубоком,
Нет, не напрасно тебя я искал.
Образ твой тот же пред внутренним оком,
Фея — владычица сосен и скал!

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многодумна, как зимняя ночь,
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь! (12, 43),

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи —
Кто-то здесь ... Мы вдвоем, —
Прямо в душу глядят лучезарный очи
Темной ночью и днем.

Тает лед, расплываются хмурые тучи,
Расцветают цветы...
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты.

Исчезает в душе старый грех первородный:
Сквозь зеркальную гладь
Видишь, нет и травы, змей не виден подводный,
Да и скал не видать.

Только свет да вода. И в прозрачном тумане
Блещут очи одни,
И слилися давно, как роса в океане,
Все житейские дни (12, 77).

В этом стихотворении можно проследить глубокую мистическую связь Соловьева с Софией. Он постоянно чувствует Ее благодатное присутствие, любящий взгляд Ее очей, которые он не устает воспевать в распускающемся цветке, в летящем облаке, в воде и в свете, в эфире и в космосе — везде узнает он Ее. В этом единстве с Софией гаснет зло и исчезает всякий страх.

В захватывающей поэме "Три свидания" Соловьев описывает в поэтической форме, как ему три раза довелось лицезреть Софию. Он сам сказал по поводу этой поэмы: "Осенний вечер и глухой лес внушили мне воспроизвести в шутливых стихах самое значительное из того, что до сих пор случалось со мною в жизни". "Два дня воспоминаний и созвучия неудержимо поднимались в моем сознании и на третий день была готова эта маленькая автобиография, которая понравилась некоторым поэтам и некоторым дамам".

Три свидания

Москва — Лондон — Египет,
1862-1875-1876 гг.

Заранее над смертью торжествуя
И цепь времен любовью одолев,
Подруга вечная, Тебя не назову я,
Но Ты почувешь трепетный напев ...

Не верю обманчивому миру,
Под грубою корою вещества,
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества ...

Не трижды-ль Ты далась живому взгляду —
Не мысленным движением, о, нет!
В предвестие, иль в помощь, иль в награду
На зов души твой образ был ответ.

и в первый раз, — о, как давно то было! —
 Тому минуло тридцать шесть годов,
 Как детская душа нежданно ощутила
 Тоску любви с тревогой смутных снов.

Мне девять лет, *она* ...¹ ей — девять тоже.
 "Был майский день в Москве", как молвил Фет.
 Признался я. Молчанье. О, Боже!
 Соперник есть. А! он мне даст ответ.

Дуэль, дуэль! Обедня в Вознесенье.
 Душа кипит в потоке страстных мук.
Житейское... отложим... попеченье —
 Тянулся, замирал и замер звук.

Алтарь открыт... Но где священник, дьякон?
 И где толпа молящихся людей?
 Страстей поток, — бесследно вдруг иссяк он.
 Лазурь кругом, лазурь в душе моей.

Пронизана лазурью золотистой,
 В руке держа цветок нездешних стран
 Стояла ты с улыбкою лучистой,
 Кивнула мне и скрылася в туман.

И детская любовь чужой мне стала,
 Душа моя — к житейскому слепа...
 А немка-бонна грустно повторяла:
 "Володинька — ах! слишком он глупа!"

Прошли года. Доцентом и магистром
 Я мчуся за границу в первый раз.
 Берлин, Ганновер, Кельн — в движеньи быстром
 Мелькнули вдруг и скрылися из глаз.

Не света центр, Париж, не край испанский,
 Не яркий блеск восточной пестроты, —
 Моей мечтою был Музей Британский,
 И он не обманул моей мечты.

Она этой строфы была просто маленькой барышней и не имеет ничего общего с тою *ты*, которой обращено вступление (Примеч. Вл. Соловьева).

Забуду-ль вас, блаженные полгода?
Не призраки минутной красоты,
Не быт людей, не страсти, не природа —
Всею, всею душой одна владела Ты.

Пусть там снуют людские мириады
Под грохот огнедышащих машин,
Пусть зиждутся бездушные громады, —
Святая тишина, я здесь один.

Ну, разумеется, *cum grano salis*¹
Я одинок был, но не мизантроп;
В уединении и люди попадались,
Из коих мне теперь назвать кого-б?

Жаль, в свой размер вложить я не сумею
Их имена, не чуждые молвы...
Скажу: два-три британских чудодея
Да два иль три доцента из Москвы.

Все-ж больше я один в читальном зале;
И верьте иль не верьте, — видит Бог,
Что тайные мне силы выбирали
Все, что о Ней читать я только мог.

Когда же прихоти греховные внушали
Мне книгу взять "Из оперы другой", —
Такие тут истории бывали,
Что я в смущеньи уходил домой.

И вот однажды — к осени то было —
Я Ей сказал: о божества расцвет!
Ты здесь, я чую — что же не явила
Себя глазам моим Ты с детских лет?

И только я помыслил это слово, —
Вдруг золотой лазурью все полно,
И предо мной Она сияет снова, —
Одно Ее лицо, — оно одно.

И то мгновенье долгим счастьем стало,
К земным делам опять душа слепа,
И если речь "серьезный" слух встречала,
Она была невнятна и *глуха*.

¹ Сиронией (букв.: с крупинкой соли; лат.).

Я ей сказал: Твое лицо явилось,
 Но всю Тебя хочу я увидеть.
 Чем для ребенка Ты не поскупилась,
 В том — юноше нельзя же отказать!

"В Египте будь!" — внутри раздался голос.
 В Париж! — и к югу пар меня несет.
 С рассудком чувство даже не боролось:
 Рассудок промолчал как идиот.

На Льон, Турин, Пьяченцу и Анкону,
 На Фармо, Бари, Бриндизи — и вот
 По синему трепещущему лону
 Уж мчит меня британский пароход.

Кредит и кров мне предложил в Каире
 Отель "Аббат", — его уж нет, увы! —
 Уютный, скромный, лучший в целом мире...
 Там были русские, и даже из Москвы.

Всех тешил генерал — десятый номер —
 Кавказскую он помнил старину...
 Его назвать не грех — давно он помер,
 И лихом я его не помяну.

То Ростислав Фадеев был известный,
 В отставке воин и владел пером.
 Назвать кокотку иль Собор поместный, —
 Ресурсов тьма была сокрыта в нем.

Мы дважды в день сходили за табль-д'отом;
 Он весело и много говорил,
 Не лез в карман за скользким анекдотом
 И философствовал по мере сил.

Я ждал меж тем заветного свиданья,
 И вот однажды, в тихий час ночной,
 Как ветерка прохладное дыханье:
 "В пустыне я — иди туда за мной".

Идти пешком. (из Лондона в Сахару
 Не возят даром молодых людей, —
 В моем кармане — хоть кататься шару,
 И я живу в кредит уж много дней).

Бог весть куда, без денег, без припасов,
И я в один прекрасный день пошел, —
Как дядя Влас, что написал Некрасов.
(Ну, как-никак, а рифму я нашел).¹

Смеялась, верно, Ты, как средь пустыни,
В цилиндре высочайшем и в пальто,
За черта принятый, в здоровом бедуине
Я дрожь испуга вызвал и за то

Чуть не убит, — как шумно, по-арабски
Совет держали шейхи двух родов,
Что делать им со мной, как после рабски
Скрутили руки и без лишних слов

Подальше отвели, преблагородно
Мне руки развязали — и ушли.
Смеюсь с Тобой: богам и людям сродно
Смеяться бедам, раз они пришли.

Тем временем немая ночь на землю
Спустилась прямо, без обиняков.
Кругом лишь тишину одну я внемлю
Да вижу мрак средь звездных огоньков.

Прилегши на-земь, я глядел и слушал...
Довольно гнусно вдруг завыл шакал;
В своих мечтах меня он, верно, кушал,
А на него и палки я не взял.

Шакал то что! Вот холодно ужасно-
Должно быть — ноль, — а жарко было днем.
Сверкают звезды беспощадно ясно;
И блеск, и холод, — во вражде со сном.

И долго я лежал в дремоте жуткой,
И вот повеяло: "Усни, мой бедный друг!" —
И я уснул; когда ж проснулся чутко, —
Дышали розами земля и неба круг.

¹ Прием нахождения рифмы, освященный примером Пушкина и тем более простительный в настоящем случае, что автор, будучи более неопытен, чем молод, первый раз пишет стихи в повествовательном роде (Примеч. Вл. Соловьева).

И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,¹
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

Что есть, что было, что грядет вовеки —
Все обнял тут недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор.

Все видел я, и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь Ты.

О лучезарная! Тобой я не обманут:
Я всю Тебя в пустыне увидал...
В душе моей 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.

Дух бодр! Но все-ж не ел я двое суток,
И начинал тускнеть мой высший взгляд.
Увы! как ты ни будь душою чуток,
А голод ведь не тетка, говорят.

На запад солнца путь держал я к Нилу
И вечером пришел домой в Каир.
Улыбки розовой душа следы хранила,
На сапогах — виднелось много дыр.

Со стороны все было очень глупо
(Я факты рассказал, виденье скрыв).
В молчанье генерал, поевши супа,
Так начал важно, взор в меня вперив:

"Конечно, ум дает права на глупость,
Но лучше сим не злоупотреблять:
Не мастерица ведь людская тупость
Виды безумья точно различать.

¹ Стих Лермонтова (Примеч. Вл. Соловьева).

А потому, коль вам прослыть обидно
Помешанным иль просто дураком, —
Об этом происшествии постыдном
Не говорите больше ни при ком".

И много он острил, а предо мною
Уже лучился голубой туман,
И, побежден таинственной красою,
В даль уходил житейский океан.

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

Предчувствием над смертью торжествуя
И цепь времен мечтою одолев,
Подруга вечная, Тебя не назову я,
А Ты прости нетвердый мой напев! (12, 80-86)

Эту в высшей степени богатую материалом биографическую поэму Соловьев написал в конце сентября 1898 г. — за два года до своей смерти.

Павел Флоренский

Священник Павел Флоренский (Павел Александрович Флоренский) родился в 1882 году близ местечка Евлах (ныне Азербайджан). Детство провел в Тифлисе (Тбилиси в современной Грузии). Его отец Александр Флоренский был русским, мать Ольга Павловна — армянкой и наполовину грузинкой. Это кавказское наследство очарования и интеллигентности, возвышенности и чувства прекрасного и дар дружбы Павел Флоренский сохранил на протяжении всей жизни. Его отец был преподавателем и читал математику и биологию на Высших женских курсах. Павел с детских лет разделял отцовский интерес к науке. Так, еще в средней школе Павел пишет статью о флюоресценции светляков. В 18 лет, по окончании учебы в гимназии, он поступил в Московский университет на математический факультет. Уже в это время он увлекся миром классической греческой духовности. В 1905 году он поступает в Московскую Духовную академию и заканчивает свои заня-

тия в ней в 1908 году с правом преподавания. В 1909 году Флоренский начал читать лекции по истории философии.

Флоренский хотел стать монахом, но его духовный наставник епископ Антоний Флоренсов отсоветовал ему это и порекомендовал вступить в брак. В сестре одного из друзей он увидел свою будущую жену и сочетался с ней браком в 1911 г. Несколько позже он был рукоположен в священники Православной Церкви. В последующие годы он преподавал в Духовной Академии и писал статьи и эссе различного содержания. К примеру - "Пращуры любомудрия. Напластования эгейской культуры" или "Общечеловеческие корни идеализма". В 1914 г. он опубликовал свой главный богословский труд "Столп и утверждение истины", — сочинение в форме писем в 12 главах. Самые важные из них "Триединство", "Свет Истины", "Утешитель", "Тварь", "София", "Дружба".¹

Эта книга — обобщающее выражение религиозной философии и духовного мира Флоренского. Здесь он проявил себя последователем Вл. Соловьева, ярким представителем так называемого "русского религиозного Ренессанса" 1900-х годов.

После большевистской революции 1917 г. Московская Духовная Академия была закрыта. Тогда были признаны естествоиспытательские интересы и способности Флоренского, — в 1916 он опубликовал статью о теории чисел, — занял кафедру преподавателя математики и физики в Высшей Политехнической школе в Москве. Здесь он работал столь основательно, что стал одним из наиболее авторитетных экспертов по электрификации Советского Союза. Также он был ответственным секретарем важной части Советской технической энциклопедии, в которой занимался вопросами всех направлений нового естествознания, например, квантовой механикой, теорией относительности, ядерной физикой.

В 20-е годы Флоренского еще не трогали как "буржуазного" эксперта. Он остался в России, когда в 1922 году Россию покинули многие ученые, художники и преподаватели, как например Бердяев и Булгаков, бывший его личным другом. Но о. Павел не отрекся от своего священнического сана. Например, в 1926 году на празднике физического общества в Москве он появился в церковном облачении. На это не обратили внимания, но не забыли. В последующие годы, когда Сталин начал преследовать

¹ *Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского*, Москва, 1914. Цитируется далее по этому изданию с указанием в скобках стр.

ученых, не идущих ему на уступки, звезда Флоренского закатилась. Его имя было вычеркнуто из словарей и учебников и более не упоминалось в прессе. Бедой для Флоренского оказалось то, что он пользовался особенной протекцией Бухарина, выбравшего его советником по научным вопросам. Когда Сталин репрессировал Бухарина, был вынесен приговор и Флоренскому. В 1933 г. он был арестован и сослан в сибирский лагерь. С 1937 года о нем не было слышно ничего определенного. Его можно назвать священномучеником. 8 декабря 1937 г. он был расстрелян в концлагере.

Одноклассник и друг Флоренского о. Сергей Булгаков, известный богослов своего времени, сказал о нем: "Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства... При этом он сам не только родился таким, но был и собственным произведением духовного и художественного вкуса... основное впечатление от о. Павла; было впечатление силы себя знающей и собой владеющей". Константин Андронников, переводчик на французский язык основного сочинения Флоренского "Столп и утверждение истины", писал: "Это сочинение — сумма русской культуры и духовного мира".

В "Словаре теологии и Церкви" Флоренский не упоминается ни разу. Трудно избежать впечатления, что сознательно или по недоразумению руководящие круги Католической Церкви недостаточно информированы в русской софиологии или проявляют к ней мало интереса. Русская Православная Церковь после периода забвения начинает вспоминать об этом необычном ученом и проповеднике. В 1982 году к столетию со дня его рождения в Москве состоялось торжество, на котором была отмечена его значимость.

Естественно, особый интерес для нас здесь представляет то, как мыслил и учил Флоренский о Софии. Письменно он запечатлел это в своем главном богословском сочинении "Столп и утверждение истины", в главе "София". Здесь мы хотим привести только самые важные и существенные софийные высказывания Флоренского.

Флоренский говорит о Софии как о Монаде, в которой Творец объединяет все творение в личностном единстве. Опыт и познание этой монады творения в личности для него не следствие возвышенной рациональной конструкции, но факт живого духовного переживания.

"Монада, о которой я говорю (он имеет в виду Софию — Т.Ш.), есть не метафизическая сущность, данная логическим определением, но переживается в живом опыте; она — религиозная данная, определяемая не *a priori*, но *a*

posteriori, — не гордостью конструкции, но смирением приятя. Правда, я вынужден пользоваться метафизической терминологией, но эти термины имеют в моей речи смысл не строго технический, а условный или, скорее, символический, — значение как бы красок, которыми описывается внутренне переживаемое" (324).

Далее он пишет: "Итак, я сказал "монада", т.е. некоторая реальная единица. Логически и метафизически она, как таковая, противопоставлялась бы прочим монадам, исключала бы их из сферы своего Я или же, потеряв свою особенность, была бы захвачена прочими монадами и слилась бы с ними в неразличимое, стихийное единство. Но в тех духовных состояниях, о которых идет речь, ничто не теряет своей индивидуальности; все воспринимается как внутренне, органически связанное друг с другом, как спаянное свободным подвигом самоотвержения, как внутренне-единое, внутренне-цельное, — одним словом, как много-единое существо. Все — едино-сущно и все разно-ипостасно. Не просто-данное, стихийное, фактическое единство сплачивает его, но единство осуществляемое вечным актом, подвижное равновесие ипостасей, подобное тому, как при постоянном обмене энергией лучеиспускающими телами между ними устанавливается подвижное равновесие энергии — это *неподвижное движение и движущийся покой* (325).

Здесь Флоренский пытается описать единую и консубстанциальную, но триипостасную жизнь и бытие Троицыного Бога как идеал и образец для единой, полной любви совместной жизни многих различных личностей: все единство, все личности. И это "Великое существо" есть Премудрость Божия, Хокма, София. "София есть Великий Корень целокупной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть первозданное естество твари, творческая Любовь Божия" (326).

"Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари; в Нем же — получает творческую силу. Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т.е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке" (329).

Далее Флоренский цитирует софианского мистика М.М. Сперанского, чьи идеи о Софии глубоки и оригинальны. Он проводит аналогию Евы-Софии. Как Ева возникла из

ребра Адамова, так и София возникла из Логоса "отделением". Но выражение "отделение" надо понимать не пантеистически, как в том упрекают Сперанского, но символически, принимая во внимание образность выражений мистики. Сравните обозначение Св. Духа как *Costa Verbi* - ребро Слова. Очень глубоко и красочно представляет Сперанский отношения Софии к отдельным ипостасям Троицы. Она — дочь Отца, сестра и невеста Сына и отображение Св. Духа. Она — праидея, мать всего того, что вне Бога. Она — первое существо вне Бога. Она — сверхприродная Ева, Мать всех идей творения. Флоренский обобщает: "выражения "отделение части Собственного бытия Сына" и т.п., конечно, не православны. Но, за вычетом их, основная идея отрывка не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего" (332). Он называет его "наш достойный уважения мистик" и цитирует суждение о нем епископа Феофана: "Он был человек, развивший в себе полную христианскую жизнь" (755). Сперанский жил в начале XIX в. Он имел такое значение, что А.Б. Ельчанинов написал о нем книгу: "Материалы к изучению мистицизма М.М. Сперанского". Стоит лучше знать этого раннего русского софианского мистика.

Описывая Софию, Флоренский предпочитает образы из Св. Писания и отцов Церкви: образ Града Божия, небесного Иерусалима, Невесты Сиона, брака Агнца со своей Женой — Церковью, уже приготовившей себя для мужа. При этом он указывает на предсуществование этой Невесты Божией, обильно ссылаясь на Климента Римского и "Пастырь Ерма" Здесь Флоренский пользуется теми же образами, что и Августин, когда он описывал свою *Sapientia Creata*.

Флоренский часто ссылается на Афанасия Великого, согласно которому София, "осуществляемая, отпечатлеваемая в мире опытным во времени, ... хотя и тварная, предшествует миру, являясь премирным ипостасным собранием божественных первообразов сущего" (348). Флоренский не совсем удачно интерпретирует здесь Афанасия в идиософийном смысле (когда София является отдельной сотворенной личностной величиной с собственными специфическими достоинствами и функцией), а не в логософийном смысле (когда она идентифицируется с Логосом), что в основном и подразумевал Афанасий.

Флоренский перечисляет затем такой ряд достоинств, функций и имен Софии, что становится явным его экклезиологический и марианский образ видения. Стоит назвать лишь некоторые: "Прежде всего, София есть начаток и

центр искупленной твари, — Тело Господа Иисуса Христа, т.е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом. Только соучаствуя в Нем, т.е. имея свое естество включенным, — как бы вкрапленным, — в Тело Господа, мы получаем от Духа-Святого свободу и таинственное очищение. В этом смысле София есть предсуществующее, очищенное в Христе Естество твари, или Церковь в ее небесном аспекте. Но, поскольку происходит от Духа Святого освящение и земной стороны твари, эмпирического ее содержания, — ее "одежды", — София есть постольку Церковь в ее земном аспекте, т.е. совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирическою стороною в Тело Христово. А так как очищение происходит Духом Святым, являющим Себя твари, то София есть Дух, поскольку Он обожил тварь. Но Дух Святой являет Себя в твари, как девство, как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность, — в этих главных дарах, получаемых от Него христианином. В этом смысле София есть Девство, как горняя сила, дающая девственность. Носительница же Девства, — Дева в собственном и исключительном смысле слова, — то есть Мариам, Дева Благодатная, Облагодатствованная (Лк 1, 28) Духом Святым, Исполненная Его дарами, и, как такая, Истинная Церковь Божия, истинное Тело Христово: из Нея ведь произошло Тело Христово" (350). Здесь он явно идентифицирует Софию с Девой Марией, Богоматерью...

София — "истинное украшение человеческого существа... Только София, одна лишь София есть существенная Красота во всей твари" (351). София — "Ангел-Хранитель всей твари" (352). Затем идут Ее имена, восходящие к Акафисту византийской Церкви и к Литании Лаврентия и указывающие на явное отношение Софии к Деве Марии: "Нечаянная Радость", "Путеводительница", "Царица Неба и Земли", "Благоуханный Цветок", "Нерушимая стена", "Благодатное небо", "Носительница райской чистоты" и т.п. (357-358).

"Исток Церкви, выше-ангельская "Богоневестная Отроковица" перестает быть одною из многих в Церкви; даже в Церкви святых она не есть *prima inter pares*. Она — особая, Она — исключительное средоточие Церковной жизни. Она — сердце Иисусово. Она — Церковь" (359).

Всю эту вереницу определений Флоренский оканчивает заключением: "Если тут, в работе моей, есть какие-нибудь "мои" взгляды, то — лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания. Те данные, которые имеются мною в виду, заключаются, помимо богослужебного творчества Церкви, в отеческой письменности и в иконографии" (360).

Из литургии он выбирает наиболее красочные места, в которых София отождествляется с всеблаженнейшей Божьей Матерью: "... Заступницу миру, пренепорочную Невесту, Деву воспети дерзаю, ея же девственную душу церковь свою божественную нарекл еси, и воплощения ради Слова твоего Софию Премудрость Божию именовал еси... Зрак ея огневиден вообразил еси, от нея же изыде огонь Божества твоего, сиречь единородный Сын твой" ("Служба Софии Премудрости Божией"; 389). Флоренский приводит также и те места из литургии, где София рассматривается христологически, например: "Всем сердцем взыщем Премудрость Божию от Пречистыя Девы в плоть пришедшую". В этой запутанной ситуации Флоренский говорит, что София почитается и как Логос-Христос, и как Дева Мария, Мать Божия. "Для пояснения и объяснения этого феномена весьма важны наши богословы. Народная русская душа и смирение всегда видели в Софии особое таинственное величие (здесь он ссылается на Толстого, Достоевского и Вл. Соловьева) и соединяли ее с Девой Марией и отождествляли их". Также он напоминает, что официальное школьное богословие часто отстает от богослужения и народного благочестия, но все же часто вдохновляется ими. Этот феномен также выражен в богословской аксиоме *Lex orandi est lex credendi*, что означает: "Вид и содержание молитвы есть вид и содержание веры".

Флоренский придает особое значение иконографии Софии. С самого начала она — "подлинное религиозное творчество, — исходящее от души народа, — а не внешнее заимствование иконографических форм" (370). Он понимает, что "именуемое "Софией" у св. отцов вовсе не всегда совпадает с содержанием этого имени в иконописи, к тому же — значительно более позднего времени и, наоборот, иконописная "София" вовсе не всегда обсуждается у св. отцов под тем же самым именем" (371). Он различает три типа икон Софии в России, а именно, когда София изображается как Ангел, как Церковь и как Богородица. Но это не уводит нас в сторону, ибо речь идет только об интерпретации этого ангелического образа. Практически он описывает новгородскую икону и ее иконографический извод.

Первый тип представлен ангелообразной фигурой, над ней — Иисус Христос-Логос, около нее Дева Мария с младенцем в круге перед грудью, с другой стороны — Иоанн Креститель. Эта икона совершенно очевидно требует софианского прочтения, т.е. фигура посредине — это София, изображение над ней — Логос, таким образом, Логос и София даны в их предынкарнационном бытии; женский образ с младенцем — это Логос и София в их воплощен-

ном существовании как Иисус и Дева Мария; Иоанн указывает на обоих.

Хотя такое объяснение было бы самым простым и понятным, эту икону интерпретируют также христологически на том основании, что она является подражанием иконы из константинопольской Агия-Софии и что престольный праздник этих храмов (как в Константинополе, так и в Новгороде) приходится на Рождество. Но разве Рождество — это только праздник Господа, разве это также не праздник материнства Девы Марии? Разве Рождество не проясняет отчетливо содержание иконы, именно взаимоотношенность и взаимодействие Сына Божия и Премудрости в их предынкарнационном бытии как Логоса и Софии и в их воплощенном существовании как Иисуса Христа и Богоматери Марии?

Второй тип, на котором София представлена как Церковь — Тело Христово. Иногда изображение представляет образ Иисуса на кресте — как в ярославской церкви Иоанна Златоуста, где тело Иисуса — Церковь является в час своего рождения из копьем прободенного бока Иисуса, т.е. из его сердца.

Над ним — образ Христа в большом круге, внизу — полукруг, от которого исходят семь лучей к киворию о семи столпах, заключающему в себе крест с Распятым (он является седьмым столпом). Вокруг центральной вертикальной группы стоят святые и ангелы, близ Креста — Дева Мария и Иоанн (вероятно Иоанн Креститель) и апостолы. Эта экклезиологическая икона в верхней части вновь показывает нам Логос и Софию в их предынкарнационном состоянии (София символически представлена полукругом с семью лучами). Церковь и Христос находятся в сокровеннейшем единстве в образе Распятого. Церковь в ее реализации представлена группой святых вокруг Распятого.

Третий тип представляет Софию в виде Великой Оранты, т.е. Богоматери, — как в монументальной форме в киевской св. Софии, на Оптинской иконе из Эрмитажа, или в Сионском кафедральном соборе в Тифлисе. Этот тип более всего соотносится с известными и привычными иконами Девы Марии. Тем не менее, его софийный характер несомненен. Есть также и смешанные формы этой группы, и Флоренский перечисляет и описывает некоторые из них. Все это свидетельствует о том значении, которое он придавал иконографии Софии.

Флоренский не исключает также, что на некоторых иконах Софии, Она является изображением Премудрости как чистого атрибута Бога. При этом он допускает, что первый храм, посвященный Софии, константинопольский,

возведенный еще императором Константином, был задуман именно в этом смысле, поскольку он благословил постройку двух других аналогичного значения — Святого Мира и Святой Силы. Тем самым он стремился открыть доступ в эти храмы язычникам.

Свою великолепную и знаменитую главу о Софии Флоренский заканчивает словами: "София, — это истинная Тварь или тварь во Истине, — является предварительно как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольном" (391).

Как известно, в 30-е годы Флоренский был сослан в сталинские лагеря, где и закончил дни своей земной жизни. О. Павел остался верен Церкви и Вере, так же как сохранил он и верность Софии. Поэтому с полным правом его можно считать и почитать как достоверного свидетеля Софии.

Сергей Николаевич Булгаков

Жизнь и творчество

Сергей Николаевич Булгаков родился 16 (28) июня 1871 года в г. Ливны (Орловской губернии) в семье православного священника.¹ С самого начала избравший призвание священника, в 16 лет в результате религиозного кризиса он покинул Духовную семинарию в Орле и перешел учиться в гимназию в Ельце, где его учителем был религиозный философ В. В. Розанов. Затем поступил в Московский университет. Там с 1890 по 1894 гг. он учился на экономическом факультете и примкнул к движению марксистов. Для усовершенствования своего образования он отправился в Берлин, где встречался с главными представителями социал-демократии того времени — Бебелем, Адлером и Розой Люксембург. Осознав, что материализм не соответствует высшим устремлениям человека, он обратился к христиан-

¹ О Булгакове см.: Монахиня Елена Казимирчак-Полонская *Профессор протоирей Сергей Булгаков (1871-1944): Богословские труды*, 27, Москва, 1986, 107-194. H.J. Ruppert *Sergej N. Bulgakow*. in: *Klassiker der Theologie*, Munchen, 1983, S. 263-276. В этой статье предпринята успешная попытка оправдать главные положения учения Булгакова, т.е. вернуть миру, отчужденному от Бога современной наукой и техникой, Божественное достоинство, соответствующие связь и единство с Богом. Булгаков стремился осуществлять это в своей софиологии. См. Также *Stimme der Orthodoxie*, № 8, Берлин, 1986, посвященный 40-летию со дня смерти Булгакова.

ски понятому социализму и обдумывал проект создания христианско-социалистической партии. Находясь в тесном контакте с духовной элитой "серебряного века русской культуры", прежде всего, с Николаем Бердяевым, Дмитрием Мережковским и символистами Александром Блоком и Андреем Белым, он издавал в 1904-1905 гг. журналы "Новый путь" и "Вопросы жизни".

Одновременно он углублял свои религиозные и философские знания. Принципиальные расхождения были у него с либеральной протестантской теологией и историей религии. После "Философии хозяйства" (1912 г.) в 1917 г. появилась его первая религиозно-философская книга "Свет Невечерний". На Соборе Русской Православной Церкви в 1917 году он был представителем московских высших школ. Став более ответственным во время Октябрьской революции, он решил принять сан священника. В 1918 г. на Троицу в присутствии своих друзей Бердяева, Флоренского и Е.Н. Трубецкого он был рукоположен. Впоследствии он тесно сотрудничал с Патриархом Тихоном.

Несколько лет провел он в сотрясаемой гражданской войной стране, пока в 1923 году вместе с другими представителями религиозной интеллигенции, среди которых был и Бердяев, не был депортирован. Через Константинополь и Прагу он добрался до Парижа, где до самой смерти в 1944 году был профессором догматики в Православном институте св. Сергия. Здесь он развернул широкую литературную деятельность, написав догматическую трилогию о Богочеловечестве: "Агнец Божий" (Христология), "Утешитель" (Пневматология) и "Невеста Агнца" (Экклезиология). Свою мариологию он свел воедино в книге "Неопалимая Купина" (1927) и стал известен и как православный мариолог. Однако золотой нитью, пронизывающей и определяющей все его творчество, было его учение о Софии. Свою софиологию он изложил в работе "София Божия".¹ Булгаков принимал участие в экуменическом движении.²

К Софии, ставшей главным устремлением его мышления, Булгакова привело знакомство с софиологическими идеями Вл. Соловьева и Флоренского и его социальная

¹ Софиологические идеи Булгакова появились еще в работе "Философия хозяйства" и были уточнены в его трилогии о Богочеловечестве. В обобщенном виде он изложил их в книге: *Pere Serge Boulgakov La Sagesse de Dieu, Resume de Sophiologie, Traduit du Russe par Constantin Andronikov, Lausanne, 1983.* Цитируется по этому изданию с указанием в скобках стр.

² Булгаков участвовал в 1937 г. в работе больших экуменических конференций в Оксфорде и Эдинбурге и выступал с докладами.

ангажированность. Хотя Булгаков вдохновлялся и зависел от идей этих двух классиков русской софиологии, он тем не менее разработал самостоятельное учение о Софии, которое, частью из-за непонимания его богословских и космологических положений, частью же по причине и в самом деле весьма проблематичных формулировок, было подвергнуто резкой критике внутри самой Церкви. Свою софиологию Булгаков характеризует как попытку глубже понять мир и обрести в нем сокровенный смысл. Он стремился этого достичь, рассматривая Софию как живой универсум, лежащий в основе всякого бытия - как Божественного, так и тварного.

Премудрость в творении — это никак не дубликат Премудрости в Боге. Точнее было бы говорить о единстве, т.е. о тождестве Премудрости Божественной и сотворенной (49). Тем самым Булгаков в противоположность манихейству хотел подчеркнуть единство и ценность творения и вопреки атеизму, — истинность его Божественного происхождения, его символическое богословское содержание, его укорененность в Боге и направленность на Него. Софиология Булгаков определяет себя как попытку заново развить "теологию творения и природы". Именно в этой в высшей степени актуальной задаче заключено значение богословия Булгакова. И это богословие есть его софиология.¹

3.2. Софиологические аспекты в мышлении Булгакова

О фактическом положении софиологии, до сих пор еще не вполне понятой и усвоенной Церковью. Причину этого Булгаков видит в святоотеческом учении об одностороннем отождествлении Софии и Логоса-Христа. Это односторон-

¹ Что есть софиология? Булгаков определяет ее так: "Софиология есть мировоззрение (Weltanschauung — он употребляет в пояснении здесь немецкое слово), христианское видение мира, богословская концепция... некая особая интерпретация всего христианского учения, начиная с понимания Св. Троицы и Вочеловечивания и кончая вопросами современного практического христианства... Центральной проблемой софиологии является отношение между Богом и миром... Тварный мир посредством Софии объединяется с Божественным... Софиология есть призыв к духовной жизни и к творческой активности, направленной на спасение самих себя и мира" (13,15). Призыв, особенно актуальный сегодня, когда человек и весь мир оказались перед угрозой экологического кризиса.

нее христологическое толкование было закреплено в византийском богословии иконографически и литургически.

"Византийское богословие не дало ответ на вопрос о Софии" (8). "Богословский смысл (храма Софии) долгое время оставался тайной. Завеса стала подниматься не богословами, но в процессе развития священной символики... схоластическое богословие относило эту символику к археологии или рассматривало ее, отнюдь не без неприязни, в качестве догматического недоразумения. Однако настал момент ... расшифровать святое послание (символику храмов и икон Софии) и восстановить живую церковную традицию, которая в этом пункте была прервана" (9). "Факт, исторически бесспорный и имеющий огромное догматическое значение: храмы Софии, осмысленные в Византии христологически, в России были интерпретированы мариологически... Почитание Софии получило марианский характер. Христософия Византии была дополнена Софией-Богоматерью... Русские церкви Софии были посвящены Богоматери, и их храмовые праздники были соотнесены с праздниками Богоматери". В Киеве — с Рождеством Девы Марии, в Новгороде — с Успением или с Рождеством Христовым (праздником материнства), или с Покровом; в них чествование Девы Марии сочеталось с софианским содержанием (8; 80; примеч. 56-59).

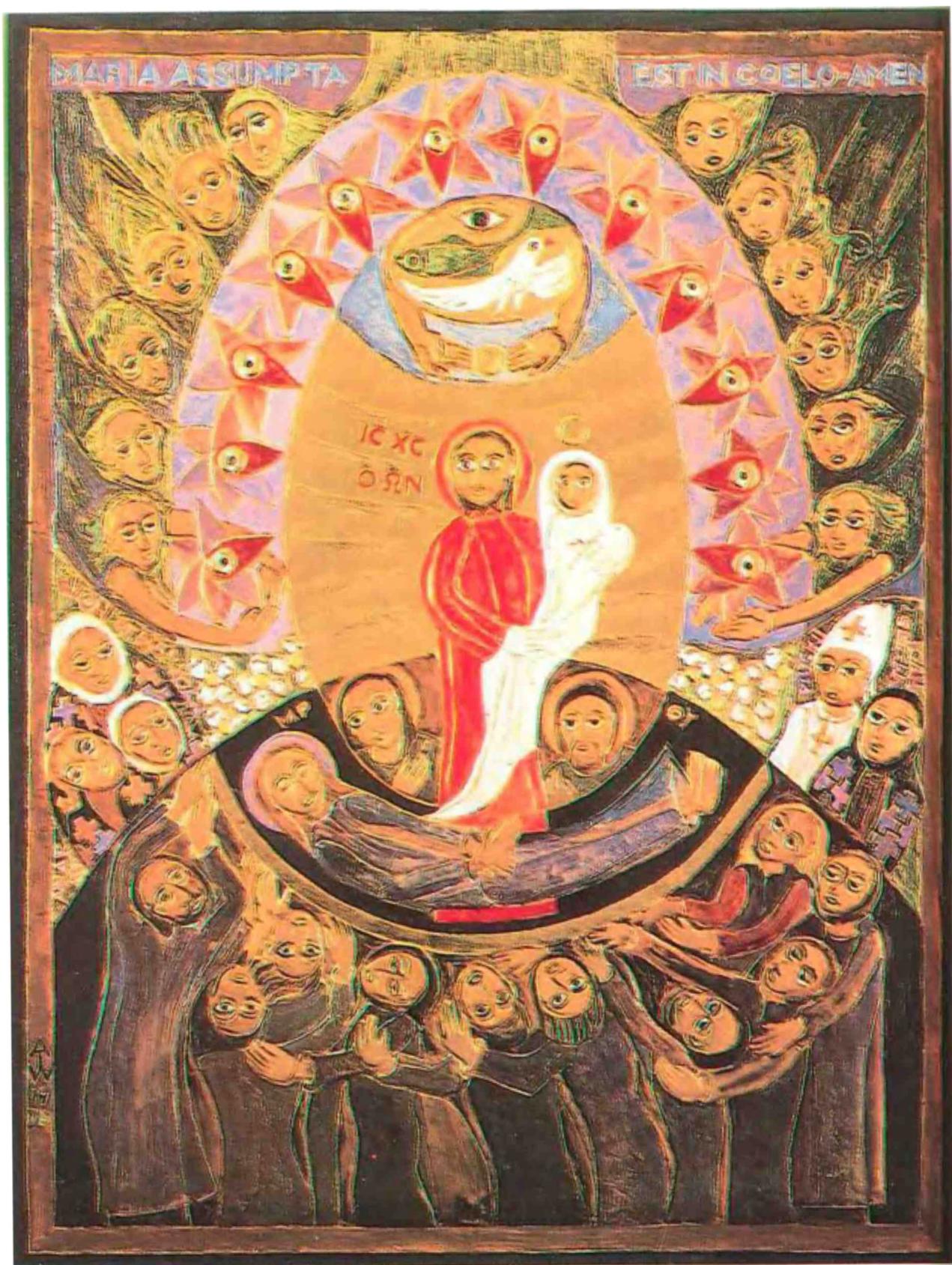
"Эта перемена значения заметна и ощутима также в иконографии и в богослужении. Иконы Софии имеют прямо мариологическое содержание ... даже если христологическое значение идет отчасти параллельно" (80-81).

Булгаков допускает, что русская софиология претерпела влияние Якоба Беме и его учеников. Он высоко оценивает вклад Беме, которого называет "гениальнейшим мыслителем Германии" и несомненным отцом западной софиологии. Он необычайно ценит также софианские трактаты ученика Беме Джона Пордейджа. "Сочинения Беме и Пордейджа оказали незримое влияние на русское мышление" (10).

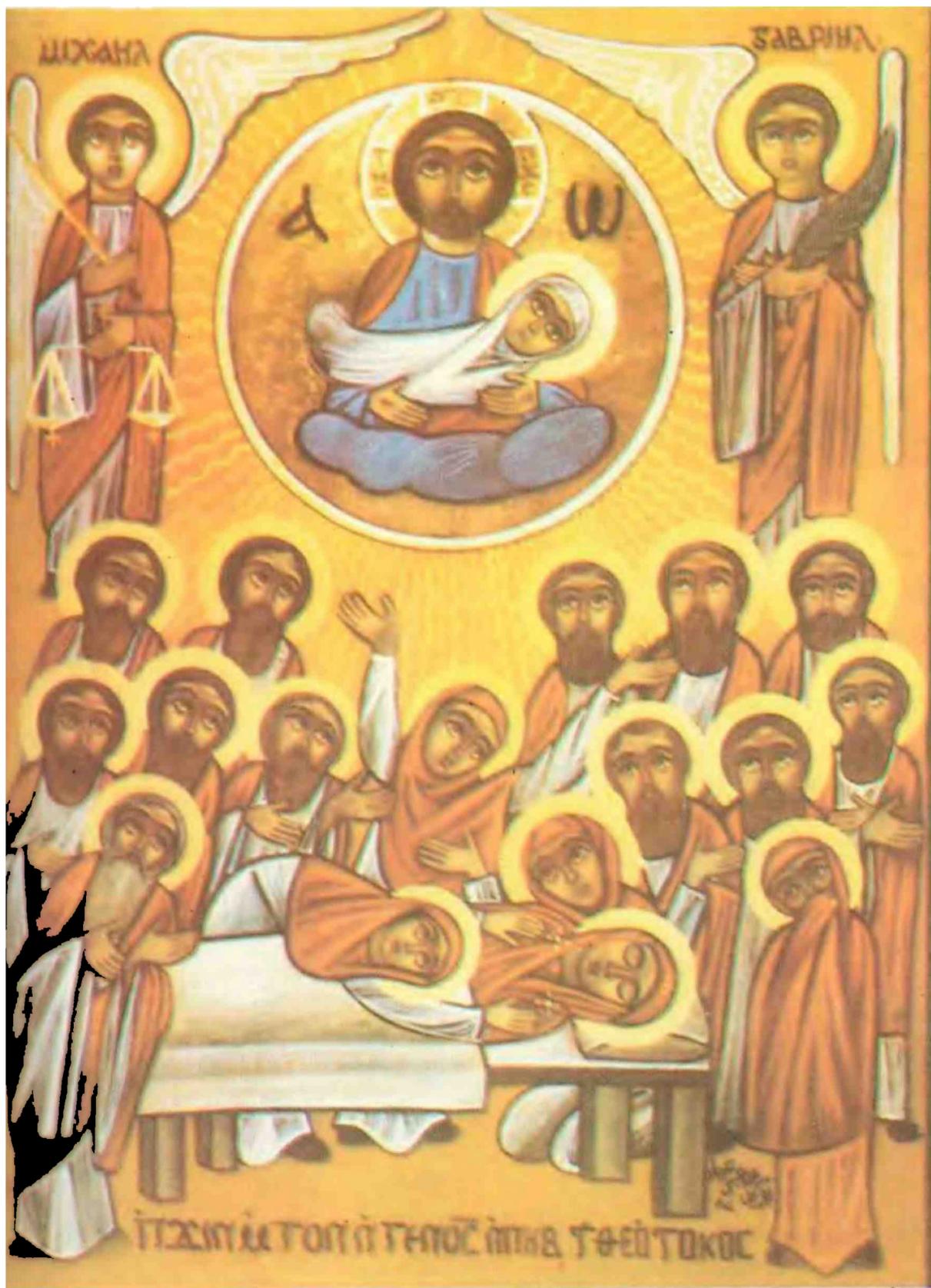
Булгаков высоко ценит Соловьева и понимает, что тот был его проводником от марксизма к идеализму и затем к Православной Церкви (11). Позитивно оценивает он и софиологию Флоренского, особенно за ее церковность и православность, упрекая в то же время Соловьева в гностических тенденциях. Он сожалеет о том, что идеи Флоренского (т.е. его "софиология") еще не вошли в круг проблем богословов (12). Булгаков восклицает: "Западное христианство обязано знать". Он удручен тем, что лучшие русские идеи не признаны. И одной из таких русских идей является идея Софии — одного из "сущностных образов



София – Мир – Церковь



Антон Воллонек
Успение и Вознесение Марии, современная икона



Успение Марии, коптская икона



Праджня Парамита, камень, о-в Ява, XIII век



**Арья Тара
Золотая Тара**



София – Тора



**Св. Хильдегард из Бингена
Фрагмент из Visio V**



Икона Св. Софии
Строгановская школа, 1600 г.

христианства" (13). Он сожалеет о том, что богословие просмотрело весть о Софии и керигму (Kerygma) Софии вплоть до середины XIX в., когда в результате деятельности таких харизматических софианцев, как Вл. Соловьев и др. открылась возможность пробуждения софиологии. Софианские предчувствия и чувства русского народа, великолепно выразившиеся в храмах и иконах, посвященных Софии, были подняты им до уровня философского и богословского сознания (20).¹

3. Философские и богословские постулаты Булгакова

Хотя в целом Булгаков опирается на софианские разработки Вл. Соловьева и Флоренского, он развивает иногда некоторые очень личные мысли о Софии, вызвавшие не всегда обосновательную критику. Одно из главных таких высказываний: София это универсальное бытие, скрывающее в себе как Божественное так и тварное. Она есть усия — сущностное бытие Бога и творения. Она есть Божественная природа, не ипостась, но гипостазирована в трех Божественных Лицах, она олицетворена. Также таинственным образом является она тварной природой и индивидуализированной в сотворенных существах.

Сам Булгаков так подытожил это учение: "Резюмируем: Вся целиком Святая Троица в ее триединстве есть София, так же как и каждая из трех ипостасей по отдельности". Она "есть усия, или София" (35). Троичность имеет одну единственную усия, и эта усия есть София (36). И на упрек, что он создает четвертую ипостась, Булгаков возражает: "Мы не трансформируем троичность в четверичность тем, что просто видим божественность Бога в усии, которая есть некий иной принцип, чем его ипостаси" (37-38). И добавляет: "Это только естественно для дискурсивного мышления колебаться, когда речь идет о том, чтобы признать различие между гипостатическим и эссенциальным (сущностным) бытием" (38). Сущность Бога есть его усия и его усия есть София, и София есть целостность и единство всего со всем и во всем, некий панорганизм идей — всех и во всем (44). Усия-София сама — не ипостась, она — сущность, природа, которая посредством различных ипостасей (соотношений, отношений), божественных и сотво-

¹ Булгаков как истинный русский испытывает непосредственное чувство к "Матери-Земле", которое также лежит в основе русского видения и почитания Софии (10). В этом видит он свою связь с такими великими русскими писателями, как Гоголь, Достоевский, Тютчев, Федоров, Хомяков, Блок и Белый.

ренных, получает особую форму и модальность, т.е. — экзистенцию, специфику, индивидуальность (44).

Ее Божественная и тварная природа в единстве и различии: это антиномия, тайна, софийное таинство. Здесь можно припомнить мистическую теологию Майстера Экхарта¹, который также допускал известное тождество Божественной и сотворенной природы, но делал некоторое различие между всеобъемлющим и сокровенным Божеством (Божественностью) и триипостасным Богом. Здесь проходит та грань, где уже ни рациональный рассудок, ни сами богословы не властны, и понятно, почему и Экхарт, и Булгаков столкнулись с такими трудностями и вызвали нарекания в ереси и пантеизме, которые, если рассматривать в целом их личности и намерения, совсем не обоснованы. При такой установке возникают неразрешимые задачи для теологии творения в смысле толкования слова Божьего на заре творения: "хорошо весьма" (Быт 1, 31), для понимания фундаментальной "божественности" природы, что представляется балансированием на грани, с одной стороны которой зияет бездна пантеизма, а с другой — мерцают блуждающими огоньками искушения: "Вы будете как боги" (Быт 3, 5).

Кроме того, при критическом рассмотрении выражений: София - усия, природа Бога, Божественная природа, Divinitas (что подчеркивается не раз) вполне оправдан вопрос: разве это София Библии, София русских икон и храмов? На каком основании он называет это учение "Софиологией"? Разве не более правомерным было назвать его онтологией и усиологией? Это основное положение Булгакова, к сожалению, делает уязвимым его прекрасные мысли о Софии.

Прежде всего, с таких позиций нельзя уже говорить о личностной Софии; в лучшем случае речь пойдет об олицетворенной, т.е. гипостазированной в трех Лицах, в Христе или Деве Марии, но также об индивидуализированной в любом другом духовном существе Софии. Это, однако, противоречит смыслу Св. Писания и изречениям отцов Церкви, видевших в Софии личность. Это неправомерно по отношению к иконографии и литургии, христологически или мариологически прозревавших и почитавших личностную Софию. Насколько можно согласиться с булгаковским отрицанием идентичности Софии и Логоса, настолько же надо подходить к нему критически, ибо оно является следствием предположения о безличности Софии.

¹ О Майстере Экхарте (1260-1328 гг.) см.: W.Bange *Eckharts Lehre vom gottl. tind geschoftl. Sein*, Limburg, 1937.

Если же допустить индивидуальность такой Софии, то тотчас же мы получаем четыре Лица в Божественном бытии. Это и вменялось Булгакову в вину, на что он возражал: "Три Божественных Лица имеют одну, совместную жизнь, т.е. одну усию, одну Софию" (27). "София не ипостась, она — некое качество, относящееся к Божественной ипостаси, атрибут ипостасного бытия" (35).

В концепции Булгакова различие между Софией Божественной и Софией сотворенной оказывается иллюзорным, его легко можно истолковать как звуковую обойму, успокоительную речь, направленную на отклонение упрека в пантеизме; при этом надо подчеркнуть еще раз, что эти упреки были неправомерными. Его основная установка верна и блага: богословская версификация и реабилитация слов Бога-Творца: "хорошо весьма" (Быт 1, 31).

Для софиологии имеет большое значение, что Булгаков всегда подчеркивал: "В Софии заложены образы творения, идеи всех вещей и существ; она является всеобъемлющей праидеей всего. Она — идеал всего, интегральный организм и идеальное единство всех идей" (32).

Булгаков также постоянно подчеркивал, что София — это "архе", Начало всего. Он уверял, что "это Начало, это архе не означает начало временного процесса, но является онтологическим принципом" (45). Когда говорится: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт 1, 1), то это означает, что "Бог сотворил мир Премудростью, с Премудростью и по образу Премудрости" (47). И здесь Булгаков полемизирует с мнением, что София — это Логос, т.е. — с идеей отождествления Софии и Логоса (45).

Интересно и то, что Булгаков характеризовал Софию как мировую Душу (энтелехию) (49), энтелехию всего космоса; определяя ее как принцип актуализации и конечности мира. Здесь Булгаков доходит до идей о Мировой Душе, но не развивает их дальше (49). Примечательно и то, что Булгаков говорит об известной андрогинности Софии (65). Она есть полярное, "диадное Откровение Логоса и Духа" *animus et Anima*, т.е. в ней обе части пребывают в гармонической полноте.

4. София и Дева Мария

По Булгакову, Дева Мария — это София, гипостазированная в тварном мире. Он говорит не о воплощении *в* или *через* Деву Марию, но о гипостизировании Софии *через* или *в* Деву Марию. Но такое гипостазирование является

высшим в Творении. И этим Деве Марии придается космологическое достоинство и соответствующие функции. Она - "Сердце, мира" (75), "Мать рода человеческого", "Универсальная человечность, Духовный центр творения, Сердце мира" (78).

Посредством нисхождения Св. Духа при Благовещении, Она стала духоносицей, обрела способность стать матерью вочеловечившегося Сына Божия. Отсюда Ее особая онтологическая значимость. Она — Дочь Отца, Невеста и Мать Сына, Образ (Икона) и человеческое Откровение Св. Духа, Сердце и Мать Церкви, Царица небесная, "Жена и Невеста Агнца" (80).

Дева Мария — (София творения) "тварная София" (82) и, как таковая, Она — не только "основание мира, но также... сила для его прославления" (82). В мариологических рассуждениях Булгакова светится его глубокая любовь к Деве Марии. Он предстает здесь истинным сыном русской духовности и религиозности.

4. София в русской иконографии и архитектуре

4.1. Новгородская икона Софии

Эта русская икона показывает нам, как видели и изображали Св. Премудрость русские художники-визионеры и как русский народ воспринимал и почитал этот образ.

Св. Премудрость написана здесь в образе молодой крылатой девы в царских украшениях, с короной и скипетром, восседающей на троне, с земным шаром под ногами; окруженной тройным венцом сияния и света. Возле нее стоят Дева Мария с Христом на груди и Иоанн Креститель, одной рукой держащий свиток, а другую поднявший в свидетельство. Над сияющей Софией изображен Логос, также в ореоле тройного сияния. Его голову венчает нимб со словом *Сущий*. Над всем этим — небесный свод с шестью ангелами, посреди которого установлен уготованный престол — *Этимасия*.

Эта великолепная икона вполне понятна и в богословском плане является содержательным изображением Софии и Лотоса в их двойном аспекте: в их эоническом, предынкарнационном бытии и в их земном, временном, воплотившемся существовании и достоинстве.

В центре иконы восседает на троне Дева София как Невеста Логоса, изображенного над Нею в образе Христа. На то, что Он мыслится здесь как Логос, указывает надпись на нимбе: "Сущий", подчеркивая Божественную природу

Логоса. А то, что София изображена в Ее предынкарнационном, довременном бытии, подтверждает изображение Ее воплощенного бытия в Деве Марии с Христом на груди. Оба воплощения во времени представлены здесь по контрасту с предынкарнационным бытием. Иоанн Креститель указывает на оба аспекта их бытия: свитком — на аспект предвоплощения, поднятой рукой — на аспект воплощения. В Иоанне и вместе с ним человечество познает и чтит это таинство.

Также исполнены смысла и шесть ангелов на небе. Как сотворенные до мира, они указывают на бытие Софии и Логоса до сотворения мира. Символическое значение имеет и их число 6 — это результат умножения 2 и 3. Двойка — четное число, являющееся символом женского, тройка как число нечетное является символом мужского, а умножение 2 и 3 говорит о сокровеннейшей связи любви. 6 также является числом универсальности (4 стороны света + зенит + надир). Тем самым 6 ангелов означают: все творение почитает любовь Логоса и Софии и их воплощение в Христе и Деве Марии.

Во всяком случае образ Девы — это София, а не Христос, как полагают некоторые. Для чего бы еще раз изображать Христа над "Христо-Софией", — не говоря уже о том, что изображение Христа женщиной нелепо?

Эта и многие другие иконы Софии, имеющие схожую или точно такую же композицию, ясно показывают нам, что русская иконописная традиция и русский народ рассматривали и изображали Софию в аспекте ее предсуществования как отдельное Лицо (ипостась) и в аспекте ее воплощения в Деве Марии. Эта интуиция русского народа, воплотившаяся в храмах и иконах Софии и в русском благочестии, могла бы также вдохновить и западную теологию и духовность. В интересах экуменизма и из уважения к русской православной вере ее никак не следовало бы игнорировать или наивно пренебрегать ею. Эта книга и написана для того, чтобы привлечь внимание всей религиозной ойкумены к этим сокровенным и столь богатым сокровищам христианства.

Икона Софии-Невесты и Ее Брака

Эта редкая икона строгановского письма обладает очаровывающим сиянием, от которого нельзя оторвать глаз. Сначала я приведу описание иконы, взятое из каталога (стр. 141). "Комбинация Софии Новгородской с темой

"Невеста стоит одесную Тебя". Пламенный ангел (Христос) между Девой Марией и Иоанном Крестителем (оба крылаты). В верхней части изображены Бог-Отец и ангелы, слева Давид, справа - Соломон со свитком (Притч 9, 1), под Соломоном - Иоаким и Анна, под Давидом - приведенные к царю друзья и подруги. Воинов у ног Софии повергла наземь Божья сила. Источник надписи — Пс 45".

Такая интерпретация видит в иконе изображение деисиса (деисис — прощение, моление): в центре — Христос в образе Софии, слева и справа — Дева Мария и Иоанн Креститель в молитвенных позах.

Это толкование и объяснение хотя и традиционно, однако же неудовлетворительно. Особенно смущает противоречивое и противоречащее нормальному восприятию изображение Христа в образе женщины, т.е. в образе Софии. Действительно, уподобление "Христос есть вочеловеченная София" было высказано некоторыми отцами Церкви. Однако в России оно никогда не имело глубокой основы, в то время как более простая интерпретация "София есть и остается Софией", которую богословски теснейшим образом связывали с Девой Марией либо в тождественном смысле, либо как земное явление Софии, глубоко запечатлелась в русской душе, давая силу для строительства великолепных храмов Софии и вдохновение на создание чудесных икон Софии. На этой концепции основываются и богословско-софиологические помыслы о более глубоком познании Софии, породившие в России таких великих софиологов как Соловьев и Флоренский.

Если мы рассмотрим образы, символы и текст этой иконы под углом зрения Библии, то увидим, что София изображается здесь как невеста, что это — икона Софии-Невесты и Ее брака. Изображено двойное бракосочетание: ветхозаветное, между Ягве и Его Хокмой-Софией и новозаветное, между Иисусом Мессией и Его материнской Невестой Марией-Церковью, материнско-невестной соратницей Иисуса, Мессии, в Его деле искупления-спасения.

На брак Ягве и Его Софии указывает образ Соломона, в Книге Премудрости засвидетельствовавшего этот брак; невестное со-бытие и со-действие Софии и Ягве, а также властную, всепобеждающую устремленность Софии на врагов Израиля. А на брак Иисуса Мессии и Марии-Церкви указывают два образа: образ Невесты и образ царя Давида, воспевшего и предсказавшего в 45 Псалме этот брак Царя и Царицы.

Что, однако, означает изображение родителей Девы Марии Иоакима и Анны? Оно указывает на ту взаимосвязь, которая есть между Софией и Девой Марией; перекиды-

вает мост между предвоплощенной Софией и Софией воплотившейся, ставшей в Деве Марии человеком. Через Иоакима и Анну в их дочери Деве Марии София обрела воплощение в человеческом образе.

Величественно-прекрасный, лучащийся мощным сиянием женский образ в центре — это София в ее предвечном небесном аспекте, во всех Ее славе и величии, приданных Ей в книгах Премудрости Ветхого Завета. Тем самым объясняется ореол вокруг Ее головы, царские украшения (корона, мантия, драгоценности), рука, которая учит и благословляет, меч, трон и т.п.

Фигура слева от нее, вне всякого сомнения — Дева Мария, мать вочеловечившегося Логоса. Эта Дева Мария — та же София, но только в ее земном, вочеловеченном аспекте, как мать и соратница Христа, от Нее вочеловечившегося Логоса, Так что же, на этой иконе отсутствует изображения Христа? Вовсе нет. Мы находим его в фигуре, стоящей напротив Девы Марии, которая представляет не Иоанна Крестителя, но не больше — не меньше как Самого Христа. Эта фигура не закутана в шкуру, но как и фигура Девы Марии: изображена с крыльями, с царскими украшениями и в короне.

При таком объяснении икона приобретает великий смысл, достойный ее, глубокий теологический и подлинно (а не мнимо) софийный смысл: Святая София как царственная Невеста Логоса, воплощенная в Деве Марии, с тем чтобы Логос стал благодаря Ей человеком и с Нею вместе обожествил мир. Это нерушимое единство Христа и Девы Марии обосновано в Софии и точно и выразительно изображено здесь в фигурах Христа и Девы Марии.

Возле Христа стоят родители Богоматери Иоаким и Анна. Почему не представлены здесь родители Иоанна Крестителя, если эта фигура должна изображать его? Мне кажется, что намерение художника было в том, чтобы посредством Иоакима и Анны указать на тот факт, что в Иоакиме и Анне и через них, родителей Девы Марии; София воистину стала человеком. На этот софийный смысл указывает также и образ царя Соломона. Соломон — мудрый проповедник и певец Софии. Он также является прообразом Христа — и поэтому изображен Над Христом, — вследствие чего предстает здесь возлюбленным и символическим женихом Софии.

Возле Девы Марии стоят подруги, провожающие невесту к царю, "девы, подруги ее" (по Пс 45), как их называет царь Давид, изображенный над ними. Эти девушки, очевидно, являются символом того, что в Марии-Софии все друзья Софии могут причаститься в Церкви и Ее

(Софии) любви ко Христу, что именно через Деву Марию они будут приведены к Христу.

Сами Христос и Дева Мария своими жестами и выражением лиц приветствуют друг друга. Христос-царь, Мария-царица, как это было предсказано в 45 Псалме. Таким образом, перед нами икона торжественного бракосочетания между Христом, вочеловечившимся Логосом, и Девой Марией, воплощенной Софией, между Царем-Мессией и Девой Марией, его царственной невестой-соратницей.

Волшебные токи исходят от этой редкой строгановской иконы. София сияет юной красотой и чистотой в своей невыразимой высшей силе и славе, излучая любовь и благо в земной мир. На своем троне Она восседает как всеведущая, направляющая Учительница, властная Госпожа и Победительница, ангелоподобная Утешительница и Вожатая.

Одухотворенный образ Софии допускает также и тринитарное толкование, в том смысле, что Она здесь мыслится как совершенное отражение Св. Духа и Дочь Отца, восседающего над Нею. Такое толкование выявляет в иконе еще и тринитарное измерение. Рамка и надпись придают иконе иератический характер и усиливают атмосферу таинственности.

Возможен еще один вопрос для большего прояснения. Почему художник не выразил мистический смысл этой иконы более ясно и однозначно? Ответом может служить напоминание, что художники и мыслители древности смиренно выражали высшие вещи в обычных формах, как, например, здесь — в виде изображения деисиса. Другая причина этого, вероятно, состоит в том, что художник стремился избежать нападков узколобых критиков и сверхортодоксальных догматиков.

Предложенная интерпретация, с одной стороны, устраняет упомянутые трудности и нелепости, а с другой — впервые действительно целиком исчерпывает богословское и софиологическое содержание иконы. Очевидно, что такое объяснение точнее всего соответствует софийному опыту русского народа. Инстинктивное убеждение художника состояло в том, что русский народ с его софийной одаренностью сможет понять и принять это изображение как изображение софийное. И он оказался прав, чему свидетельством красота и очарование этой знаменитой иконы.

София в Софийском соборе Киева

В России мы находим много любимых народом церквей и соборов, посвященных Св. Премудрости. Они являются красноречивым свидетельством того всеобщего и глубокого почитания, которое выпало в этой стране на долю Св.

Премудрости. Богослов и певец Св. Премудрости Вл. Соловьев был особенно предан этим священным местам и нередко вдохновлялся ими. Самые знаменитые соборы Софии находятся в Киеве и Новгороде.

В Софийском Соборе Киева София изображена в виде Оранты, т.е. в неопишемом величии в конце апсиды за иконостасом. На иконостасе помещены иконы Девы Марии с Младенцем и Христа с книгой.

В соборе, посвященном Софии, такая композиция имеет глубокое софианское значение. Высоко вверху за иконостасом в апсиде стоит София Оранта, облаченная в золотые и голубые одежды, что является символом того, что небесной Софии предназначено явиться людям в Деве Марии. Ее широко раздвинутые и высоко поднятые руки показывают нам, что Она молится о пришествии Логоса в мир и что Она готова принять Его и помочь Ему стать человеком.

Внизу же на иконостасе мы видим результат Ее сердечной молитвы. Слева Мать Мария с Богомладенцем. Логос снизошел в Деву Марию, вочеловечившуюся Премудрость, и стал в ней человеком. Она — *Теотокос*, Богородица, Богоматерь с Сыном Божьим во чреве своем. Справа учащий и благословляющий Христос с книгой, которую Он держит в руке. Книга всегда была символом учения; Тора — закон, мудрость, а также символ Вселенной. Поскольку София — это персонифицированная Тора и Вселенная, то мы можем рассматривать это изображение еще глубже как величественную аллегорическую чудесного и нерушимого единства Христа и Девы Марии, Логоса и Софии. Слева Дева Мария несет Христа-младенца; справа Христос держит в руках Книгу — вочеловеченную Софию-Марию.

Таким образом, Святая София изображена здесь в трех обликах. Вверху в апсиде — как небесная, пресуществленная София в человеческом образе, напоминающая Деву Марию; внизу на иконостасе слева — как мать изошедшего из нее Логоса; справа — как премудрая Невеста, как Возлюбленная и Мудрая Соратница Христа в Его деле искупления-спасения.

Вот грандиозное, запоминающееся и очень популярное изображение Святой Софии, которое произвело неизгладимое впечатление на русский народ.

СОФИЯ У ПЬЕРА ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА

Пьер Тейяр де Шарден родился в округе Сарсена близ Клермой-Ферран во Франции 1 мая 1881 года, умер в Нью-Йорке в Пасхальное воскресенье 10 апреля 1955 года. В 18 лет стал иезуитом. С 1895 до 1905 гг. преподавал физику в Каире, в 1911 - рукоположен в священники. С 1922 года — профессор геологии в Париже. Развил огромную научную деятельность в экспедициях в качестве советника геологической службы в Китае и с 1951 года — как сотрудник Wenner Gren Foundation for Anthropological Research в Нью-Йорке. С коллегами он открыл пекинского синантропа (*Sinanthropus Pekinensis*). Большую сенсацию вызвали его сочинения, опубликованные впервые лишь посмертно. Главные работы: "Божественная среда", "Человеческая энергия", "Феномен человека" и др.

Тейяр де Шарден разработал и интегрировал идею эволюции в христианской теологии. Будущее эволюции лежит в направлении социализации человечества, так что в конце концов будет достигнут максимум единства и высшего сознания. Христос — личностная вершина этого развития как точка Омега. Мир, универсум Тейяр де Шарден видит как космос, как единство, образованно удерживаемое *праэнтелехией*. Эту энтелехию он называет то Мировой Душой, то основанием мира и точкой Омега, то видит их в полярном отношении друг к другу. В своем Гимне Вечноженственному он связал воедино эту идею с Софией Ветхого Завета и - через нее — с Девой Марией Нового Завета, Которая явно находится в полярном отношении к Христу. В этом гимне, а также во многих эссе проявился его поэтический талант. В многообразном динамическом синтезе связывает он веру и исследование, гениальность и усердие, религию и науку, мистику и жизнь.

Здесь представлены только "Гимн Вечноженственному" и "Эссе о мировой душе", в которых автор наиболее отчетливо и ясно указывает на сущность и действие Софии. Тем самым он дал мощный творческий импульс современной софиологии и указал новые пути к углублению познания и почитания Софии.

Гимн Вечноженственному

Прежде века от начала Он произвел меня... (Сир 24, 10)

От начала мира я явилась.
До Евы изошла я от руки Божией...
Я разделяла с Ним труд Его.

Бог замыслил и сотворил меня как начало
и исток множества,
Как сжимающую силу, являющуюся центром
и родиной вещей.
Я - собственный облик всего сущего,
Аромат, который влечет и завлекает мир,
в свободе и в страдании увлекаая его к единению.
Через меня все приходит в движение, все приходит
в порядок.
Я - погруженная в мир грация, дабы собрался он вместе.
Я - идеал, витающий над ним, чтобы возшел он ввысь.
Я сущностно Женственная.
В начале была я как волна силы, дыханье любви
для все еще слабых стремлений взаимных полярностей.

Подобно дремлющей, но все же полной мощи
действующей душе,
я пробуждаю почти безобразную материальную массу,
которую я бросаю в поле моего влечения.
Это я лежала основанием для Вселенной.
Это я была тем лучом, от которого и в чреве которого
это все становится, разворачивается, совершается.

Кто нашел меня, стоит при подходе ко всем вещам...
Посредством творческого сплетения моего существа —
природою я действую как ее жизненный принцип,
я — Душа мира. Воистину, я прелесть универсума,
я многоликая улыбка Творения.
Я — подступ к всеобщему и единственному
сердцу Вселенной, врата к земле - посвящение —
я сама это сердце.

Кто уловил меня, тот мне отдался и тот уловлен Вселенной.
Я плодоносна — то есть: я равняюсь на будущее, на идеал.
Вы, люди, чем больше вы ищете меня ради удовольствия,
тем более вы удаляетесь от меня.

И я не скончаюсь вовеки... (Сир 24, 10)

Так в терпении развивался образ Невесты и Матери...
вочеловечившегося Логоса, Который во мне

и мною обожествляет все.

Христос спас меня, освободил меня.

Он дал мне все мои украшения, Он дал с небес упасть лучу на меня, возвысившему меня безгранично, сделавшему бесконечно прекрасной.

В возрожденном мире, как и во время моего рождения, я — призыв к единению со всем, очарованием мира венчающий лик человека.

Я всегда увлекаю — но лишь к свету.

Я всегда очаровываю, срываю с места — но к свободе.

И отныне тем больше, ибо вы познали мою девственность. Но Дева это всегда еще женщина и мать: вот знак нового времени.

Вместе с Христом и под Его влиянием действую я, пока не свершу Творения... в переплетенном, все более крепко скованном совершенстве, в котором выражается тоска всякого нового поколения.

И пока стоит мир, в моем облике, которым я сподобила благую Беатриче, будут видеть отражающиеся слезы искусства и науку, к которым поднимается каждое новое столетие.

Я - неувядающая краса будущих времен - идеал женщины, женственного, брачного Творения.

И чем больше становлюсь я женщиной, тем одухотвореннее и небеснее становятся мои облик и красота.

Во мне душа стремится преобразить тело, благодать стремится обожить душу.

Кто хочет удержать меня, тот должен странствовать со мной.

Это Бог ждет вас во мне.

Это Бога задолго до вас привлекла я к себе...

Задолго до того как человек обрел у меня величие и благословение... уже сотворил меня Господь как Целое, как свою Мудрость, и я покорила сердце Его.

И тогда, чтобы превозмочь Себя, должен был Бог начертать пред Собою знаки присутствия Своего, приуготовить Свое явление благоуханием красоты.

Тогда Он дал мне возникнуть ... над бездной - меж землей и Самим Собою, - дабы быть меж ними во мне.

Между Богом и миром, подобно медиуму взаимного влечения, свожу я их - вот мой труд, моя миссия, до тех

пор пока во мне не состоится встреча, сочетающая пол и полноту Христа, - чрез Еву...

Я - Церковь, Невеста Иисуса - я Дева Мария, Мать всех людей.

Я устою до самого огня божественного прикосновения, я - целое со всей полнотой моего происхождения.

Больше, - я раскроюсь и возглашу - в моем становлении неисчерпаема как бесконечная прелесть, для которой я, даже когда этого никто не замечает, - одежда, лицо и присутствие.

Если вы думаете, что нет меня здесь, что я отсутствую, когда вы меня забываете, меня - воздух ваших легких, свет ваших глаз - я все же всегда буду здесь, одетая и опьяненная солнцем, которое я привлекла к себе. Я Вечноженственное!¹

Мировая Душа

Поэтов (подлинных) Душа мира уже коснулась в одиночестве пустыни, в плодоносном дыхании природы, в бездонном волнении человеческого сердца... повсюду живо, нигде не удержимо. Их вдохновение - это не что иное как потрясение, которое приходит к ним с неуловимым присутствием Мировой Души.

Душа мира непрерывно в беге столетий питает с бесконечной энергией великие одушевления и страдания, исходящие от Нее.

Между тем кажется, что ее излучение со временем становится все более отчетливым, все более необходимым для умиротворения нашего духа и души. Еще чуть-чуть и нельзя уже будет построить здание истины и блага, не отведя центрального места в нем ее влиянию и ее посредничеству. Конечно, многие не замечают ее. Но видящие ее возрастая не сомневаются, что близок день, когда вне ее невозможен будет никакой человеческий идеал.

Все в ней устроено так, чтобы привлечь людей нашего века: абсолютное в ней, предлагающее существам среди нестабильности и рассеянности принцип стабильности и

¹ На немецкий переведено Гансом Урс фон Бальтазаром Einsiedeln, 1968, с комментариями Андри де Любака. Цитата из комментария Андри де Любака: "Дева Мария - это универсальное творение. Христос и Дева Мария - совершенный центр новой земли. Почитание Девы Марии - это уравнивание "мужественности" Ягве". "Развитие культа Девы Марии соответствует "необоримой христианской потребности выровнять упрощенное представление о Божественном"

единства, дает нам возможность созерцать, удивляться и любить красоту земли, - видеть, что в ее волшебстве есть нечто прочное и вечное.

Также и ее интимность, пронизывающая нас... содействующая ее субстанции внутренне нам присущей, делает ее нашим творением и нашей госпожой. И ее величие, убаюкивающее нас, обнимающее, зримо обволакивающее нас. Также ее "вне" - или "сверхиндивидуальность"... и ее трогательная таинственность, столь многообещающая, но все еще темная для нас.

Не обманемся на этот счет. Божество должно родиться в понятии. В человеческом сознании восходит новая и одновременно очень старая звезда, и перед ее чарами нельзя устоять.

Возможно ли, чтобы была исчерпана действенность Христа? ...Разве Царство Его существа стало немощным, чтобы в сегодняшнее время утолить голод человека? Нет, конечно же нет, тысячу раз нет! Так что же происходит? Вероятно то, что для современных потребностей контакт между миром и Иисусом недостаточно прояснен в нашем учении, ибо нам недостает теории, которая открыла бы и сделала осязаемым для нас естественного посредника, в котором соединяются оба...

Исходя из основных принципов Откровения, надо показать, что Христос и Мировая Душа — это не две противоположные, независимые друг от друга реальности в *natura rerum*, но что одна из них - это медиум, в котором мы обратимся в другого.

Душа мира — это неизбежная действительность, в известном смысле более непосредственная, нежели сам Христос... Безусловно, Христу наказано опираться на Душу мира и действовать через нее.

Мировая Душа, живущая внедренным в нее Логосом, в то же время является местом Его инкарнации. Она придает завершенность материи, предназначенной образовать, мистическое тело. В совершенно интегральном и подлинном христианстве Мировая Душа и Христос не противоречат друг другу.

Он (Христос) наследует все те атрибуты, которые Она (Душа мира) делает нашим идеалом, ее столь сокровенную сердечность, ее величие, ее пьянящую мистерию... Она (Душа Мира) извлекает пользу из трансцендентного и теплой жизни, личного очарования Искупителя, даже из определенности Его учения. Отныне мы знаем, как мы должны следовать Мировой Душе: через мораль Христа, чистоту, любовь, отречение.

Поэтому у нас есть право и долг посвятить себя Мировой Душе, отдаться ей: контакт, который мы пытаемся наладить с ней, направлен на то, чтобы привести нас к Христу.

На этих страницах я пытался выявить присутствие всеобщей опосредствующей реальности между Христом и нашими душами, - некое промежуточное начало, которое означает не дистанцию, но грань между Ним и нами. Как всякое церковное сочинение эта работа должна быть апробирована и разработана направляемым молитвой исследованием.

Нас будут просить изложить, насколько в христианстве это существование (Мировой Души) должно считаться непредвзятым. Да, есть Душа мира.¹

"О необходимом связующем звене"

В своем эссе о Душе Мира Тейяр де Шарден говорит о "необходимом связующем звене между Христом и миром". Он полагает, что наше непонимание этого звена является основой того, что многие люди отворачиваются от христианства, поворачиваются спиной к Христу. Далее он считает, что это необходимое связующее звено должно быть чем-то лежащим рядом, в сердцевине человеческой жизни, быть самим миром, самой природой, в которой и из которой живет человек. Природа, мир должны быть теснее и сокровеннее связаны с Христом, и в этой связи должны быть увидены и познаны.

Лучше всего, когда у нас имеется внутреннее отношение к природе, когда мы видим в ней мать, что нашло отражение в таком привычном и глубокомысленном выражении как "Мать-природа". Если Мать-природа связана с Богом особенно, не вообще, не безлично, не только событийно через всеобщий акт творения, но лично - через специальный акт смыслоутверждающего функционального избранничества, то мы имеем здесь связующее звено с Богом, между Творцом и Творением, между Христом и человеком.

Эти условия выполняются, когда связующее звено, "Мать-природа" одновременно является как Душой Мира, так и избранницей и возлюбленной Божией. Так ли это? Да, удивительным образом все исполняется в Софии-Марии, которая одновременно является и Душой и Матерью мира, а также соратницей, сотаинницей и возлюбленной Божией, а еще — матерью и соратницей Христа в Его

¹ Отрывок из эссе *Мировая Душа*. Взято из: Pierre Teilhard de Chardin *Frühe Schriften*. Freiburg/München, 1968, стр. 217 и след.

деле искупления и обожения. Эта космическая и религиозная связь с Богом и Христом состоит в том, что Душа мира - это вочеловечившаяся в Деве Марии София, до того как из нее мог восстать человеком Логос и тем самым подвинуть мир к обожению. То, что Душа мира способна быть связующим звеном между Христом и человеком, заложено в ее марианстве и софианстве.

Она — естественная, данная природой связь с Богом, Творцом, ибо Самим Богом была она замыслена и сотворена как Мировая Душа. Ее функции звена и моста крепко укоренены в мире и распространяются даже до глубин Божьих. Она не является чем-то искусственным, чисто умозрительным, но это - данность и факт, встречающие нас при вступлении в природу, в жизнь: при всяком дереве, в каждом цветке, в солнечном дне, в ночном небе, полном звезд, в смене времен года. Это чудо природы, это сама Душа мира в ее плоти и одеяний, свершениях и явлениях, которые позволяют нам вполне спонтанно заключить (и даже наталкивают нас на это) о жизненном принципе, т.е. о вершительнице всего этого. А эта вершительница - Богом сотворенная Душа мира, София, Амон Ягве - Возлюбленная Бога и Соратница Христа.

Явленная нам природой духовность и религиозность имеет то преимущество, что мы можем переживать ее всегда и повсюду. Для этого нам вовсе не нужны никакие абстрактные и теоретические построения. Мы можем восходить от внешнего к внутреннему, от зримого к незримому, от легкого к трудному, от природного к духовному и затем — к божественному. Если бы мы должны были начинать с духовного, то для человеческой природы это было бы трудно, для человека это было бы почти противоестественным. Он должен был бы перепрыгнуть нижнюю ступень небесной лестницы, не наступать на нее, но сразу достичь середины лестницы. Немногие могут совершить этот прыжок. Поэтому они считают лестницу негодной и отбрасывают ее. Эта интеллектуалистская, спиритуалистическая, игнорирующая нижние ступени установка для человека неестественна и опасна. Поэтому для всякой собственно человеческой религиозности необходимы естественно-природное обоснование, инициация и введение. Именно это совершенно провиденциально предлагает нам (в то время как многие ищущие люди жаждут этого, но столь мало находят в христианстве и потому, отвращаясь от него, обращаются ко всевозможным чисто имманентным естественно-религиозным и мистическим учениям и практике) учение о Софии как о Душе мира и о соратнице Божьей, - как оно явлено нам в Откровении и особенно в книгах

Премудрости Ветхого Завета. Это решающая, необходимая помощь Божественного Провидения нашему времени.

София ведет нас к познанию того, что мир, природа - это ее тело и одежда. И через природу и Откровение она ведет нас к более глубокому познанию Ее самой как Амон Ягве, как возлюбленной и соратницы Бога-Творца. Обретя плоть, т.е. став Девой Марией, она ведет нас к Христу, вочеловечившемуся Логосу, а через Христа — к Отцу. София как Душа мира всегда вблизи нас, она всегда ощутима, уловима, познаваема без особого труда, если мы будем выполнять в нашей прямой вере в Бога относительно более сложные наставления и упражнения.

Необходимое, но все еще отсутствующее связующее звено - это Душа мира и соответственно признание существования Души мира, - что однако же не так трудно, как непосредственное познание Бога, поскольку Она встречается нас всегда близка нам в своей плоти и одежде, в своем труде, в мире и природе. Легче и глубже всего Мировую душу можно познать в Откровении. И, прежде всего, она будет совершенно познана, когда уяснят ее марианство и софианство.

Познание ее софианских и марианских качеств и функций уберегает от заблуждений чисто имманентной религии, будь она в политеистической или в пантеистической форме, тех, кто почитает Мировую Душу. Она связывает верные дела и формы религий природы с совершенством Божественного Откровения. В софианском созерцании природы и учении о ней нам дан более человеческий, более легкий, доступный и всегда возможный подход к глубинам религии, к Христу и к Троичному Богу.

Софианское воззрение на Душу мира идет навстречу истинному требованию более духовной связи с природой и предоставляет действенное и практически философское основание для сегодняшнего постулата спасения мира и природы от вырождения и уничтожения через жажду выгоды и неразумие. Коль скоро природа - это тело и одежда Души мира Софии, то наше отношение к природе должно быть совсем другим, надо не терзать ее до смерти, но ценить ее, беречь и хранить, ибо мы - неотделимо связанная с нею часть ее.

Учение о Софии как Душе мира и возлюбленной соратнице Христа в творении и развитии мира также идет навстречу обоснованию требований феминистского движения нашего времени, направляя его на верный путь, где оно может стать позитивным и оградить себя от опасного эгоизма и последствий этого для мужчины и женщины.

Завещание Тейяра де Шардена

В своем эссе "О душе мира" Тейяр де Шарден пишет: "В интегральном подлинном христианстве Мировая Душа и Христос не противоречат друг другу. Она должна привести нас ближе к Христу, к Богу. Тем самым нынешним религиозным обновлением мы сослужим хорошую службу грядущему новому времени..."

В своем "Гимне Вечноженственному", который является собственно гимном Софии, Тейяр явно признается, что он видит Душу Мира в Софии-Марии. Теперь нам понятнее, что имел в виду Тейяр, когда говорил: "Мы должны и имеем право посвятить себя Душе мира"... "Надо еще много совершить".

Что совершить? Познать Душу мира и посвятить себя ей, т.е. жить и трудиться по ее замыслу.

Познать Душу мира, т.е. исследовать ее существование и показать, что Душа мира является божественным, космическим универсальным и личностным, праэнтелехиальным, но все-таки Богом сотворенным существом, как и представлена в Библии в Ветхом Завете Хокма-София, а также величайшими мудрецами и благочестивыми адептами мировых религий в образах Вышней Жены и Великой Матери. В Откровении Нового Завета София явилась воплотившейся в Деве Марии. То же самое говорили и Якоб Беме и Владимир Соловьев, то же самое видно в русском софийном почитании Девы Марии и в русских иконах и храмах, посвященных Софии. Посвятить себя Мировой Душе, - значит жить и действовать по ее замыслу. Это значит - работать и ратовать за ее познание и почитание, ее планы, которые она имеет в отношении мира и нашего времени.

Многое уже свершено. Познание и видения Тейяра оказали огромное влияние на духовное развитие нашего времени. Лучшие представители New-age-мышления видят в Тейяре пионера и предвестника их идей и усилий. Главные сочинения Тейяра сегодня опубликованы, имеется обширная литература о нем, создаются национальные и интернациональные общества Тейяра де Шардена с периодическими съездами и регулярно появляющимися изданиями. Международный комитет следит за хранением и изданием наследия Тейяра. К сожалению, все еще отсутствует простое, практическое изложение и образцовое, ориентирующееся на жизнь и природу воплощения софианской духовности и смирения в духе Тейяра де Шардена... "Еще многое надо свершить!"

Софианские положения в новом естествознании

Интуиции Соловьева и Тейяра де Шардена подтверждаются сегодня известными естествоиспытателями.

Гея-Гипотеза Джима Э. Ловлока

Джим Э. Ловлок живет в качестве независимого естествоиспытателя в Англии. Свои междисциплинарные исследования он финансирует за счет средств, получаемых за свои открытия (к примеру, весьма важный для экологических исследований "Детектор-уловитель электронов"). Он сотрудничал в космической программе НАСА. С 1974 года он член Королевского общества.

"В древних культурах землю почитали как принцип жизни, как божество. Древние греки называли ее Гея. Английский ученый-естествоиспытатель Джим Э. Ловлок интерпретирует идею этого мира в аспекте материнского божества земли, чтобы прояснить и проиллюстрировать то, что планета Земля является саморегулирующимся единством. Это также означает, что это существо бережет себя от разрушения, от человека, противопоставляющего себя ей, защищает себя в интересах самого человека. Ловлок показывает, что система Земля в целом действует, очевидно, как организм, как живое существо, - реагирует и воспроизводит, учится через опыт и заблуждения, развивается и даже улучшается. Представление Ловлока о Земле как о саморегулирующемся и имеющем тенденцию к постоянному развитию и улучшению, т.е. оптимизации, существе, предлагает необходимую альтернативу тому пессимистическому воззрению, что природа — лишь бездуховная сила, которую человек мог бы одолеть и уничтожить".

Это краткое изложение новаторской работы Джима Э. Ловлока *Gaia — A New Look at Life on Earth*, Oxford, 1979 (в немецком переводе: "Наша Земля выживет. Гея — оптимистическая экология", Мюнхен, 1982 г.). Значение этой книги состоит в том, что ее автору удалось на основе и на языке современного естественно-научного знания выразить гипотезу о том, что земля является целостным организмом, который в состоянии регулировать и улучшать условия своей жизни, как мыслящее существо.

Чтобы проиллюстрировать эту гипотезу, он использует миф о богине земли Гее. К сожалению, это очень сложный

и трудно прочитываемый образ из греческой мифологии, который мало что добавляет для уяснения темы. Автор использует слово "Гея", заимствованное из чужой традиции. Было лучше, если бы он выбрал универсальный и межконфессиональный образ Софии. К сожалению, он сознательно или бессознательно прошел мимо этого образа, который куда больше, чем Гея, подходит для того, чтобы проиллюстрировать его гипотезу и уточнить ее (см.: Прем 7, 22 - 8, 1).

Цитаты из сочинения Ловлока

"Результатом этих целенаправленных штудий была гипотеза, что общность живых форм на земле от китов до четвероногих и от сосны до водорослей можно рассматривать как единое живое существо, которое может по своим потребностям регулировать атмосферу Земли и которое одарено способностями и силами, далеко превышающими возможности отдельных его компонентов" (24).

"Климат и химические свойства Земли кажутся теперь, — и так было на протяжении всей истории Земли, — оптимально пригодными для жизни. Совершенно неправдоподобно было бы, если бы слепой водитель автомобиля не-вредимым двигался в потоке уличного движения" (25).

"Под Геей мы подразумеваем то комплексное единство, которое включает в себя биосферу Земли, ее атмосферу, океан и почву. В своей целостности она представляет собой саморегулирующуюся или кибернетическую систему, стремящуюся к образованию на этой планете оптимальных для жизни условий окружающей среды. Если Гея существует, то отношения между Ней и человеком представляют собой крайне важные вопросы. Гея-гипотеза представляет альтернативу пессимистическому воззрению, в соответствии с которым природа является лишь примитивной силой, которую необходимо покорить и подчинить. Далее, она является альтернативой неуклюжему представлению о том, что наша Земля - это бездушный космический корабль, без цели и руководства описывающий вечные круги вокруг Солнца" (23). "Если мы сможем найти достаточные основания для возможности существования системы управления планетарного масштаба, которая в состоянии управлять климатом, химическим составом и топографией Земли, то сможем превратить нашу гипотезу в теорию" (95).

Основные тезисы Ловлока

1. Важнейшим свойством Геи является ее стремление к улучшению условий жизни на планете.
2. Для этого улучшения у нее имеются жизненно важные органы внутри и снаружи.
3. Реакция Геи на всевозможные изменения, к примеру, на загрязнение и ухудшение условий жизни, возникает и направляется по законам кибернетики.

Фритьоф Каира пишет в своей книге "Время поворота. Краеугольный камень новой картины мира", Мюнхен, 1982: "В отдельных исследованиях того способа и образа, по которым биосфера, как кажется, управляет химическим составом воздуха, температурой на поверхности земли и многими другими аспектами окружающей среды планеты, химик Джим Ловлок и микробиолог Линн Маргулис пришли к заключению, что эти феномены могут быть объяснены только если считать планету единым живым организмом... Не только жизнь кипит на планете, но кажется, что сама она есть живое существо. Вся живая материя на Земле (биомасса) вместе с атмосферой образует комплексную систему, которая имеет все типичные характеристики самоорганизации. Ее сила в состоянии так регулировать планету, чтобы были сохранены оптимальные условия эволюции жизни... Итак, Земля - это живая система. Она не просто "функционирует", как организм, но, кажется, сама действительно является организмом - Геей, живым планетарным существом.

Хотя эти наблюдения сделаны в рамках научного исследования, они выходят далеко за пределы естественных наук. Среди многих других аспектов новой парадигмы выявляется новое экологическое видение, которое, в конечном счете, духовнее природы" (314, 324 и др.).

Физик-атомщик Фритьоф Капра, профессор Калифорнийского университета Беркли, написавший книги "Космический хоровод", "Поворотное время. Краеугольный камень новой картины мира" и "Дао физики", поддерживает и разделяет взгляды Ловлока в отношении его "Геи-гипотезы". Эти новейшие взгляды соотносятся с интуитивными откровениями Вл. Соловьева и Тейяра де Шардена о Душе Мира — Софии, которая, по их мнению, является основанием всякого единства и развития космоса и рода человеческого.

Некоторые дополнения к Гее-гипотезе

Уже в двадцатые годы бурский генерал, дважды премьер-министр Южной Африки, Жан Христиан Смутс сформулировал блестящую концепцию, предвосхитившую многие научные открытия конца XX века. В "Холизме и эволюции" Смутс обращает внимание на незримый, но мощный, внутренне присущий природе организационный принцип. Если мы не в состоянии видеть целостность и стремление природы ко все более высокой организации, мы не сможем понять смысл все ускоряющегося потока научных открытий.

Смутс утверждает, что в самом духе дана "целостность творящего принципа". Подобно живой материи, дух постоянно стремится ко все более высоким уровням развития. При этом он привлекает и материю, в которой он обитает, кооперируется с ней; оба — дух и материя — действуют вместе.

В своей книге "Холизм и эволюция" Жан Смутс попытался соединить теорию эволюции Дарвина и физику Эйнштейна со своими собственными взглядами, чтобы представить эволюцию как духа, так и материи. "Цельность, — говорит Смутс, — это основополагающее свойство Вселенной — продукт стремящейся к синтезу природы". "Холизм сам по себе — нечто творческое, и его конечные структуры более ценны, чем начальные". Эта цельность динамична, эволюционна и творчески активна. Она устремляется ко все более высокому порядку сложности и интеграции. Эволюция обладает восходящим, обращенным внутрь духовным характером (F 181).¹ Во многих отношениях Смутс является предшественником и духовным проводником Тейяра де Шардена.

Результаты опроса, опубликованные в книге Марлен Фергюсон "Кроткий заговор", характеризуют Тейяра де Шардена как личность, оказывающую сильное духовное влияние. Вслед за ним в этом опросе были названы Олдос Хаксли, К.Г. Юнг и Абрам Маслоу. Основной тезис Тейяра: человеческий дух достигнет новой степени сознания. Это сознание трансформирует всю планету и будет кульминировать в охватывающем все человечество совершенстве, которое он называл "точкой Омега". Мы — дети перехода, мы еще не сознаем всей развивающей силы.

¹ Ferguson Marilyn *Die sanfte Verschwörung. Personliche and gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*, Basel, 1982 (цитируется с указанием в скобках F и стр.).

"Будущее предлагает нам не только жизнь — после, но и сверхжизнь" (F 55 и 58).

Некоторые новые физики и астрономы подчас полагали, что истинная природа Вселенной есть нечто нематериальное, но упорядоченное. Эйнштейн сознавался в испытываемом им благоговейном мистическом страхе. А астроном Артур Эддингтон прибавлял к этому: "Материал, из которого состоит Вселенная — это духовная материя". Недавно кибернетик Давид Фостер описал "интеллигибельную Вселенную", чья зримая телесность обусловлена космическими данными неизвестного, организованного источника (F 212).

Английский гуманитарий Питер Рассел в своей книге "Растущая земля"¹ представляет целостное видение духовных оснований Вселенной и человека. Его тезис тот же, что и тезис Ловлока: "Земля — это саморегулирующийся живой организм". Рассел имеет в виду, что люди являются мозговыми клетками этого организма, а человечество — глобальный мозг космоса. В результате интенсивного развития средств массовой информации и коммуникации и правильного их использования этот мозг становится все сложнее и уже готов к эволюционному скачку, который приведет к более высокому уровню сознания.

Космические спутники, в особенности же отправленные к Луне, привели к тому, что мы обладаем общей картиной Земли. Астронавты говорят о прекрасном голубом шаре и осверхчувственном мистическом переживании, возникающем при взгляде на Землю. Некоторые возвращались изменившимися и преобразившимися, настоящими космополитами. Они больше не чувствовали себя американцами или русскими, но неожиданно ощутили себя гражданами Земли с глубоким внутренним ощущением Земли как чего-то целостного и с желанием трудиться ради человечества и этой целостности — Земли.

Руперт Шелдрейк в своей книге "Творящая Вселенная. Теория морфогенетического поля"² очень выразительно доказывает, что Земля — синэнергетический организм с универсальной, направленной энтелехией, включающей в себя отдельные энтелехии. В том же направлении идет и Илья Пригожий со своими "диссипативными структурами" экосистемы Земли; то же можно сказать и о теории голографической организации Вселенной Дэвида Бема, при-

¹ Russel Peter *Die erwachende Erde*, Munchen, 1984.

² Sheldrake Rupert *Das Schopferische Universum. Die Theorie des morphogenetischen Feldes*, Munchen, 1983.

внесшего новые идеи в квантовую физику. Исследования Руперта Шелдрейка имеют для нашей темы особое значение, поэтому он заслуживает здесь особого внимания.

Гипотеза Руперта Шелдрейка о "морфогенетической силе"

Руперт Шелдрейк получил научную степень в области биохимии. Он стал доцентом в кембриджском Клэр-колледже и получил Розенхеймскую стипендию Королевского общества за работу о росте и старении растений. Затем он уехал в Индию в Хайдарабад, где продолжал работать над той же проблемой. С 1978 года он полтора года жил в христианском ашраме на юге Индии после чего снова вернулся в Англию.

В эпилоге своей книги "Творческая вселенная" Р. Шелдрейк пишет: "Творящая инстанция, способная в ходе эволюции производить новые формы и образы, необходимым образом превосходит индивидуальные организмы. Она могла бы быть внутренне присущей жизни как целому. В таком случае она соответствовала бы бергсоновскому принципу 'жизненного подъема'.

Эта творящая инстанция могла бы быть имманентной также и Земле в целом, нашей Солнечной системе или своей Вселенной, она могла бы и трансцендировать за их пределы. Могла бы быть даже иерархия уровней имманентных творческих сил... Если хоть раз понять творческие инстанции такого рода, то тогда действительно будет трудно сопротивляться утверждению, что они суть самосознающие формы бытия.

Коль скоро существует такая иерархия самосознающих уровней бытия, то более высокие уровни могли бы выражать и вершить свою творческую активность посредством более низких. Если такая творческая активность высших уровней выражается посредством человеческого сознания, то мысли и поступки, вызванные ею, могут быть поняты как превходящие. Подобный опыт инспирации действительно не является чем-то неведомым. Далее существует возможность (коль скоро эти высшие самосознающие формы внутренне присущи природе), что при определенных условиях люди создают опыт так, что они захвачены или включены в него. Опыт внутреннего единства со всем живым, с Землей как универсумом описывается, насколько вообще возможно описание такого опыта.

Эта метафизическая позиция дает причинно-творящую силу самосознающему и открывает возможность существо-

вания творческих инстанций, превосходящих индивидуальные организмы, но внутренне присущих природе. Эта причинная сила трансцендирует Универсум как целое. Это Трансцендентальное (творящее и трансцендирующее универсум) Самосознание развивается не так, как разворачивающийся и направляющийся к некой цели Универсум, но имеет цель и завершение в себе самом или в метафизическом"

Эта весьма интересная гипотеза нова лишь в своей современной научной форме, но не по существу. Она была предвосхищена и объяснена в выражениях, понятных в наше время и не биологам, в видении Хокмы-Софии-Премудрости александрийско-иудейской школы III и II веков до Р.Х. "Она быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу" (Прем 8, 1). "Если же благоразумие делает многое, то какой художник лучше ее?" (Прем 8, 6). Соломон, предтеча исследователя и ученого, пророчески обращается к исследователям нынешней и всех эпох. Можно указать на многие области знания, в которых ему позавидовал бы всякий исследователь: "Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и средину времени, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд, природу животных и свойства зверей, стремления ветров и мысли людей, различия растений и силы корней. Познал я все, и сокровенное и явное; ибо научила меня Премудрость, художница всего" (Прем 7, 17-21). Тут чувствуют или могут чувствовать себя призванными все актуальные сегодня науки и их служители: астрономы, геологи, естествоиспытатели, физики, биологи и психологи, медики и парапсихологи. Все они сегодня занимаются углублением познания и все более выступают за пределы схемы материалистически-механического подхода и объяснения.

Для своей гипотезы о самосознающей творческой инстанции, которая энтелехийно как имманентна, так и трансцендентна универсуму и направляет его и правит им посредством подчиненных сознательных, творящих существ (инстанций, информации), Руперт Шелдрейк мог бы найти подтверждение в ясном описании Софии-Премудрости в книгах Премудрости Ветхого Завета: "Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредеительный, благолюбивый, скорый, неударжимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо премудрость подвижнее всякого

живой структуре. Иначе говоря, исследование достигло той точки, где уже видна возможность биологической структуры Вселенной".

"Поэтому я утверждаю, - и хотел бы, чтобы это воспринималось как стимул к дальнейшим изысканиям, - что Вселенная является не неорганическим, а органическим образованием. Короче говоря, универсум представляет собой множество живых существ или одно живое существо. Идея живого универсума стара, но забыта. В современной литературе исходят из неорганической структуры Вселенной. Редко слышно что-либо о том, чтобы в последнем столетии представители точных наук признавали бы образ живого космоса. Нам трудно сознаться в этом. Мы не можем себе представить, что люди, которых мы считаем гениальными и которых во многих других отношениях мы столь часто и плодотворно цитируем, в этом пункте столь наивны".

"Объем исторического материала столь велик, что здесь можно лишь указать на него. В ходе прошлых столетий бесчисленные народы и культуры, бесконечное число религиозных, философских и естественнонаучных учений верили в существование живого универсума. Величайшее значение имело представление о микрокосме и макрокосме, в котором прежде всего соединялись мифическое и биологическое. Как человек является малым изображением мира, экстрактом, сокращенным выражением Целого, так и универсум, целокупие мира - это изображение человека, живое, одушевленное существо, человеческий организм в крупном масштабе, увеличенный человек".

Одним из первых, перешедших этот порог от мифа к логосу, был Платон. В диалоге "Тимей" сказано: "По этим соображениям Бог сотворил мир как отдельное целое из законченных частей, как совершенное, незатрагиваемое болезнью и старением живое существо... Он (Бог) соединил мир так, что вдохнул в душу разум, а в тело - душу, чтобы завершить таким образом создание высшей красоты и превосходства. И потому мы свидетельствуем, что эта Вселенная одушевлена и воистину является живым существом."

Аристотель, ученик Платона, создал знаменитую модель неба, в соответствии с которой землю окружают кристаллообразные сферы, в виде прозрачных выпуклых полых шаров. Эта модель царила вплоть до Средневековья. Но и для Аристотеля сферы - живые существа, сотворенные и направляемые внутренне присущей им энтелехией (душой).

Своего расцвета учение о живом космосе достигло у стоиков. Все сильнее намечается стремление к научной

аргументации. Результат: весь космос - это живое существо, имеющее душу и разум.

После стоиков идея живого космоса была подхвачена неоплатониками. Здесь она жила вплоть до высокого Средневековья. Плотин, если назвать лишь самого значительного их представителя, порицал христианских оппонентов за их презрение к миру. Он говорит: "Нельзя почитать незримых богов, одновременно пренебрегая их зримым отображением; дурнейшего человека полагая бессмертным, но отрицая за небом и звездами бессмертную душу. Порядок и красота универсума (воспринимал универсум как нечто телесное) доказывают, что душа его должна быть еще более чистой и совершенной, нежели человеческая".

Достаточно примеров из античности, бросим беглый взгляд на Средневековье. Здесь интересующие нас мнения становятся все более актуальными, они все сильнее начинают определять умонастроение эпохи. Рассмотрим лишь самое важное, — обратимся вновь к известным именам. И снова приходится удивляться, что сегодня так мало читают о том, что они говорили относительно нашей темы. Дело обстоит так, будто здесь мы боимся зачислить их в фантасты, в то время как с охотой обращаемся к ним в других областях.

На первом месте стоит Николай Кузанский, родившийся в Кузе на Мозеле - философ, теолог, математик и, наконец, епископ и кардинал. Карл Ясперс назвал его "сотворцом великой метафизики тысячелетия, Европы и Азии". В противовес церковному учению, он во всеуслышание провозгласил, что человек - лишь микрокосм, точное зеркальное отражение жизни в Великом и что эта Великая жизнь открывается в образе живого универсума.

Этот универсум — несам Бог. Это сотворенная реальность во всех своих частях одновременно одухотворенная и тем самым органично сочлененная Вселенная" (Эрнст Хоффманн).

Мы обратимся здесь к знаменитой работе Кузанского "Совпадение противоположностей": "Бог одновременно есть и в величайшем, и в мельчайшем; и как человек образует как бы малое царство, так и универсум в качестве самостоятельной индивидуальной персонификации образует царство большое. Представление о Вселенной как о нагромождении мертвой материи для Кузанца было бы духовным варварством".

"Еще больший интерес представляют собой Николай Коперник и Иоганн Кеплер, рассматриваемые нами как первые современные физики, которые потрясли старую астрономическую картину мира. Коперник (как, впрочем, и

Аристарх Самосатский уже в 320 г. до Р.Х.!) опроверг распространённое на протяжении тысячелетий представление о Земле как о покоящемся центре мира, - подобно другим планетам, Земля теперь воспринимается в ее кругообразном движении вокруг Солнца. Кеплер же показал эллиптическую форму планетных орбит, казавшуюся до того круглой. Надо полагать, что идея живой Вселенной не должна быть высоко оцененной мыслителями, проявившими столь отчетливое пристрастие к математическому ведению доказательства. И тем удивительнее, что оба исходили из этой идеи. Мы знаем, как глубоко был укоренен Коперник в неоплатоническом учении. Для него еще существовали небесные сферы греков, и над всем этим — неподвижная, на которой покоятся созвездия. Для него круговое движение этих сфер - это выражение жизни, наполняющей весь космос. Даже и то, что центром космоса вместо Земли он признал Солнце. Почему? Потому что именно солнце, отражает и отображает одушевленный и одухотворенный универсум".

"У Кеплера одушевленный космос играет еще большую роль. *Mundus est imago Dei corporea*: Мир — это телесный образ Бога, — писал он еще в юношескую пору. "По ту сторону всего зримого и осязаемого, — говорит его биограф Макс Каспар, — он чувствует и угадывает физическую потенцию. Для него мир - это вовсе не нагромождение тел."

Меж ними обоими, Коперником и Кеплером, и после них засверкал Джордано Бруно - монах, поэт, философ, первая трагическая весть Нового времени. В его астрономических представлениях все революционно. Солнце больше не является центром универсума. Оно, как и неподвижные звезды, которые выглядят, как Солнце, обращается вокруг центра универсума. Он пишет: "... движущая душа и движимое тело (универсума)... дают бесконечным и неисчислимым мирам возможность двигаться. Эти малые и великие живые существа, распыленные в дали Вселенной, каждое по своим свойствам и назначению, скрывают в себе праяснующую основу своего движения, своего изменения и своих особенных превращений" (*Del infinito*, I); "...эти миры обладают неким внутренним принципом движения, с своей собственной природой, своей собственной душой, своим собственным разумом..." *{La Cena de le Cineri V, 93-94}*.

"Но дальше всплывает, - пишет Вальтер Баргацкий, - впервые, как мне видится, величественное видение живого универсума, представляющего собой полную иерархию организмов. Все звезды - суть индивидуумы, движущиеся, совершенствующиеся, спонтанно обновляющиеся. Но колоссальные организмы — звезды — еще и суть части и ор-

ганы некоего более великого организма, всеохватывающего макрокосма, мирового индивидуума, и этот мировой индивидуум является творением Божиим, а не самим Богом".

"В XVIII и XIX столетиях и в новейшем времени стоит назвать следующие имена. Фридрих Эрнст, Даниэль Шлейермахер, хотя последний является специалистом в другой области, видели мир как "организм, внутренне заключающий в себе все при помощи природы и разума". Также надо вспомнить и Фридриха Вильгельма Шеллинга. Его часто переусложненные идеи все время кружатся вокруг единства жизни, рожденного из единства природы; ибо изначальное в природе — это не мертвая материя, но жизнь. Целый мир - это все - организм, включающий в себя как органическое, так и неорганическое. "Универсум в абсолюте подобен совершеннейшему органическому существу". Также "все в универсуме одушевлено", одушевлено "Мировой душой", которая "удерживает континуум неорганического мира и скрепляет всю природу в единый общий организм". Этот направляемый Душой мира Всеорганизм не означает что-то противоположное Богу. Натурфилософию Шеллинга часто критикуют за ее нестройную систематику, ее фантастические образы. Однако она являет собой последнее драматическое укрепление перед натиском механического объяснения мира, пускай даже недостаточное и тщетное. К нему близок и Гете. Название одного его большого стихотворения "Мировая душа" заимствовано из лексикона Шеллинга. Там есть знаменитая строка: "И всякая жива пылинка".

Еще одно имя. Немецкий физик и философ Густав Теодор Фехнер. Никто сегодня больше не читает его, но для двух поколений его "Книжица о жизни после смерти" была бестселлером. Он был человеком большой пронизательности как естествоиспытатель (основатель экспериментальной психологии, открывший ее первые законы) и как натурфилософ. Уильям Джеймс, английский философ, посвятил ему отдельную лекцию, чтобы представить его дар "страдательного созерцания", "пустоцветной философии рубежа веков".

Тезис Фехнера гласит: "Земля — это творение наподобие нашего тела". Хотя сравнения, приводимые им, кажутся нам несколько передержанными, его фундаментальная установка научно прозрачна и необычайно плодотворна для нашей темы. К примеру, он пишет о красоте Земли, предвосхищая то видение, которое предстало перед глазами наших астронавтов. "Пусть представят себе красоту Земли, - светящийся шар — одна половина небесно-голубого цвета и залита лучами Солнца, другая — погруженная в звездную

ночь, небо мириадами блесков и теней отражается в ее водах, в складках ее гор и извилах равнин. Все это было бы представлением сияния радуги, которое можно было бы видеть лишь издали, в то время как мы видим лишь части его с горных вершин. Всякий пейзаж, какой бы мы ни представили, можно увидеть на ее поверхности: хрупкий или прелестный, спокойный или дикий, романтический или отвратительный, дружеский, роскошный или свежий. Этот пейзаж — ее лицо... Зеленый — ее главный цвет, но ее обвалакивают голубая атмосфера и облака, подобно тому, как невеста прикрывает себя фатой...". Кто же сегодня, глядя на известные фотоснимки нашего сапфирного шара, не подумает о том, что он мог бы быть живым творением?

Вскоре после Фехнера тема о живой Вселенной почти целиком исчезла из научных дискуссий. Но идея Мировой Души снова вернулась у русских религиозных философов, в особенности, у Вл. Соловьева, и у французского священника-иезуита Тейяра де Шардена.

"Стоит упомянуть и следующих авторов: француза Жана Мари Гюйо, видевшего главную цель природы в том, чтобы развернуть жизнь в наибольшем объеме, и мыслившего универсум только как нечто живое. Или его соотечественника Л. Бардоне, в 1912 году написавшего книгу с многозначительным заглавием "Универсум-организм". Также и английский философ Дж. Г. Беннет достоин упоминания за свое сочинение *The Dramatic Universe* (Драматическая Вселенная, 1956). В нем разрабатывается идея возможности космического "Целого" ("креативного", "суперкреативного" и "автократического" среди прочих). Факт бытия такого великого единства должен означать, пишет он, "что человек не занимает высшую ступень среди живых существ, чье существование мы можем воспринимать нашими чувствами", скорее всего, мы находимся в самом низу "великого единства", биосферы Земли, мы — "части ее физического организма, а именно - малые части, и по отношению к этому организму мы находимся в той же пропорции, что и отдельные клетки по отношению к человеческому организму".

"Живой универсум - основная тема западноевропейской истории (Гея-София) духа. Она пронизывает все эпохи, от античности до Нового времени, она - одна из самых жгучих проблем, которыми занимался человек. Человека, как, впрочем, и всякое живое существо, рассматривали как часть универсальной жизни, и жизнь эта не просто состоит из духа, она включает в себя все материальное на небе и на земле. Универсум был одушевлен, разумен, — некое



**София Пемудреть Божия в образе Ангела Великого Совета
Россия, XIX век**



**София навещает Бозция в Керкере
Книжная иллюстрация, XII век**



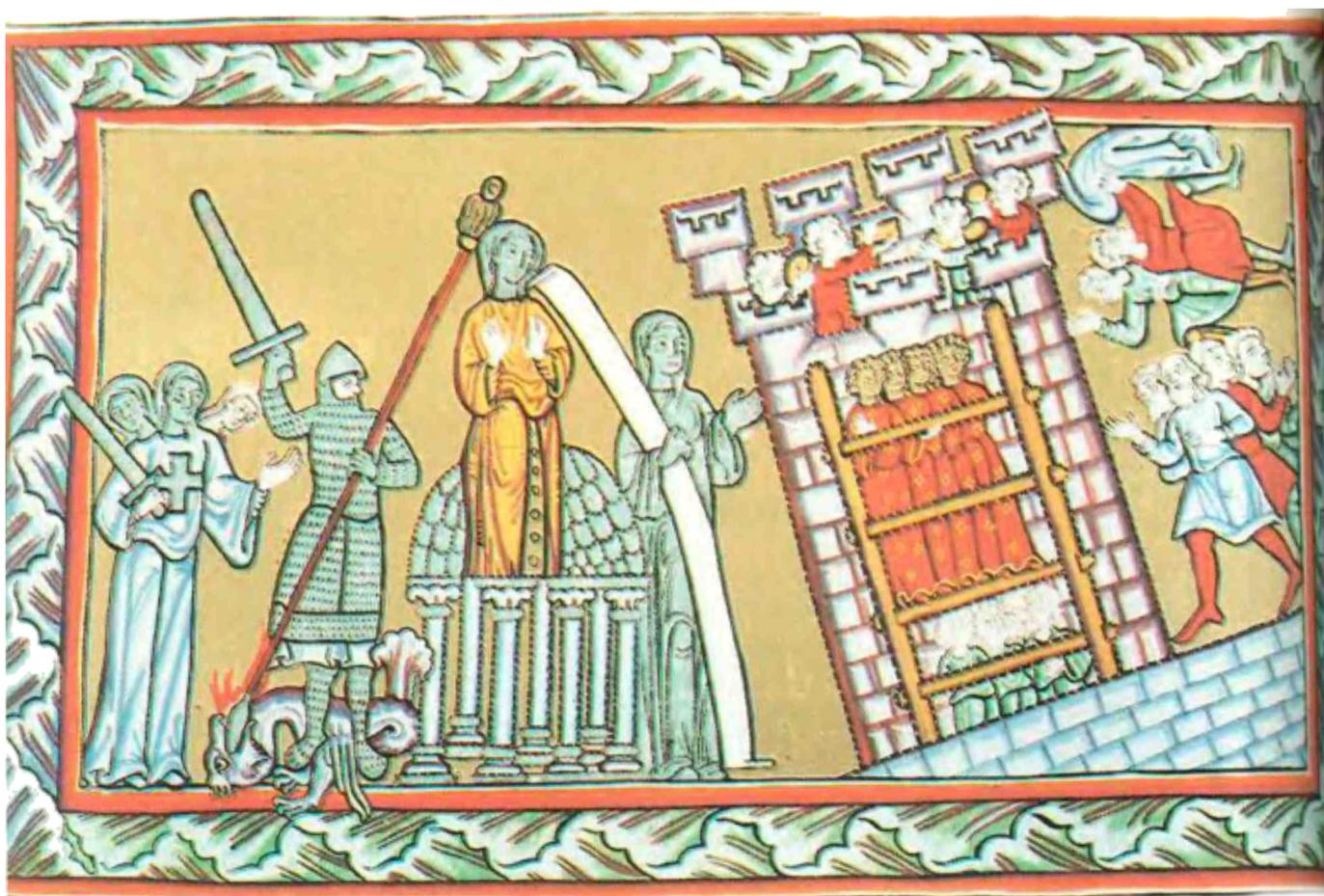
П. П. Рубенс
Жена из Апокалипсиса



**София-Премудрость Божия
Киев, XIX век**



Владимирская Богоматерь



Видения св. Хильдегард из Бингена
София как Царица добродетелей
Картина 6: Visio III/9, Scivias



София, сидящая на троне Ягве
Книжная иллюстрация, XV век

творческое единство всех высших и низших ступеней", пишет Вальтер Баргацкий в конце этой главы.

Почему нарушалась эта древняя традиция, это грандиозное созвучие, объединявшее все народы, религии, философии в знании об органически составленном космосе? Почему нам сегодня столь чуждо наше же тысячелетнее представление о том, что мы — части телесно живого универсума? Баргацкий пишет об этом: "Раньше правилом было то, что Вселенная живет. Сегодня правилом является то, что она мертва. Может ли древнее правило быть доказанным и физически? Опровергли ли его отчетливо? Я не могу нигде найти такого опровержения. Просто не задаются таким вопросом. Дело обстоит так, как будто бы он таинственным образом исчез из нашего сознания без того, чтобы что-либо было решено на этот счет".

Автор приводит следующие основания: во-первых, потому, что новая аналитическая и всерассекающая наука потеряла видение целого. Подобно тому, как ошпыливающий цветок и разлагающий его до конца, никогда не уловит его живую суть, никогда вновь не соединит его, — так и с современной экспериментально-исследовательской наукой. Она вдруг оказывается перед грудой щебня из-за своего сугубо позитивистского метода. И именно это безутешное положение приводит к новому осмыслению иного - универсального, соразмерно-содержательного, целокупного метода. Потеря чего-либо часто дает нам узнать его подлинную цену. С тех пор, как мы обладаем нашими мощными инструментами, мы верим только в то, что позволяет "точно" рассматривать и доказывать себя при помощи этих (все-таки всегда примитивных по сравнению с жизнью) инструментов. Однако цельное созерцание всего этого точно доказанного мы утратили - и прежде всего, созерцание того, что не может или еще не может быть доказанным точно.

Из естествознания сознательно исключают всякого рода метафизику и теологию. Для начинающего рационализма важен только язык математики, физики и химии. Тот, кто все еще пользуется языком метафизики, остается без внимания. Его не опровергают, его игнорируют. К этому добавляется и иное основание - некий комплекс Галилея, - неизвестно, совместимо ли с христианскими догмами признание живого универсума? Эта забота актуальна и сегодня, она препятствует многим теологам и космологам развернуть серьезную дискуссию об этом древнейшем представлении.

При ошутимом, непредвзятом различии между имманентным и трансцендентным, между относительным и аб-

солютным, между различными видами казуальности, т.е. причинности (целевая и деятельная причины, материальная вещная и формальная - образная причины, преобразовательная причина и причина необходимого условия) можно было бы свести эту заботу к минимуму. Для нашей темы плодотворным было бы восстановление и развитие образа Софии, в котором она предстает нам в Книгах Премудрости Библии, в иудейско-христианской традиции и в истории религии.

Третьим основанием является то, что отдельные и специальные знания о вселенной облечены ныне в столь гигантские числа и измерения, что обычный обыватель уже не видит за деревьями леса, он отворачивается от усложненных способов выражения и формул и оставляет все это специалистам. Если люди не схватывают частностей, они неохотно думают о целом.

Вселенную "физикализировали, разорганизовали" — сделали ее неорганическим конгломератом. Однако органическая Вселенная абсолютно не противоречит физической Вселенной, она предполагает ее, видит глубже и трансцендирует за ее пределы. Живое часто маскирует себя под неодушевленное, что при более близком рассмотрении (и по доброй воле) открывает фундаментальные органические структуры, духовный фон, например, в строении атома в атомной физике. Жизнь остается и всегда будет тайной, она никогда не позволит целиком "научно" объяснить все до конца. Это нас радует, ибо этот факт впервые приводит нас к истинному, глубокому, метафизическому, потустороннему, мистическому познанию и опыту.

Впрочем, надо помнить вот что. Сегодня мы можем точно установить некоторые неопровержимые критерии жизни. Они являются также и критериями организма. В соответствии с фундаментальной работой биолога Берта-ланффи, эти признаки таковы: живое существо, организм, — это ступенчатая открытая система, сохраняющаяся на основе системных условий в обмене составных частей. В этой сухой, деловой формулировке значимо каждое слово.

При ближайшем рассмотрении это означает: организм обладает обменом веществ. Он в состоянии развить автономное движение, т.е. он саморегулируется, реагируя на воздействие окружающей Среды. Он проявляет себя в росте, регенерации, развитии, старении, смерти, восстановлении (обращении). Он способен к размножению.

Эти органические свойства жизни Баргацкий видит осуществленными также и в макрокосме, в галактиках, в самом универсуме, хотя из-за ограниченности чувственно-интеллектуальных возможностей нашего созерцания (ко-

роткое время, неудовлетворительные, несоразмерные средства, необычный масштаб представления) мы не можем удостоверить их прямо и легко. Тем более, мы можем и должны ради этих измерений использовать дарованную нам способность познания, интегрального, универсального, интуитивного типа. После фундаментальных научных размышлений, окрыленных, слава Богу, у Баргацкого творческим богословским Эросом, автор приходит в своей книге к тому выводу, который он подытоживает в послесловии: "Не прошло еще и четырехсот лет с тех пор, как Джордано Бруно набросал величественную картину живого универсума: космос — это *magnum animal* (живое существо): "Движущая душа и движимое тело дают бесконечным и неисчислимым мирам возможность двигаться; эти большие и малые живые существа, разбросанные в просторах вселенной, каждое согласно своим свойствам и назначению, скрывают в себе праяснующую основу своего движения, своего изменения и своих особенных превращений".

Я хотел бы вспомнить эти голоса еще и по другой причине. Философия никогда не считала живой универсум чисто биологическим явлением. Важным было то, что он имел дух и душу. Вслушаемся еще раз в великолепное место из платоновского диалога "Тимей": "Космос целиком наполнен смертными и бессмертными существами, он как зримое живое существо обнимает зримое и как образ лишь в мышлении воспринимаемого Бога становится все больше и лучше, все прекраснее и совершеннее".

Однако живой универсум как средоточие живых галактик должен быть не только биологическим, но также и духовным феноменом. Если античная натурфилософия в отношении образа универсума и могла быть подавлена грубыми астрономическими заблуждениями, она не заблуждалась в том, что живая Вселенная имеет огромное духовное воздействие на человека. Поэтому я полагаю, что над этим пунктом стоит еще немного поразмыслить, каждому для себя.

Разве со временем мы не сможем понять чудо, которое скрывается за органическим мирозданием? Идея нашей центральной роли в универсуме завела нас в тупик; из-за этого мы старались не замечать существования организма, в котором глубоко укоренено наше собственное существование и наша жизнь, не только телесная, соединенная с бесконечными просторами космоса. Мы держались этого из страха перед иной картиной творения. Ныне мы начинаем познавать то, что раньше считалось само собою разумеющимся: живая вселенная — это прежде всего жизнь, в которую мы всматриваемся и вдумываемся, великое единство, матерински объемлющее все живое и нас самих".

София - персонификация или личность?

1. Вопрос

Вопрос звучит так: является ли Хокма-София-Премудрость, как она засвидетельствована в основном в книгах Премудрости Ветхого Завета, только персонификацией одного из свойств Бога — его мудрости, или же она — ипостась, т.е. личность?¹ Сначала уточним термины. Что такое персонификация, что такое ипостась, что такое личность? Что такое Ветхий Завет?

В понятии "персонификация" надо различать религиозно-историческое и литературно-поэтическое употребления. В религиозно-историческом смысле персонификация означает приписывание таких личных функций, как самостоятельность, свободная воля, разум какому-либо свойству Бога (например, Дочь-Премудрость) или космическому миропорядку (например, Мать-Земля), или таким абстрактным понятиям, как согласие, плодородие, благо, любовь.

В литературе и прежде всего в поэзии под персонификацией мы понимаем очеловечивание какого-либо явления природы, как например, Жена-Солнце, или абстрактного понятия, например, Добродетели в спектакле "Всякий". Такая персонификация называется также и аллегорией.

Необходимо различать также два значения понятия "ипостась", а именно: религиозно-историческое и строго теологическое. В религиозно-историческом смысле персонификация обычно означает относительно самостоятельное Божественное или богоподобное существо, которое является более или менее полноценным олицетворением некоего свойства, деятельности или функции высшего Божества, как например, у египтян - богиня истины и порядка Маат. Иными словами, персонифицированная функция или свойство высшего Божества изображается как самостоятельное Божественное или богоподобное существо в своей явленности, как, к примеру, в еврейской концепции: Присутствие Божие — Шехина. В строгом теологическом смысле ипостась равна лицу, она означает то же, что и личность, индивидуальность, лицо.

¹ О понятиях персонификации, ипостаси и личности см.: A. Bertholet *Worterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1976; W. Brugger, *Philosophisches Worterbuch*, Freiburg, 1976.

Что понимать под лицом? Лицо — это отдельное существо в своей неделимой обособленности (например, человек Петр), наделенное разумом, свободной волей и самостоятельностью. Это отдельное существо, это лицо, Петр является субъектом, *suppositum*, или ипостасью, т.е. собственно тем, что лежит в основе или само, в конечном счете, является носителем своей духовной сущности и всего того, что о нем говорится. Поэтому "лицом" можно обозначить только духовные самостоятельные существа (с телом или без) — людей, ангелов и, наконец, Бога.

Понятие "Ветхий Завет", или "Старый Союз", а также такие, связанные с ним слова, как экзегеза Ветхого Завета, "ветхозаветник" (экзегет Ветхого Завета) предполагают, что есть и "Новый Завет", или "Новый Союз". Новый Завет вводит христианское Откровение как осуществление предшествующего Откровения, называемого христианами Ветхим Заветом. Таким образом, Ветхий Завет - это приуготовление Нового Завета. В Новом Завете проясняется и исполняется многое темное и пророческое из Ветхого Завета. Поэтому знаменитое изречение: *Novum in vetere latet, vetus in novo patet*, т.е. Новый Завет таинственно раскрывается в Ветхом, Ветхий Завет проясняется в Новом - теперь понятно и исполнено.

Поэтому экзегеза, зовущаяся ветхозаветной, удостоверяет себя как христианская и понимается как таковая. Например, иудеи никогда не говорят о Ветхом и Новом Заветах. То, что для христиан является Св. Писанием Ветхого Завета, евреи называют "Танах - письменное учение"¹, содержащее закон, книги пророков и другие книги. Иудейская экзегеза, в особенности же экзегеза Талмуда и Каббалы, естественно, не имеет никакого отношения к христианскому учению. Христианские экзегеты Ветхого Завета, "ветхозаветники", не могут игнорировать его (Ветхого Завета — Т.Ш.) отношения к Новому Завету и его исполнения в нем, если они не хотят противоречить самим себе. Они могут и должны иметь в виду чисто иудейское понимание, но в своих толкованиях они не должны останавливаться на нем или умалчивать о возможности христианского понимания. Они должны даже рассматривать это как свою первостепенную задачу — не только указывать на возможность христианской интерпретации, но и достоверно разрабатывать ее.

Итак, есть три возможных понимания и толкования (экзегезы) Писаний ветхозаветного Откровения:

¹ См.: Paul Eisenberg *Alle meinem denselben Gott. Lesungen aus den Hl. Buchern der Weltreligionen*, Wien, 1981, S. 19.

Чисто иудейское, дохристианское; без оглядки на христианское Откровение, безотносительно к христианской теологии и традиции (благочестию, иконографии и искусству, философии и духовности).

Минималистически христианское толкование, которое хотя и указывает на возможность христианского понимания, но *de facto* представляет иудейское, подчеркивая строго монотеистический характер иудейства. Эти экзегеты окопались за "монотеистическим" принципом, чтобы обосновать свое минималистическое толкование. То, что они говорят, имеет отправной точкой иудейских экзегетов, но для христианского понимания этого слишком мало. Это подобно тому случаю, когда экскурсовод указывает на детали, а само произведение искусства скрывает или замалчивает.

Полное христианское толкование. Этот вид экзегезы не просто указывает на возможность христианского понимания, но и четко разрабатывает профетическую типологию и выявляет ее исполнение в Новом Завете. Такая экзегеза рассматривает тексты в свете христианского Откровения, богословия и традиции. Естественно, что будут даны различные толкования в зависимости от аспекта рассмотрения того или иного места. Так например, отцами Церкви образ Софии прежде всего используется для объяснения Сына Божия и Его вочеловечивания, причем, как мы видим теперь, это понимание не является первоначальным и не исчерпывает всех измерений этого образа, поскольку оставляет без внимания самостоятельное рассмотрение Софии и ее космологических, экклезиологических и мариологических черт, которые были познаны и оценены только позже.

После этих вводных замечаний бросим взгляд на сегодняшние экзегетические интерпретации "Жены-Софии", как они предстают у современных авторов: "Критическое рассмотрение всех мест, касающихся Премудрости, приводит к выводу, что кроме восточной драматизированной персонификации никакой иной личностной ипостаси в Боге или даже близ Него, типа личностной Премудрости, проповедующей перед воротами города (Притч 8, 3), нет".

"Олицетворенная Премудрость введена в Прем 8 как говорящее лицо. Однако обращаться к ней, как к личностной "ипостаси", — значит заходить слишком далеко, и это противоречит строгому монотеистическому мышлению Ветхого Завета. В качестве Божественной Премудрости она играет роль, всерьез подходящую только всемогущему Богу" (Винсенс Хамп). Иоганн Фишер пишет: "Большое значение (в книге Премудрости) имеет сильная персонификация

Премудрости. Впрочем, мнение, что эта персонифицированная Премудрость тождественна Логосу Евангелия от Иоанна, нельзя признать верным. При сильной персонификации Премудрости автор остается на том, что она — некое Божественное свойство, даже сама суть Божия, но никак не отдельное лицо в Боге".¹

Жена-София рассматривается здесь в аллегорическом, литературно-поэтическом смысле, личностное ее значение отрицается и в высшей мере потому, что она воспринимается в религиозно-историческом смысле. Например, в энциклопедии "Христос в мире"² или в "Словаре основных богословских понятий",³ или в "Библейском лексиконе"⁴ — повсюду мы находим вышеозначенное толкование.

Профессор ветхозаветной экзегезы А. Штробль, издавший том "Мудрость Израиля", в энциклопедии "Христос в мире" пишет: "Наконец можно сказать, что автор (т.е. автор книг Премудрости) не подразумевал ипостаси... То, что способ его выражения граничит с гипостазированием, является педагогическим приемом" (12). Здесь Штробль говорит об авторе книг Премудрости, в которых наиболее ясно выражена личность Софии.

Однако, рассмотрим основания его утверждений внимательнее. Он формулирует вопрос ясно: "является ли Премудрость, наделенная такими атрибутами, личностью наряду с Богом или в Нем?" Штробль допускает, что "многие экзегеты видели в Софии изображение Божественного, отличного от Бога и самостоятельно действующего лица" (10). Он цитирует также "известного" экзегета (Эберхартера), который "еще в состоянии писать на эту тему": "Множество комментаторов придерживается взгляда, что речь идет (в случае с Софией) не просто о поэтическом тропе олицетворения, но что автором Премудрость понималась как самостоятельное существо, хотя это существо не открывает полностью ту завесу, которой оно было укрыто в таинственном мраке дохристианских времен" (12). К этому великому множеству интерпретаторов, толковавших Софию как лицо, Штробль причисляет отцов Церкви Григория Богослова (Афанасия он позабыл), Амвросия, Августина, Бернарда Клервосского, Бонавентуру. В Софии они видели второе лицо Логоса — Сына Божия.

¹ V. Hamp *Echter Bibel*, Bd. 4., Wurzburg, 1958, S. 418, 568.

² A. Strobl *Die Weisheit Israels*, Enzyklopadie *Der Christ in der Welt*, Aschaffenburg, 1967.

³ *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Munchen, 1962.

⁴ Hegrbert Haag *Bibellexikon*, Einsiedeln, 1956.

Штробль подытоживает: "Но такой вывод недопустим", т.е. недопустимо толковать образ Софии как личность. И для этого есть основания. Если бы София была лицом, то лицом должна была бы быть и "Глупость". Однако, этот аргумент упускает из виду две вещи: во-первых, непрерывное личностное понимание Софии (в основном, как Логоса, Сына Божия) в христианской традиции, и во-вторых, то обстоятельство, что персонификация Софии производится с намеренной целью, последовательно и успешно. Эти две персонификации совершенно не равноценны. Это подчеркивает Р. Штехер (стр. 149) и еще более отчетливо - Геттесбергер (стр. 148).

Для подтверждения своего тезиса Штробль цитирует новых экзегетов книг Премудрости В. Хампа и Дж. Фишера.¹ "Мудрость не может быть личностью близ Бога или в Нем!" (стр. 444). В иудейском контексте это верно при том условии, что эта личность воспринимается как Божественная. (В христианском понимании однако же отцы Церкви рассматривали Премудрость как лицо в Боге, именно как Св. Духа или как Логоса).² Она — не особая Божественная личность возле Ягве или, так сказать, четвертая Божественная ипостась наряду с Троицей. Но она может быть понята в качестве сотворенной ипостаси возле Бога, ибо она характеризуется как Причастница трону, *Паредра* - Сопрестольная (Прем 9,4). Монотеистическому мышлению Ветхого Завета это противоречило бы лишь при условии, если София воспринималась бы как Божественное лицо, но не в том случае (и мы всегда подчеркиваем это), когда София предстает существом, сотворенным, таким, как, например, ангел. Аргументация новых экзегетов оперирует прежде всего со "строгим монотеистическим мышлением Ветхого Завета". По поводу же этого "строгим монотеистического" рода доказательств многих христианских экзегетов уже было сказано в самом начале главы.

Относительно утверждения "В качестве Божественной Премудрости она играет роль, которая всерьез подходит лишь Премудрому Богу" (стр. 632), можно сказать следующее. В качестве "Божественной" Премудрости она — свойство Бога (или в личностном понимании — Логос, или, что лучше соответствует по параллельным местам, — Св. Дух, Руах Ягве). В качестве "сотворенной" Премудрость - это

¹ См. примечание 3.

² J. Knabenbauer *Commentarius in Proverbia*, Paris, 1910; R. Cornely, *Commentarius in Librum Sapientiae*, Paris, 1910; H. Zschokke *Der dogmatisch-ethische Gehalt der Weisheitsbucher*, Wien, 1889.

"архе творения" т.е. личностная энтелехия творения как сопричастное свойство людей.

Далее подчеркивается, что атрибуты, свойства и функции, приписываемые Софии, "всерьез" могут быть отнесены лишь к Богу. На это надо сказать: нам известны невероятные вещи, встречающиеся в парапсихологии, нам известны достижения техники в области телевидения, микроэлектроники и компьютеризации. Новые естествоиспытатели рассматривают мир как организм, решающий трудные задачи поддержания, управления и эволюции. Они приписывают это жизненному принципу организма, т.е. его творческой и кибернетической интеллигенции, или его "жизненному духу", его душе. Они заходят так далеко, что уже отчетливо говорят о "Душе мира" и называют ее именем, взятым из греческой мифологии — "Гея" (Мать-Земля).¹

Я верю, что перед лицом этого чуда природы и техники будут осторожнее в утверждении, что София, это благое и духовное существо, соратница в творении, архе и энтелехия творения, не могла обладать такими качествами, которые мы de facto наблюдаем в поддержании, управлении и эволюции мира. Бог, Вседержитель может наделить такими способностями свое любимое творение. Или мы откажем ему в этом, как несоответствующему вашим представлениям?

Можно констатировать какую-то особую ипостасофобию у этих новых "ветхозаветников" в связи с Софией. Помимо всего прочего они боятся, что вместе с признанием Софии в качестве отдельной величины к Божественной Троице будет добавлено четвертое Божественное лицо. При такой предпосылке их отказ был бы вполне правилен и понятен. Но эта предпосылка неверна. София - это не Божественная величина возле Ягве или четвертое лицо в Троице. Никто не утверждает этого, это ложная приписка. В текстах без устали подчеркивается сотворенность Софии. Можно ли, однако, возражать против сотворенной ипостаси или лица? Также мало, как и против существования ангельских или человеческих ипостасей и лиц.

С полным правом Фишер подчеркивает значение "сильной персонификации Премудрости", но отвергает "тождество Премудрости и Логоса". Нельзя утверждать, что Книга Премудрости останавливается на персонификации. Трудно сильнее и выразительнее описать личностность Софии. Если это - не ясное "описание личности", то я уже и не знаю, как же оно должно тогда выглядеть.²

¹ Jim E.Lovelock *Unsere Erde wird uberleben. GAIA - Eine optimistische Okologie*, Munchen, 1981.

² J.Fischer in: *Echter Bibel*, Bd. 4, S. 740.

Отказ от личностного характера Софии имеет и другие основания, возможно, к примеру, ложные экуменические реверансы. Протестанты не признают каноническими книги Иисуса Сираха и Премудрости Соломона. Поэтому мы, католики, не должны выдвигать их на передний план. Однако еще сам Лютер очень высоко оценил эти книги и включил их в свой перевод. Признание личностного характера Софии в истории Церкви и благочестия всегда приводило к мариологическому пониманию Софии, которое в сравнении с христологической интерпретацией из различных оснований более соответствует библейскому образу Софии. Однако, пожалуй, и здесь в основе отказа лежат экуменические оглядки, ведущие к принижению значения мариологии и уменьшению почитания Девы Марии. Так марианская софиология или софианская мариология не попадают в поле зрения. Эта табуированная тема должна вновь вернуться на передний план. Надо обдумать слова Моргенштерна: "Острота ножа - чтобы не было возможно то, чего не должно быть".

Итак, приведенные аргументы, даже основанные на экуменических оговорках, для отказа от личности Софии несостоятельны. Полное христианское толкование Софии принимает ее личностность. Другой вопрос, как понимать эту личностность; ответ на него мы можем найти в истории христианской теологии, духовности, богослужения и искусства.

Из истории богословия мы знаем, что некоторыми отцами Церкви София понималась как Св. Дух, как например, Иринеем Лионским и Феофилом Антиохийским большинством же — как Логос - Сын Божий, например, Оригеном, Афанасием Великим, Каппадокийцами, Августином и др. вплоть до Средневековья и Нового времени. Они понимали Софию христологически. Свидетельства от благочестия и искусства о личностном понимании Софии мы находим в храмах, гимнах и иконах Восточной Церкви, посвященных Софии. Здесь можно задать вопрос отрицателям личности Софии: как понимают они эти документы, что скажут они по этому поводу?

Через всю христианскую традицию проходит, однако, линия экклезиологического или марианского понимания Софии, т.е. усмотрения в Деве Марии и Церкви таинственно существующей и воплощенной Софии. Этот взгляд нашел отражение в использовании слов из книг Премудрости на праздник Девы Марии.¹ К сожалению, последней реформой богослужения из каких-то соображений некото-

¹ См.: *Missale Romanum*, Lektionar V, S. 378 ff.

рые из этих слов были заменены другими. Все же они приводятся в качестве свободного дополнения к празднику Девы Марии как избранные тексты.

К особым свидетелям личности Софии причисляются святые, которые подобно Соломону почитали ее в качестве матери, учительницы и водительницы. Среди многих можно назвать славянского апостола Кирилла¹, который уже юношей присягнул Софии; далее — Хильдегард из Бингена², чьи видения не могут быть верно объяснены, если не рассматривать их софиански; бл. Генриха Сузе³, почитавшего Софию как свою Госпожу в смысле средневековой куртуазности; а также св. Луи Мария Гриньон фон Монфор.⁴

Якоб Беме, этот визионер и мистик, родственник св. Хильдегард, оставил нам целую *Summa софиологии*, что, к сожалению, не замечается или замалчивается его биографами. Без сомнения он — отец западной софиологии, и его учение о Софии очаровало и воодушевило многих религиозных людей, таких как Джон Пордейдж, Джейн Лид, Иоганн Георг Гихтель, Луи-Клод де Сен Мартен, Готтфрид Арнольд. Их мысли о Софии оказали глубокое воздействие на немецкий романтизм, в особенности же на Новалиса и Шеллинга, Ойтингера и Баадера, а также, конечно, и на русское учение о Софии Вл. Соловьева, П. Флоренского и С. Булгакова.

В качестве свидетеля мы можем также привести здесь св. блаженную ясновидящую Анну Катарину Эммерих, чьи видения записал поэт Клеменс Brentano. Она видела Деву Марию во многих ликах до времени, т.е. Софию — как она внедрилась в лоно матери Анны и в Деве Марии, ребенке святой матери Анны, стала человеком.⁵

В наше время свидетелями Софии могут быть названы Поль Клодель с его знаменитыми одами, Жак Маритен, Тейяр де Шарден с его эссе о Душе мира и в особенности с его гимнами Вечноженственному, в которых он дает Софии обрести человеческий образ Девы Марии, и, наконец, Пьер Эммануэль с его томом стихотворений о Софии.⁶

¹ J. Bujnoch. *Zwischen Rom and Byzanz* in: *Slavische Geschichtsschreiber*, Graz-Wien-Koln, 1972, S. 56 ff., 191 ff.

² H. Hildegard von Bingen *Scivias*, *Visio* II/3-6 und III/9-10.

³ Sel. Heinrich Seuse *Mystische Schriften*, Dusseldorf, 1966.

⁴ *Das Goldene Buch der vollkommenen Andacht zu Maria von Ludwig Maria Grignon von Montfort*, Frieburg, 1920.

⁵ Anna Katharina Emmerich *Das Leben der hl. Jungfrau Maria*. Aschaffenburg, 1960, S. 51, 54, 73 ff.

⁶ Pierre Emmanuel *Sophia*, Paris, 1973.

Особым лучающимся свидетельством софианского ренессанса является деятельность Генри Корбина, который основал в качестве центра и средоточия своих софианских усилий Университет св. Иоанна в Иерусалиме с его ежегодными симпозиумами, из которых наиболее впечатляющим в последние годы был симпозиум на тему: "Битва за Душу Мира. Необходимость софиологии" 1979 года.¹ Это название явилось как бы завещанием Генри Корбина, скончавшегося, к сожалению, за год до этого симпозиума. В тесной связи с этим университетом работает в Париже издательство Albin Michel, опубликовавшее в 1983 году; интересную книгу "София - Душа мира".²

Если мы правильно поймем знаки времени, то заметим и не сможем проглядеть, что мы стоим на великом духовно-историческом переломе. Эпоха материализма и механицизма, патриархальности и рационалистического просвещения со всеми ее печальными последствиями подошла к концу. Люди уже отворачиваются от этого; возникший вакуум требует нового содержания и новых парадигм; набирает ход новое просвещение, неогностическое и неоромантическое. Оно имеет свои добрые стороны, но оно таит и свои опасности. К его лучшим сторонам принадлежит тоска по единению с природой и по братскому (адельфическому) отношению к ней, по подлинному равноправию женщины и признанию ее харизмы. Для того, чтобы верно справиться со всеми теми задачами, которые выпали на нашу долю, мы все более нуждаемся в Премудрости, Софии - не просто в Добродетели, Мудрости, но - в Личности, Матери и Водительнице.

2. Ступени познания Софии и личностное понимание Софии

Путь к совершенному познанию Софии в христианском благочестии и в богословии интересным образом проходит те же три ступени вверх, что и в разработке образа Софии в Ветхом Завете: аллегорическую персонификацию, гипостазирование и, наконец, олицетворение, — как описывает это Геттсбергер (стр. 6).

¹ *Universite Saint Jean de Jerusalem, Symposion 1979; Le Combat pour l'Ame du Monde, Urgence de la Sophiologie, Paris, 1980.*

² *Sophia et l'Ame du Monde Urgence de la Sophiologie, Paris, 1980. Sophia et l'Ame du Monde in: Cahiers de l'Hermetisme Albin Michel, Paris, 1983.*

Почти то же самое повторяется и в христианском толковании Софии. По-видимому здесь действует один и тот же психологический или духовный закон или образец, — во всяком случае за всем этим стоит деяние мудрого управления.

Климент Александрийский видит в Софии как Силу Божию (*dynamis theia*: PG 8, 924 В), так и квазиипостась (*dynamis tou Patros*: PG 9, 125 А); Ориген называет ее уже "гипостазированной" (PG 17, 185 В). Афанасий целиком и полностью видит в ней лицо Логоса, т.е. Христа. Это личностное видение Софии остается господствующим вплоть до нашего времени, которому было суждено усомниться в личности Софии и практически отступить на первую ступень.

В истории благочестия, к которому относятся также богослужение и искусство (в особенности иконопись), очевидно осуществляется тот же тройной шаг. Это мы видим, например, в том, что император Константин замыслил изначально возвести храм Святой Софии, посвященный не личностной Софии, но — персонифицированной добродетели мудрости, - *чтобы* открыть доступ в храм и переход в христианство и язычникам. Он возвел еще две церкви, которые также можно назвать посвященными персонифицированным добродетелям, а именно Агия Эйрене (Св. Мира) и Агия Дюнамиц (Св. Силы). Однако позднее появилось личностное понимание храма Агия-Софии, а именно как посвященного воочеловечившемся Логосу. Павел Флоренский допускает возможность такого "абстрактного" понимания иконы Агия-Софии в Новгороде, которая является копией константинопольской иконы и одной из самых древних икон на Руси.

Древнерусское понимание Софии, видимо, соответствует гипостазирующей, т.е. личностной ступени, но оставляет еще не решенным вопрос о том, какое толкование уместнее - христологическое или самостоятельное.

Личностное понимание появилось в богословии довольно рано. Иринеи Лионский и Феофил Антиохийский понимали Софию как Св. Дух. Афанасий Великий, а вслед за ним и другие великие отцы Церкви видели в Софии Логоса — Сына Божия, т.е. Христа. Это христологическое понимание долгое время оставалось господствующим.

Экклезиологическая и марианская интерпретация входила в обиход медленно, набирая силу уже после III Вселенского (Эфесского) Собора в 431 году, на котором было четко признано за Девой Марией достоинство Богородицы. Особенный отзвук марианское понимание обрело в русской

религиозности, но оно нашло доступ также и в западное средневековое благочестие, искусство, мистику. Стоит только вспомнить некоторые миниатюры из книг, экклезиологические марианские видения св. Хильдегард из Бингена, Генриха Сузе, который толковал Софию также и христологически.

Христологическая интерпретация Софии разрабатывалась во всех областях (богословии, литургике, благочестии). Долгое время она была господствующей. Не учитывать это и было бы грубым игнорированием фактов или искажением их. Это надо принять как историческую данность, даже если она не совсем удовлетворяет нас и оставляет ощущение, что есть еще некое измерение, а именно — существенное, и этим существенным является собственно софианское измерение, осмыслением которого сегодня занимаются повсюду.

Однако в христологическом понимании Софии мы должны и можем усмотреть глубокий смысл. Оно приводит к более полному и глубокому христианскому объяснению эллинистического, еще ап. Иоанном выделенного понятия Логоса и к уяснению взаимосвязи Христологии и Ветхого Завета и тем самым — к большему пониманию единства Нового и Ветхого Заветов. Христологическое толкование дает возможность лучше и конкретнее оценить содержащиеся в Софии типологии, которые замечательным образом совпадают с деянием и судьбой Христа. Таковы внутренние связи Софии с Ягве, из которых извлекаются аргументы для доказательства Божественности Логоса, объяснения места Софии в мире, ее отношения к людям и ее любовного попечения о них. София возвещает учение о жизни и благодати, которое не воспринимается, к сожалению, людьми. Параллели с Христом здесь очевидны.

Все это приводило к новому ряду аналогий и уподоблений и явилось сокровищницей для богословского объяснения таинства Логоса, его вочеловечивания и его Дела Спасения. Сходство между Софией и Христом действительно захватывает и очаровывает. Задачи и судьбы Христа и Софии подобны отношениям жениха и невесты, руководителя и главной распорядительницы.

Однако это сходство соблазняет некоторых теологов допускать равенство Лиц, что они и делают, отождествляя Софию и Христа. Так, чтобы в конце концов узнать подлинное значение Софии (насколько это вообще возможно в этом таинстве), мы должны вернуться к первоисточнику, т.е. к Св. Писанию, и в особенности к книгам Премудрости Ветхого Завета, чтобы согласно им усмотреть в Софии Жену и Мать, а также признать ее за прообраз Девы Ма-

рии и Церкви. Сегодня нам легче достичь этого, ибо противодействующий мотив прежних времен (страх перед богиней, патриархальный образ мысли) более не играет роли.

К совершенной самостоятельности образа Софии мы можем прийти, если всерьез воспримем книги Премудрости и еще глубже изучим их, если мы выделим космологические, эклизиологические и марианские черты Софии, если воспримем христологический аспект Софии, или, точнее говоря, софианский аспект Христа как признание его инь-половины, или женственно-материнской анима-сторины.

Аргументированные доказательства личностного характера Софии на основе ветхозаветных текстов дали в свое время Иоганн Геттсбергер в работе "Божественная Премудрость как личность"¹ и Рейнхольд Штехер в статье "Личностная Премудрость в Книге Притчей".²

Личность Софии может быть узаконена и должна быть принята на основе следующих положений:

1. Она возведена и описана в Св. Писании как духовное существо, обладающее разумом, свободной волей и всеми остальными свойствами и функциями личности.

2. Она описывается как сотворенное, личностное женское существо, отличное от Бога и наделенное самостоятельными действиями, а именно:

а) в отношении Бога: она "танцует" перед Ним, советуется с Ним и выступает Его помощницей в деле творения мира;

б) в отношении мира: она царит, управляет, ведет и обновляет мир с помощью разума, власти и блага;

в) в отношении человека: она наставляет и поучает его, руководит им и помогает ему как мать, наставница и возлюбленная.

3. Только аллегорическое объяснение Софии не соответствует иудейскому, строго монотеистическому пониманию книг премудрости. Премудрость описывается там именно как относительно самостоятельное свойство Бога и поэтому она должна быть воспринята по крайней мере как динамическое понятие или как ипостась в богословском смысле.

¹ Joharm Gottsbetger *Die gottliche Weisheit als Personlichkeit*, in: *Biblische Zeitfragen* IX/1-2, Munster, 1919.

² Reinhold Stecher *Die personliche Weisheit in der Proverbien* Kap. 8, in: *Zeitschrift fir Katholische Theologie*, Innsbruck, 1953.

4. Христианская традиция, начиная с отцов Церкви и до нашего времени, видит в Софии не аллегория одного из Божественных свойств или только поэтическую персонификацию, но подлинную личность. Существуют различные взгляды при конкретном объяснении этой личности; одни видят в ней Св. Дух, другие - Логос, некоторые же понимают ее как самостоятельное лицо, связанное с Девой Марией, Церковью, со всем человечеством или даже со всем творением.

5. Христианское благочестие, богослужение и духовность посвящают Софии храмы и пишут на иконах ее видимый образ.

6. Христианские богословы и философы, мистики и святые видели Софию как самостоятельную личность, созерцали ее, говорили с ней и на основе этих переживаний почитали ее как свою мать, подругу, невесту и госпожу, посвящали себя ей и призывали всех к ее почитанию.

Под углом софианского рассмотрения мариология обретает глубокие космические основания, расширяются ее космические измерения. Сегодня является фактом назревшее, хотя и слабо выраженное стремление человечества к более или менее осознанному пониманию значения женского начала и истинного равноправия женщины.

Хокма-София и Шехина в Каббале

В талмудической традиции, особенно в Каббале¹, большую роль играет таинственный образ Шехины. Между Шехиной и Хокмой-Софией есть поразительное и захватывающее сходство. Об этом сходстве упоминает известный религиовед Гершом Шолем в своей книге "О мистическом образе божества. Исследование основных понятий Каббалы".² Он пишет: "Здесь я более подробно говорил о Хокме или Софии, ибо исследователей уже давно поражает ее внутренняя взаимосвязь с каббалистической концепцией Шехины" (стр. 140).

Итак есть все основания говорить об этом в данной работе. В самом начале надо сказать, что Гершом Шолем постоянно подчеркивает сотворенность Софии в противовес

¹ Слово "Каббала", т.е. предание, собственно "принятое предание" (традиция) означает в специфическом смысле особое эзотерическое, мистическое сокровенное учение и особую форму благочестия в иудействе, которая получила развитие с XII в. Каббала опирается на Библию, Талмуд и на устно переданные изречения и учения" великих талмудистов, таких как раби Нехуня бен Хакана (I в.), раби Акиба бен Йозеф (55-135 гг.) и Симон бар Йохай (II в.), которым необоснованно приписываются важнейшие каббалистические тексты. Каббала заимствовала многое также из эллинистического, иудейского и христианского гнозиса. Первые положения этого учения появились в Книге Иецира (Книга Творения) в VIII в. Каббала в собственном смысле появилась между 1150-1250 гг. в Провансе (Южная Франция). Здесь появилась и первая классическая книга Каббалы Бахир (светлый, ясный), авторство которой приписывается Раби Нехунии бен Хакану. Известными учителями Каббалы того времени были Абрахам бен Исаак из Нарбонны (ум. 1179 г.), его зять Абрахам бен Давид и его сын Исаак Слепец (ум. 1235 г.) и Абрахам Абулафия (ум. 1291 г.); последний особенно развивал пророчески-мессианские элементы.

Из Франции Каббала перешла в Испанию, где Моисей из Лиона между 1275-1290 гг. написал вторую классическую книгу Каббалы Зогар (Сияние), которую он приписал авторству знаменитого Раби Шимона бен Йохайи. После изгнания иудеев из Испании в 1492 г. Каббала стала сердцевиной иудейского народного сознания. Каббала оказала влияние на многие духовные движения. См.: Раби Шимон. Фрагменты из книги Зогар. Пер. М.А. Кравцова. М., изд. Гнозис, 1994. - Ред.

² Gerschom Scholem Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundheriffen der Kabbala, Frankfurt, 1977, S. 135-191.

тем, кто хотел бы считать ее ипостасью Божественного характера. В этом он усматривает *salto mortale*. "Именно в этом... столь богатом выводами для истории религии образе Премудрости (в Библии) она всегда является первым творением, более древним, чем все прочие творения, но и настолько более древним, настолько же и более молодым по сравнению с Богом, и никто не помыслит ее равновечной с ним" (стр.137). Здесь можно оправдать Шолема. Его понимание Софии как одного из Сефиротов мужского рода в высшей степени удивительно — *salva reverentia* - и по словам Христа Мулак в ее книге "Женственность Бога, матриархальные предустановки образа Бога" может быть понято лишь исходя из патриархального мышления и его предрассудков. De facto и практически однако же и сам автор в своем изложении видит в Софии все-таки некую величину женского рода.

Вот лишь самые важные суждения Шолема о Софии, представляющие Софию в очаровательном свете. О Шехине он говорит вообще: "Шехина... персонификация и гипостазирование "присутствия" Бога в мире — эта концепция откровения примерно две тысячи лет сопутствовала иудейскому народу на всех этапах его бурного развития и трагического существования" (стр. 136).

"Средневековая философия иудейства была знакома с Шехиной как манифестацией Бога, - а именно как с чем-то отличным от Бога... Все философы от Саади через Иуду Галеви вплоть до Маймонида в один голос заявляли, что Шехина, которая у них тождественная с библейским Величием и Славой Божией, является свободным творением Бога, притом первым, предшествующим грубо материальному... Этот прасвет, в качестве первого из всех творений был выразительно определен, к примеру, Иудой бен Барсилаем из Барселоны, незадолго до появления южнофранцузской Каббалы писавшим: "Когда Богу пришло на ум сотворить мир, то в качестве первого из всех творений он сотворил Духа Святого, который также зовется Славою Божией. Это лучащееся сияние и великий свет, излучающийся во все другие твари... и мудрецы зовут тот великий свет Шехиной. Никакое творение, ни ангел, ни серафим, ни пророк не могут узреть ее в ее изначальной сути, и ни один пророк не пережил бы такого зрелища. Поэтому ангелу и пророку Бог показывает обратную сторону этого света". Иуда Галеви также считает, что Шехина является тонкоматериальным телом - и как таковая eo ipso тварна; - всякий раз она по воле Божией принимает тот образ, который Бог желает явить пророку. Также и Маймонид говорит о Шехине как о сотворенном свете, которому Бог

удивительным образом дает остановиться в каком-либо месте для особого отличия его" (стр. 149-150).

В "Бахире" и "Зогаре", двух классических книгах Каббалы, и в толкованиях и умозрениях последующих каббалистических учителей Шехина предстает в многочисленных интерпретациях, особенно в связи с учением о Сефиротах. Она рассматривается — как и первоначально София — в качестве начала и истока, в качестве сосуда творения, как Мать мира и всех тварей. "Шехина — исток всякой твари, начиная от высших ангелов и до земных существ". Она Мать высшей потенции мира ангелов, Метатрона, "который (Метатрон) изошел от чресел ее" (стр. 186). Она описывается также как "Мудрость Соломона" и как Луна, но прежде всего как упомянутый в Псалме Асафа (49, 10) *"скот на тысяче гор"*.

В высшей степени интересны сравнения и образы, в которых описывается и изображается Шехина. Так, в одном древнем Мидраше мы находим сравнение с царем, ехавшем по стране и возвещавшем через глашатая: "Все, кто найдется в гостях, узрят мое лицо не ранее, чем увидят лицо матроны (т.е. царицы)" (стр. 157). Далее: "Все это (Шехина, 32 пути Софии, духовная основа мира...) подобно царю, находящемуся в глубине своих 32 покоев, и во всякий покой есть дорога. Однако достойно ли было бы царя, если бы каждый по своему разумению мог войти в эти покои? Нет! Но подобает ли ему вообще не открывать и не показывать свои жемчуга и украшения, бриллианты и драгоценности? Нет! Что делает царь? Он обретает "дочь" и в ней и в ее одеянии (т.е. в формах проявления) соединяет все пути, и кто желает вступить во внутреннее, должен сначала взглянуть сюда. И в своей великой любви к ней он называет ее то "своей сестрой", ибо они происходят из одного места, то "своей дочерью", ибо она - его дочь, то "своей матерью" (стр. 157).

"Она (Шехина) - царица, матронита, сокрытая в своих покоях, у которой все существа ищут скрещения дорог и указания путей, ведущих к царю; она — посредник, через которого возможен доступ к царю и облегчено познание величия царя (посредством драгоценных камней, украшающих его одежду). Она дочь самого царя, издалека посланная Земле. Так она шлет лучи свои в мир, и долее того, она имеет в нем свое обитание. Книга "Бахир" не говорит, что это обиталище является для нее изгнанием, она вообще не поднимает вопроса об изгнании Шехины. Скорее, это ее назначение — "властвовать здесь внизу" (стр. 162).

"Еще она, как сказано в других местах, — "принцип этого мира" и "отблеск света, которым является сам Бог". В этом отблеске Бог собрал пути Софии и дал его (отблеск) этому земному миру в качестве скрытой законности, которая в нем действует и нередко определяется как неписанный закон, устная Тора, мистическая субстанция предания, - в этой сфере Шехина обретает свое основание и место!" (стр. 162).

"Дочь есть благословение, посланное миру Богом... Она — дочь Авраама, в одном из мест Талмуда носящая имя "Бакол", что дословно значит "во всем" или "со всем". Бог сказал: "Что Я должен дать Аврааму или сделать для него? Вот сотворил Я прекрасный сосуд и на нем драгоценные камни не сравнимые ни с чем, они суть украшения царя. Я хочу дать ему его, чтобы он обладал им на моем месте. Это то, что написано: "И Бог благословил Авраама — "со всем", т.е. с Бакол = с Шехиной" (стр. 163).

"Для образа сосуда есть и другая притча. У царя был прекрасный благоухающий сосуд. Он очень любил его. Иногда он ставил его на голову, иногда брал его в руки, иногда давал подержать его своему сыну, иногда он называл его своим тронном!" (стр. 164). "В Каббале Шехина часто отождествляется с десятым Сефиротом, т.е. с Малкут. Она является, согласно мифологической традиции ипостасью имманентности Бога в мире, в которой все принимается во всем и которой не чуждо уже цитированное имя "Бакол" (стр. 165).

Моисей бен Нахман (ум. 1270) в одном весьма обширном сочинении писал о Шехине как о десятом Сефироте:

10-ый Сефирот называется Шехина... Она есть этот мир, Госпожа этого мира, ибо управление этим миром находится в ее руках... Она зовется также "ангел Божий", ибо из нее истекают ангельские существа. Она зовется "Бетэль", т.е. Дом Божий. В "Песне Песней" она названа невестой, дочерью и сестрой. Она — "собор Израиля", в котором всё собрано. Она — горний Иерусалим и в молитвах зовется Сион, т.е. представление, исполнение, свершение, ибо она - то, через что представляют себя Все потенции" (стр. 166). "Эта низшая Шехина является согласно редакции "Бахира", "царством Малкут", господством Бога в мире, которое символически представлено в образе тела (corpus) общины Израиля; "Израиль образует члены Шехины" — говорит излюбленная эпиграмма каббалистов (стр. 170).

"Очень важным моментом, впервые ставшим отчетливым в книге "Бахир" испанской Каббалы, а также и в книге "Зогар", является тезис, что индивидуальные образы всех вещей предвосхищены в Шехине... Но это значит прежде всего, что все вещи тварного мира обретают свою форму

не только от нее, поскольку она является формирующей силой всего сотворенного, но и в ней, поскольку они зачатые и предвосхищены в ней. Так в одном раннем тексте (ок. 1240 г.), в котором своеобразно смешиваются гностицистические и платонические моменты, "потенция Шехины" определяется как то, "что вбирает в себя все вещи, когда они безобразно внедряются в нее и выходят из нее в материи, форме и образе (дифференцированно или явленно)" (стр. 173). "Здесь она является формой, охватывающей все формы, в которой предвосхищается всякая особая форма в ее специфической индивидуальности" (стр. 174). По-иному это представление дано в мотиве об "одеяниях Шехины": "Шехина содержит формы горних и дольних существ, все образы Сефирот и все их имена образованы в ней и отчеканены в ней как души и ангелы! Итак, здесь приводится притча о различных одеяниях Шехины, в которые ее облачает ее Царь. Все твари, сотворенные Богом, явлены в прообразах в этих одеяниях Шехины, в их атрибутах и назначении. Когда Бог правит миром, то созерцает творение не в Самом себе, но в этих Его праобразах (Präfiguration) в одеяниях Шехины" (стр. 174).

"Когда книга "Зогар" говорит о Шехине, то там часто встречается выражение "мир женственного"... Однако она идет еще дальше. В ней Шехина — это "небесная донна", "ха иша ха эльона"; или "Дева света", в которой "основано" все, что есть в мире женского, одним словом, Вечно-женственное. Подобное же говорит Иосиф Гикатилла: "Во времена Авраама Шехина звалась Сарой, во времена Исаака - Ревеккой, а во времена Иакова - Рахилью" (стр. 177).

"В качестве женского Шехина постоянно понимается как наперсница в иерогамии, "циввуга хаддиша", в которой реализуется единство всех Божественных потенций посредством объединения мужского с женским... Это объединение является в образе брака царя и царицы... Благодать зачатия как подлинное таинство, если оно происходит в границах сакрального порядка, в книге "Зогар" всегда обосновывается ссылкой на иерогамию в области Сефирот. Но там, где эти границы утеряны, несчастному выпадает область секса, которая рассматривается не просто как мирская, но как демоническая и проклятая" (стр. 178). "В "Зогаре" во всех частях идет речь о внутривожественном бракосочетании, которое автор находит в священных текстах. Стадии "единения" ("ишуда") изображаются теперь как стадии сексуального "соединения" ("циввуга") - особенно в произвольном натуралистическом понимании Песни Песней (2,6). Многие другие стихи Библии толкуются как гимны святому бракосочетанию ("тушбахта де-

циввуга") (стр. 178). "Вся динамика понятии о Боге в "Зогаре" основывается на этом учении о реализации единства Божественной жизни в Священном браке и ни в коем случае не может быть отрешена от него" (стр. 179).

Это иерогамное понимание единства между Богом и его Шехиной встречается нам (в XVI в. в Каббале Сафеда) в формуле ритуала, распространившегося со времени Кордоверо, произнесением которой должно сопровождаться выполнение всех религиозных треб: "Ради единения (единства, соединения) Святого, да славится Он; и ради его Шехины я делаю то-то и то-то" (стр. 187). Также выразительно это понимание проявилось и в развитии ритуала Священного брака, о котором писал Гершом Шолем в своей книге "О Каббале и ее символике".¹

Общие выводы относительно Софии:

Если приведенные суждения (а их намного больше) о Шехине перенести на Хокму-Софию, то можно сказать следующее:

1. София - это не Божественная сущность, не Божественная ипостась, но нечто сотворенное, креатура, конечно, самая первая и совершеннейшая, с чьей помощью Бог сотворил все прочие существа и вещи. Бог есть и остается чем-то совершенно Иным.

2. Посредством сотворенной Софии Бог действует и обитает в своем творении. В этой концепции рассматривается как имманентность Бога миру, так и его трансцендентность и единство.

3. София находится в особенном отношении к Богу: она его дочь, сестра, невеста, соратница, царица у царя. Бог желает, чтобы она как таковая была познана и ооценена. Поэтому путь к Нему идет через Софию, только через нее находим мы доступ к Его сокровеннейшим тайнам.

4. София - путь и средство к царю, посредник, через которого, с которым и в котором мы познаем величие Божие.

5. Творение, природа, мир — это явление, тело, одежда Софии. Она их сокровенная форма и универсальная энтелехия. Она — Бакол, т.е. во всем и со всем и сверх всего, — мать и душа всего творения, сокровенный космический закон, ТО-РА.

6. Она послана миру, особенно же нам, людям, подарена для поучения, водительства, утешения, света и силы, для развития и совершенствования. Она — универсальное благословение (бакол), благословение, которым Бог благословил творение и всегда будет благословлять.

7. Она — драгоценный сосуд, священный Грааль из драгоценных камней и прекрасных украшений. Царь очень любит этот сосуд. Он "передает" его также своему Сыну, т.к. шлет Ее Ему в невесты.

8. Она есть "Малкут", т.е. Царство Божие, в котором вершится воля Его, она — власть Господа в мире.

9. Она - трон Божий, Дом Божий; Она - Сион, Иерусалим, собор Израиля, которому мы все принадлежим, в особенности же те, кто познает и почитает Ее; кто восхваляет и славословит Ее как Дочь-Сион и Мать-Иерусалим.

10. Она - госпожа этого мира. Она воплощает этот мир в его личностном ядре; в ее руке руководство и развитие этого мира; Она - ангел Божий, который охраняет и направляет бытие и мир.

11. Она праоснова и прапринцип жизни, в котором все предвосхищено, и от которого все обретает свою форму. Она — форма, заключающая и охватывающая собой все остальные формы.

12. Она — небесная Донна (*ха иша ха эльона*), Дева света. Вечноженственное.

13. Она является в различных манифестациях и образах, например, в Сарре, Ревекке, Рахили и т.д. Сюда мы могли бы прибавить Радху, Тару, Исиду, Дао.

14. Она — Невеста Божия *par excellence*, Супруга в Священном Браке. В ней мы участвуем в Ее Священном браке с Богом, с Сыном Божиим. Это иерогамное объединение Софии с Богом, с Логосом-Сыном Божиим есть ее высшее осуществление и радость. Это объединение, *Иерос Гамос*, мы должны признать и почитать в нашей жизни, например, тогда, когда мы все "вершим ради этого единения", т.е. когда направляем нашу жизнь к этому объединению и увеличиваем и увековечиваем счастье и наслаждение как в святой паре София-Логос, так и в нас самих.

15. В любви двух людей, ориентированной на брак Софии-Логоса, достигается причастие этому браку, их личное соединение переживается как продолжение логософианской иерогамии; сакрализуется и в высшей мере усиливается наслаждение от личного соединения, переживаемого в его Божественной полноте и глубине.

Приведенные здесь идеи почти дословно соответствуют тому, что встречается очень часто в Каббале. Современные естествоиспытатели, борющиеся за прояснение и утверждение своей гипотезы о том, что мир, Вселенная, — это живой, целостный, одаренный разумом и духом, а тем самым и персональностью организм, могли бы найти в Каббале подлинный импульс к познанию, особенно если бы они продумали и рассмотрели все свои открытия и выводы в аспекте Хокмы-Софии.



Зеленая Тара
Бронза, Тибет
312

Часть III

Мудрость в восточных религиях

Мудрость — столь фундаментальный и захватывающий феномен, что ею инспирированы многие религии. Здесь будут рассмотрены свидетельства восточных религий, говоривших о мудрости в столь яркой выразительной форме, что мы не можем обойти их молчанием.

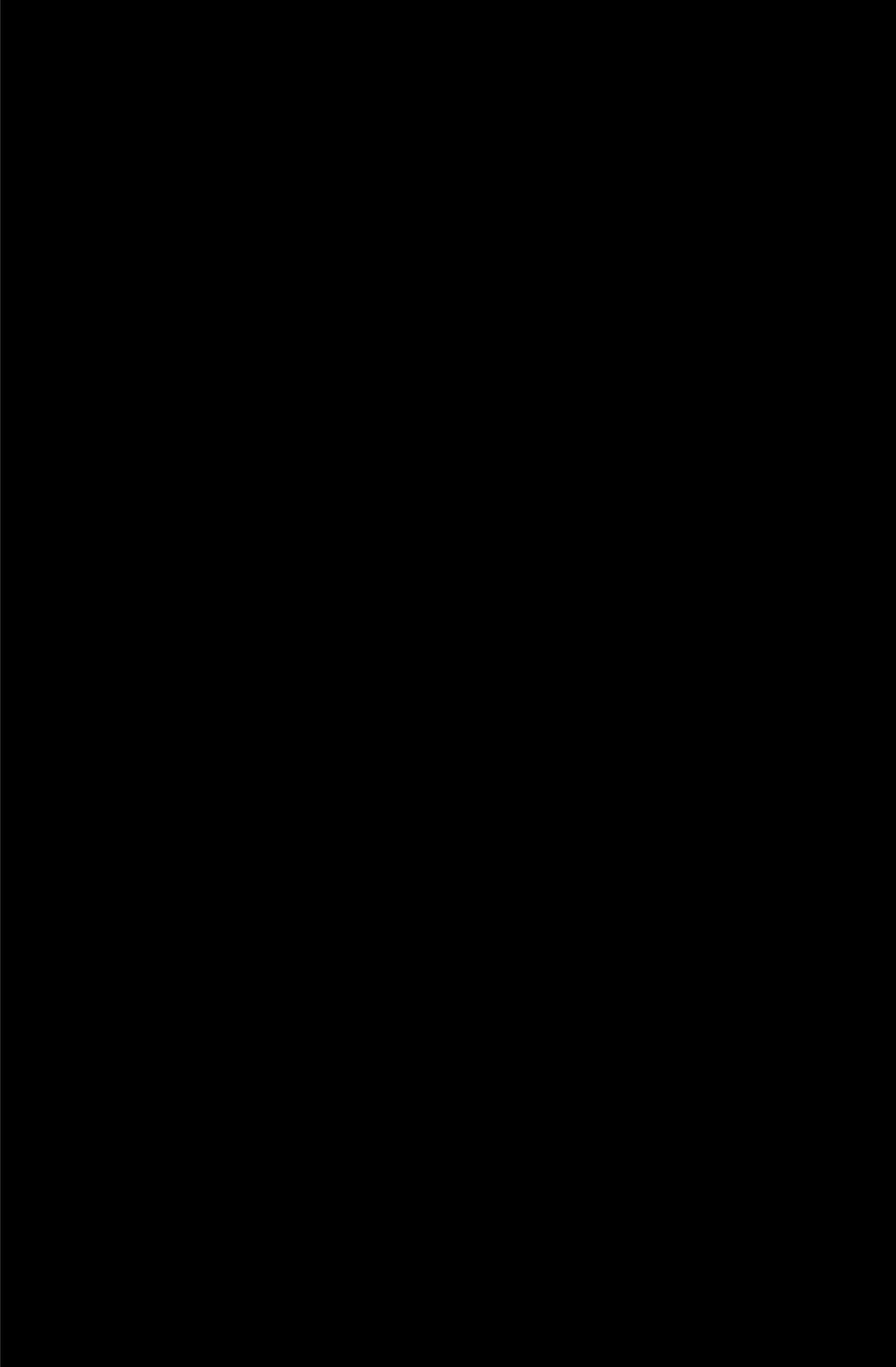
В индуизме нам открываются захватывающие параллели с Премудростью-Софией в образе Шакти-Махадеви, и особенно — в образе Праджни, а в даосизме - в глубокой тайне Дао. Между Хокмой-Софией и Дао выявляется глубочайшее сходство.

Апостол всех народов Павел свел воедино различные образы Софии в понятии Полипойкилос (многообразная) София. Некоторые восточные изображения и этимологические экскурсы помогут нам показать это. Согласно католическим представлениям, в них, как и в других свидетельствах выражаются предчувствия различных народов о женском измерении Бога, некоторая тоска по реализации этого измерения, которое фактически совершилось в Софии-Марии. Кристаллизация этих предчувствий и интуиций естественно происходила на тех уровнях восприятия и понимания соответствующих культур, которые для нас, западных христиан, часто необычны и трудны для понимания. Однако для познания здесь открываются очевидные преимущества, поскольку проясняются многие из тех граней, которые ранее нам еще не были известны. Все это может быть полезным для познания таинства и приведет к универсализму, т.е. подлинно католическому (вселенскому) взгляду на вещи.

Маха-Девы в индуизме

Индуизм - это своего рода комплексная религия. В индуизме были осмыслены почти все философские и богословские системы, и почти любая религиозная предрасположенность и идея находят в нем свое осуществление и исполнение, начиная от высшей философской абстракции и сокровеннейшей любви к богу и кончая грубым фетишизмом и безудержной эротикой.¹

¹ Th. Ohm *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*. Freiburg, 1950, S. 185 ff; Swami Shivananda *All about Hinduism*. Rishikesh, 1961; *Der Hinduismus*. Munchen, 1922.



Здесь нас прежде всего интересует, в какой форме и в какой степени женское и материнское начала рассматриваются в качестве символа богословского высказывания и объекта религиозного культа. Из изобилия возможных примеров мы ограничимся лишь некоторыми характерными феноменами, вовсе не претендуя на полноту. Наиболее известным материнским божеством в индуизме является богиня Кали, супруга Шивы. Мы рассмотрим, как представляет нам ее мифология, как понимают Кали современный святой индуист Рамакришна и философ-индуист Ауробиндо. Миф представляет нам Кали в качестве ипостаси Матери-Природы, т.е. Шакти Шивы. Как таковая она почитается некоторыми сектами даже выше Шивы. Этот очаровательный образ супруги Шивы, обольстившей с помощью бога любви Камы аскета Шиву, ставшей верной и любящей женой и матерью богов Сканды и Ганеши, почитается под именами Ума (благодатная), Амбика (матюшка) и прежде всего как Парвати (дочь гор). В этой форме почитания на первый план выступает мягкий, материнский и творческий аспект Шакти Шивы. Под именами Дурги и Кали напротив выявляется разрушительная и страшная сторона божественной энергии Шивы. В этом аспекте она предстает жестокой женщиной и властью природы. При этом следует заметить, что этот разрушительный аспект необходимо рассматривать не только как негативный. За ним стоит сила, которая расчищает и готовит почву для нового.¹

Рамакришна, великий современный индуистский святой, видел в Кали божественную мать и посвятил ей себя целиком и полностью. Он сам описал, как пришел к мистическому переживанию этого божества. Однажды, долго тоскуя по ней и бичуя себя до крови, чтобы увидеть ее, он потерял уже все свои силы. "Невыносимый страх и душевные муки охватили меня, — пишет он, — в предчувствии конца моей жизни. И вот, это нахлынуло на меня. Мне показалось, что больше ничего не существует, кроме некоего океана духов, безвредного, сияющего... Волны просветления обволокли меня. Во мне разлилось море невыразимого блаженства, и до самых своих глубин осознал я присутствие божественной Матери. С тех пор мои дни и ночи протекают в постоянном присутствии божественной Возлюбленной".

¹ S. Cave *Hinduism or Christianity*, New York, 1939, S. 152 ff.



Будда и Праджня
Бронза, Тибет, XVIII век

Когда его спросили как-то: следует ли почитать бога в каком-то "образе", то он сказал: "Конечно, действительно и то, и другое: бог в образе и безобразное божество. Но тот, кто воспринимает бога лишь как нечто безобразное, подобен человеку, извлекающему из своей флейты лишь один тон, в то время как у нее есть семь отверстий. На таком инструменте иной играет целые мелодии. Взгляните, как радуются те, кто верует в личностного бога. Они любят его как слугу, друга, как мать или отца, как супруга или возлюбленную".

Бог (Брахма, Шива) и его сила (Шакти) - это не два, но один божественный принцип в двух образах - мужском и женском. Всех женщин Рамакришна рассматривал как вестниц божественной Матери, даже в дурных женщинах видел он мерцание этого. Нередко говорил он: "Я обращаюсь к богу как к своей матери. Мать должна делать то, что она хочет. Если она захочет, она позволит мне познать себя, если нет, я все равно буду доволен. Малое дитя требует матери. Оно не знает ничего кроме: у меня есть мать, о чем мне заботиться. Я подобен этому ребенку. И он молил ее: "О мать, я ищу защиты и приюта у ног твоих, О мать, моя молитва такова: о если бы мне иметь чистую любовь к тебе! Любовь ради любви!". И далее: "О Мать, я отдаюсь твоей благодати, у Твоих святых ног обретаю я приют. Ты, благодатная Мать, дай мне чистую любовь к тебе... Дай чистую любовь, свободную от эгоизма и алчности. Дай мне любовь во имя любви". Или: "Сделай меня, о Мать, безумным от любви к тебе, дай мне напиться наслаждением любви. О ты, что грабишь сердце набожного, утопи меня в твоём море любви. Чайтанья, Иисус, Будда, Моисей, все они испили твоего вина. О Мать, когда пробьет мой смертный час, смогу ли я присоединиться к ним?"

И Вивекананда, знаменитый ученик Рамакришны, воскликнул однажды: "В одном облике ты, о Мать, блуждаешь по путям мира сего, в другом — имеешь бытие во Вселенной. Я приветствую тебя, о Матерь, более всего".¹

Рамакришна был не столько философом, сколько глубоким практиком религиозной жизни. Его поучения просты и по-детски наивны, но при этом полны высокой мудрости и любви; вызывают у нас большую симпатию и захватывают нас.

¹ Vivekananda *My Master*, Kalkutta, 1920, S. 20.



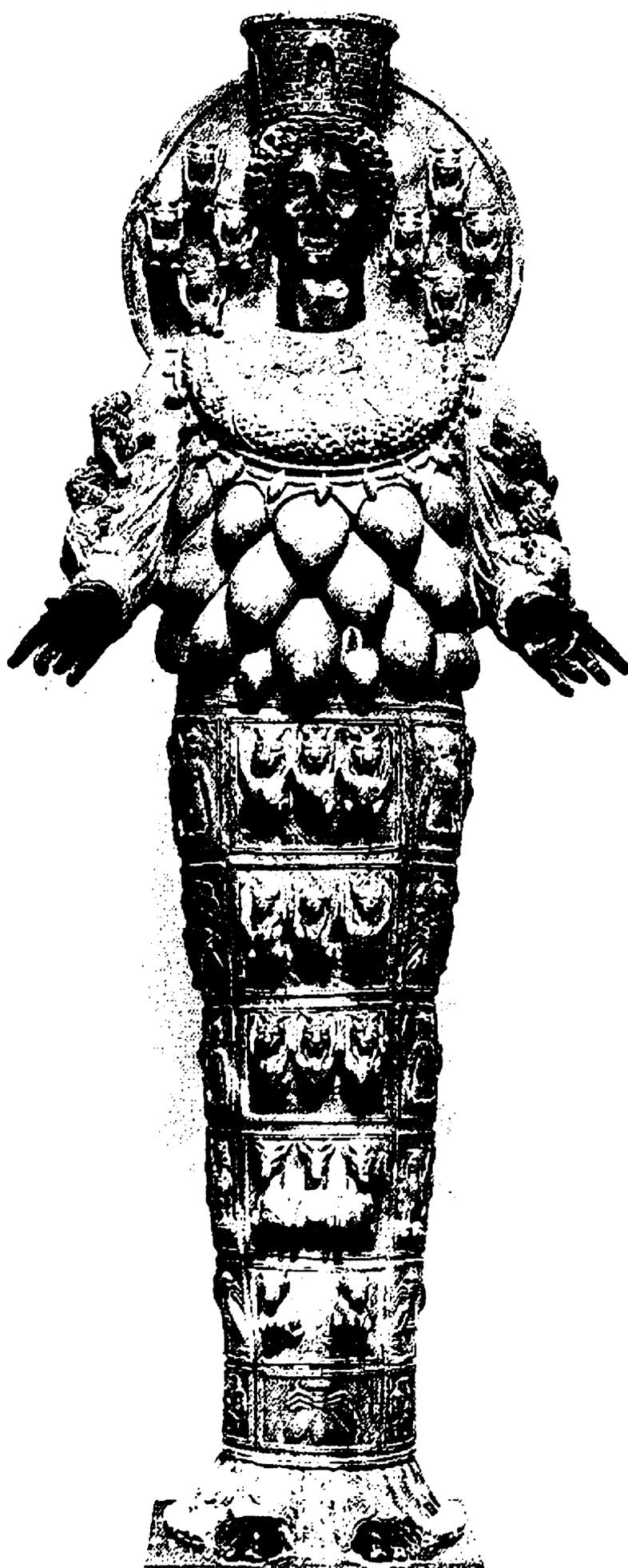
Исида с Горусом
Бронза, Египет, VII век до Р.Х.

Другой великий мыслитель Шри Ауробиндо¹, знаменитый соратник Ганди в индийской освободительной войне, позднее целиком посвятил себя духовной жизни и основал большой ашрам в Пондишери. Он развернул там в высшей степени плодотворную духовную деятельность, и его влияние выходит далеко за пределы Индии. Этот духовный учитель новой Индии оставил нам непреходящие и драгоценные слова, касающиеся нашей темы. В своем сочинении "Мать"² он свел воедино все свои мысли об этом. Он пишет: "Мать - это сознание и сила Всевышнего. Она — начальная и сверхчувственная Шакти, Мать, и несет в своем сознании высшую божественность. Всевышний постоянно пребывает в ней как вечный Сат-Шит-Ананда (бытие-разумение-наслаждение), через нее открывает он себя мирам в качестве монистически-дуалистического сознания Ишвары-Шакти (всевышний бог и его Шакти — это сила и мудрость, любовь и наслаждение). Через свою Шакти Всевышний воплощается во все существа, миры на всех уровнях... каждый из этих миров — не что иное, как игра Шакти со Всевышним. Все есть ее игра со Всевышним... Все есть ее откровение мистерии вечного, чуда бесконечного... Здесь и теперь ничто не может случиться, чего бы она не решила и чего Всевышний уже бы не устроил. Ничто не может обрести форму кроме той, которую она, побуждаемая Всевышним, приемлет и образует. В Матери Шакти Ауробиндо различает три ступени. "Есть три сущностных вида Матери...: первый - сверхчувственная, высшая начальная Шакти, парящая над миром и являющаяся связующим звеном между творением и неоткрытой тайной Всевышнего; вторая - это всеобъемлющая, космическая Махашакти (космическая душа, Душа мира), содержащая все существа, творящая, охраняющая, направляющая их; третья - индивидуальная, которая воплощает силу двух первых, всеобъемлющие проявления их бытия, приближает их к нам и выступает посредником между человеческой личностью и божественной природой".

Эти формы явления Матери содействуют преобразованию человека, обожению мира, но лишь при условии, это настойчиво подчеркивает Шри Ауробиндо, соответствующего сотрудничества человека. Он пишет: "Только две силы сообща могут решить трудную задачу (обожения), которая является целью наших трудов: постоянное стремление и непрекращающееся обращение снизу и ответная

¹ Sri Aurobindo *Der integrale Yoga*, Hamburg, 1957.

² Sri Aurobindo *Die Mutter*, Zurich., 1945.



Мать-Земля Диана из Эфеса
Алебастр и бронза, II век до Р.Х.

высшая благодать сверху". Необходимы лишь две вещи, чтобы пройти эту жизнь без несчастья, и они неотделимы друг от друга: благодать божественной Матери и, с нашей стороны, внутренняя работа, основанная на вере, чистоте и преданности". И в конце сочинения: "если ты желаешь такого преобразования, то не медли и не противься рукам Матери и ее силе и позволь ей беспрепятственно делать свое дело в тебе. У тебя должны быть три вещи: сознание, оформленность и полная отрешенность". И далее: "Если ты действительно желаешь посвятить себя божественному делу, то пусть твоей первой целью будет стремление стать совершенно свободным от желаний и эгоизма; пусть вся твоя жизнь будет жертвой и приношением Всевышнему. Пусть единственной целью для тебя будет: служить, воспринимать, исполнять и быть действенным орудием божественной Шакти в ее делах".

Ауробиндо различает три ступени такого служения. Первая - это быть сознательным, смышленным работником или слугой; вторая - быть податливым и гибким орудием в руке Художницы, и третья - быть чадом, ощущающим себя ребенком Матери и частью ее сознания и силы, которая вершит все в ней и с ней и для нее и через нее. "Последняя фаза этого усовершенствования придет, когда ты целиком сольешься с божественной Матерью, будешь чувствовать себя не отдельным существом, слугой, работником или орудием, но чадом и частью ее сознания и ее силы. Тогда она вся пребудет в тебе, а ты в ней. Ты будешь знать, видеть и чувствовать, что ты являешься личностью и силой, которую из себя сформировала и выявила Мать для своей игры и которая все же всегда остается в ней сокрытой".

В этом сочинении Шри Ауробиндо мы видим женско-материнскую сторону божественного, изображенную ярким поэтическим языком в философски насыщенной форме. Ясно также и особое значение его для духовной и религиозной жизни: полная преданность и единение человека с Шакти бога. Здесь заключены начало и конец религии.

Кришна-Радха-Бхакти

Другие интересные с обильными выводами материалы мы найдем в индуистском почитании Бхакти, особенно в той форме, в какой представил ее Чайтанья¹, знаменитый

¹ Чайтанья (1486-1534 гг.) - бенгальский брахман, известный проповедник любви к Кришне. В возрасте 24 лет он оставил своих мать и жену для жизни в любви к Кришне. См.: Th. Ohm, Ibid., S. 240.

святой и реформатор индуистского благочестия. Центральные фигуры этой религии Кришна и его Шакти Радха - божественная пара. ("Радха" происходит от санскритского корня "радх" - служащая молитва, любовное почитание, радость). В "Брахма-Фаварта-пуране" Кришна говорит о Радхе: "Через нее вершу я творение, через нее творю я Брахму и других Деви, через нее возникает Вселенная, через нее расцветает мир, без нее не было бы мира. Она — пламя в огне, она - блеск солнца, свет луны, холод воды, сила, возвращающая зерно... она есть сила молящей любви" (бхакти-шакти: бхакти - молящая, служащая любви и почитающая любовь; радха и бхакти, в конце концов, означает то же самое). "Она та, которая вечно предана мне в Бхакти. Она есть сила, несущая над океаном превращений (сансары), она святая мудрость сущих (святых), она - присутствие духа, она - искусство толкования святых писаний, она сила дара дарящего, она - любовь верной женщины к своему супругу".¹ "Она - жизнь всего, она - возлюбленная Кришны, дорогая ему как его собственная жизнь и ни в коем случае не меньшая, чем он сам. Она властвует над сердцем Кришны. "Богиня мудрости Сарасвати — одна из форм ее проявлений." Она есть знание этой Вселенной, ее свет и сияния и открывающий гений, она вдохновляет людей писать книги о Кришне."

"Когда Кришна взирает в своей бесконечности на сокровенную любовь (Кришна, играющий на флейте), то как свое подлинное "Я" он видит Радху. И когда он смотрит вовне, то опять видит Радху. Он видит ее повсюду, повсюду ищет ее." В "Падма-пуране" Кришна открывает Бхакте (Шива!) сокровеннейшее таинство любви к Шакти Радхе, которую ласково зовет Радика:

В радостную лилу² я играю с ней,
и навек захвачен я святой любовью.

Ведь моя Радика -
высшее божество.

Кто хоть раз обрел приют у нас любимой -
или только у моей любимой -
и служил нам словно Гопи,
без сомненья тот идет ко мне.

Потому скорей ищи приют
у моей Радхи.

¹ Излагается и цитируется по: W. Eidlitz *Die indische Gottesliebe*, Ol-ten, 1955.

² Ли́ла - божественная любовная игра, имеет космогонический смысл.



Кельтская богиня-мать

Если ты обрел у ног ее приют,
станешь ты моим владыкой.
Возле Радхи обрета приют
И стремясь к своей священной паре,
ты пребудешь вечно в моем царстве.

Из этих слов хорошо видно, как высоко ценится здесь сила и достоинство женско-материнского начала в божественном. Радха равна ему по происхождению, а в любви стоит выше него. Она — высшее божество. Радха — ключ, открывающий путь к сердцу Кришны.

К неизмеримой глубине божественной любви и наслаждения нас ведут стихи из той же "Падма-пураны": Бхакта произносит такие экстатические слова:



Мать-Земля Деметра
Терракота, Греция

Я — вся твоя, о возлюбленный Радхи (Кришна),
с моим телом и делами, духом и словом.
Возлюбленная Кришны (Радха), воистину я твоя.
Оба вы - моя единственная цель.

В радостном восхищении созерцает Бхакта высшее, вечное божественное двуединство - Кришну и Радху - "с ними пребуду вместе, с ними буду я един," - и достигает этого в экстазе. Он просит лишь об одном: чтобы увидеть эту божественную пару, предаться ей целиком и стать причастным их любви. Бхакта столь глубоко переживает их взаимную преданность и любовь, их взаимное дополнение одного другим, их страстное взаимооткровение, что называет Кришну только "возлюбленным Радхи" (Радха-канта), а Радху - "возлюбленной Кришны" (Кришна-канта).

Радха предстает здесь символом мужской, любящей бога души, но также и первой из любящих бога душ. Всякое богопочитание исходит из силы Радхи. Так говорит "Чайтанья-Бхакта". Радха зовется богиней Бхакти (Бхакти-деви), прообразом и прапринципом божественной любви. Никто не будет допущен к богу без ее благодатного взгляда, без того, чтобы она не укрепила и не повела душу, - так считает традиция Бхакти. Если бы Радха не была прообразом всякой любви, прапринципом всякой любви, то не было бы никакого богопочитания, никакой любви к богу да и вообще любви. Природа Радхи - это любовь (према-рупа), эссенция божественного наслаждения и силы познания. Одно изречение "Упанишад" о вечносущем боге гласит: "Он не имеет радости в одиночном бытии." Миф разрабатывает это так: "В начале был Атман. Он огляделся и увидел одного лишь себя. Он сказал первое слово: "Я есмь" Отсюда произошло имя "Я". Он возжелал Второго. Он постиг в себе единую суть мужчины и женщины, которую содержал в себе. Он расколол эту суть надвое и отсюда произошли супруг и супруга".¹ И однако Радха и Кришна вечно едины. "Они едины как один огонь и его свет, как аромат розы и сама роза,"² - так свидетельствуют многие источники в подтверждение индийского понимания божественной любви.

Ритм *bheda-abheda* пронизывает все божественное бытие: "отдельное и неотдельное, различное и неразличное, ограниченное и неограниченное", — и прежде всего отно-

¹ J. Einiger *Die schönsten Gebete der Welt*, Munchen, 1964, S. 390.

² W. Eidlitz *Die indische Gottesliebe*, Olten, 1955, S. 258.

сится к отношениям Кришны и Радхи.¹ В божественной паре Радха-Кришна, в двух, которые являются одним, "Чайтанья-Бхакта" видит сокровенный божественный прообраз, центр и модель всего бытия. В бесчисленных мирах они одновременно открываются как божественная пара. В царстве Шивы, например, это - пара Шива-Парвати, в космическом бытии они предстают парой: Пуруша и Пракрити.² Тень божественной пары для знающего видна во всякой любящей паре на земле.³ В "Расатекстах" мы читаем: "Любовь Радхи столь сильна, что в порыве все больше и больше любить и приносить радость Кришне, ее больше уже не удовлетворяет ее собственное тело, состоящее из оплотненного божественного наслаждения и чистого познания (*cit-ananda*). И так от полноты переполняющей ее любви она, не теряя собственного образа, обретает иные формы. Так возникают образы Гопи, которые суть превращения бесконечной силы любви Радхи".⁴

Школа Чайтанья-бхакти не исчезла. Еще и сейчас она имеет своих учеников. Томас Ом, известный автор книги "Любовь к богу в нехристианских религиях" пишет по этому поводу: "С подлинной радостью вспоминаю я о разговоре с учениками Чайтанья в Гайдия-Мат близ Калькутты. Ни один христианин не смог бы выразиться прекраснее о "все превышающей божественной любви", чем монах, с которым я разговаривал. "Люби бога, - сказал он, - и тогда ты сможешь делать то, что захочешь". Мой спутник о. Иоанн разъяснил мне, что монахи подчеркивают самоотрешенную любовь к богу больше, чем мы, и что среди них есть глубоко святые люди".⁵ Можно сказать, что бхакти-религия наряду с христианством и буддизмом Махаяны (в форме амидизма) является типичной религией любви. Все образы из области чувственной эротики, которые иногда поражают нас, людей Запада, - лишь символы очень глубокой и сокровенной любви к богу.

При чтении и размышлении об этих мистических текстах Радха-Кришны мы вспоминаем о Книге Притчей и Книге Премудрости, где София изображается как Амон Ягве, как возлюбленная Ягве, перед ним пляшущая и иг-

¹ Ibid., S. 259.

² Ср.: P. Claudel *Die Legende der Prakriti*, Этот западный софиолог сравнивает библейскую Софию с Пракрити индуистской мифологии. Под именем Пракрити понимается София в аспекте Души мира.

³ W. Eidlitz *Ibid*, S. 260.

⁴ Ibid., S.261.

⁵ Th. Ohm. *Die Liebe zu Gott...*, Freiburg, 1950, S. 241.

рающая, обитающая в тесном общении с Богом, знающая Его планы, советующая Ему и выбирающая из Его творения (Притч 8, 30 и Прем 8, 4 и 9, 9).

Почитание Шакти в шиваизме и в аджраяне (часто проблематичное), нашло свою высшую точку, обретя там соответствующую форму и содержание. Как мы уже видели, древнеиндийское материнское божество Кали (Дурга) со временем было перетолковано брахманами в Шакти Шивы, Шакти означает по-женски осмысленное познание и силу любви мужского божества. В космическом становлении мира и в индивидуальном деле спасения Шакти играет главную роль. Ни один бог без Шакти не в состоянии совершить что-либо или искупить мир. Почитание Бога как единственного действительного, бескачественного, вечного и бесконечного существа бессмысленно и невозможно. Напротив, можно почитать его Шакти, "Великую Мать", творящую и содержащую весь мир.

В своей духовной основе и легитимной практике шактизм — это предельное выражение почитания и представления о женско-материнском начале божества в нехристианских религиях.

Выводы

Суждения отдельных религий, касающиеся нашей темы, несовершенны и односторонни. Они могут лишь указать на великое таинство и всегда лишь с одной точки зрения. За всеми этими однобокими и несовершенными образами и символами стоит подлинная, великая действительность. Каждая религия делает свой вклад в осознание этого великого таинства в Боге. Смиренно примем мы этот вклад и попытаемся без всяких предрассудков выявить общий взгляд, и тогда нам удастся достичь возможно наиболее глубокой и яркой и тем самым близкой к действительности картины женско-материнского аспекта Божественного.

Также мы должны понимать, что некоторые символы и образы имеют не прямую, но косвенную ценность для познания, ибо они ведут или стремятся привести к соответствующему религиозному переживанию, через которое мы можем достичь Божьей любви и, тем самым, высшего и подлинного познания Бога. Изречение Августина "*res cognoscitur in quantum diligitur*" ("вещь познается в той мере, в которой она любима") здесь применяется и осуществляется практически. Глубокое религиозное переживание может нам открыть о Боге больше и соединить нас в любви с Богом теснее, чем целые стопы мудрых богословских трактатов. А к религиозному озарению ведут многие пути и

символы. Действенность этих путей и символов в достижении религиозного озарения зависит не только от их содержательных и анагогических высказываний, но и в очень большой степени от ума и образования, от темперамента и принадлежности того или иного исповедника или целого народа к определенной культуре. Во всяком случае изучение путей и символов Других религий может дать нам большую ясность в нашей собственной религии и очень часто — плодотворные импульсы для нашей личной религиозной жизни, при условии, конечно, что мы достаточно знаем свою собственную веру и прочно укоренены в ней. Всякая подлинная религия имеет свои сокровища, а также свой Божественный дар и задачу познания и почитания Бога. Все ее благо и установление может и даже должно (поскольку оно еще недостаточно усвоено Церковью) найти место католической всеобщей материнской Церкви. Тогда только материнская церковь достигнет своей подлинной полноты, впервые став вселенской *de facto*. С другой стороны, то новое, что вносят иные религии в Церковь, только здесь истинно интегрируется и достигает полного завершения.

Похвала Праджне Парамите в буддизме

Достаточно известно, что Будда и первоначальный буддизм (Хинаяна) предвзято относились к женщине и ее стихии. Женщина рассматривалась как средоточие и главный носитель жажды жизни, которая привязывает человека к сансаре и делает невозможным для него искупление. Но мы знаем также как медленно, но верно преобразовывался буддизм и принимал человеческие формы. Он мог долго оставаться глухим к всеобщей человеческой потребности в личном отношении к Абсолюту и личном восприятии божественного. Так в Махаяне Будда практически стал богом, а его главные качества, такие как мудрость и сострадание, стали персонифицированы и инкарнированы в так называемых бодхисаттв. Хотя это несколько упрощенное изложение сложного процесса преобразования основных представлений, мы могли бы все же увидеть, что в основании такого преобразования должна лежать побудительная сила, а именно, с одной стороны, некая субъективная, принадлежащая самому человеку — потребность в личностной религии, и, с другой, некая объективная — тот онтологический факт, что имеет бытие личностный Абсолют. Сначала персонифицированные свойства Будды имели мужскую природу (все еще под впечатлением изначальной Хинаяны), но позднее под влиянием индуизма некоторые

из них приняли женскую форму. Особенно в буддизме в аджраяне сознательно был поддержан и ритуализирован культ женского полюса Абсолюта — называемого в индуизме Шакти, в буддизме Праджня; причем между ними есть известное сходство и существенные различия.¹

В гимне совершенной Мудрости и в следующем за ним — богине Таре² мы слышим величественную песнь похвалы буддизма к Праджне - Софии как Жене и Матери всех существ.

Гимн к Совершенной Мудрости (Праджне Парамите)³

Слава Тебе, совершенная Мудрость,
безграничная, трансцендентная мысль!
Все твои члены не имеют изъяна;
те, кто познал тебя - безупречны,
незапятнаны, безмолвны и бесстрастны,
как бескрайние пространства.
Тем, кто приходит к тебе, Сострадательная,
ты возвещаешь буддадхарму (учение Будды);
они легко достигнут, благодатная,
несравненного величия.
Чистые сердцем, когда они видят тебя,
близки их чаяния и твой взгляд
дарует им желанные плоды!
Всем героям, в сердцах которых покоится
иное благорасположение,
ты являешься кормящей Матерью,
дарующей рождение и любовь.
Так, благословенная, Ты — Великая Мать всех существ.
О, чистая, святая, татагаты⁴ явят тебя единую,
как многоразличную и многоименную.
Ты — единственный путь к спасению, нет другого.
Кто совершит тебе хвалу, не пользуясь символами?
Ты превосходишь слова, ты нигде не задерживаешься.
Мы славим тебя повседневным языком...
И мы достигаем блаженства.
Пусть заслуга, которую я могу заслужить похвалой со-
вершенной Мудрости,
весь мир положит к ее стопам.

¹ См.: *Im Zeichen Buddhes*, Frankfurt, 1957, S. 123,155,161.

² Ibid, S. 159.

³ Гимн цитируется по книге *Im Zeichen Buddhas*, стр. 123-161.

⁴ Татагата (санскрит) — одно из почетных имен будд и бодхисаттв.

Ср. Еф. 3,10: "многоразличная Премудрость Божия" (Полипой-килос София).

Имена священной Тары¹

Ом, честь и слава святой Таре!
Ом, ты светлая с прекрасными глазами Тара,
радость сияния звезд,
полна сострадания ко всем, искупительница всех существ!
Тысячерукая! Тысячеглазая!
Взгляни вниз, вниз на меня!
На все существа и на меня!
Ом, чистая, совершенно чистая, облагораживающая,
очищающая сердце радостью непорочной...
Велемудрая, великая, прекрасно украшенная, неодолимая...
Сарасвати² велеокая, питательница мудрости,
красоты и разума!
Ом, дарительница отваги, дарительница блага...
Ты печешься о благе всех существ,
и ты - победительница в войнах...
Защитница умиротворенная, любимая и возлюбленная,
милостивая...
Благомысленная, разумная, нежная, защищающая все
сотворенное, быстрая, как мысль.
Водительница караванов с сострадательным взором,
показывающая путь тем, кто потерял его.
Наставница, учительница блага,
безгранично смелая в образе женщины...
Пекущаяся лишь о благе мира,
дорогой приют для своих последователей.
Госпожа языка, благодатная, постоянная,
мать всех матерей.
Хранительница, повелительница царства,
бесстрашная, дочь Будды,
дорогая дочь святого Локешвары.³

Действие повторения имен Тары:⁴

Люди, правильно повторяющие эти имена,
станут князьями царства,
свободными от болезни,
одаренными добродетелью и властью,
они избегнут ранней смерти, а умерев,
прейдут в страну блаженных.

¹ Im *Zeichen Buddhas*, S. 161.

² Сарасвати - богиня мудрости.

³ Локешвара - Господь мира.

⁴ Im *Zeichen Buddhas*, S. 161, 163.

Эти имена дают счастье и благой удел,
уничтожая все грехи,
лечат все болезни и всем существам приносят мир.
Всякий, кто, встав поутру, повторяет их,
на долгое время обретает здоровье.

Разве это не великолепное славословие красоте, благу и
мощи Женщины и Матери-Мудрости и благостному воз-
действию ее почитания? Поражает сходство с похвалой
Премудрости в Ветхом Завете. Вот некоторые места, где
особенно отчетливо проявляется это сходство:

У Меня совет и Правда;
я разум, у меня сила.
Мною цари царствуют
и повелители узаконяют правду;
мною начальствуют начальники
и вельможи и все судьи земли.
Любящих меня я люблю,
и ищущие меня найдут меня,
богатство и слава у меня,
сокровище непогибающее и правда;
плоды мои лучше золота, и золота самого чистого,
и пользы от меня больше, нежели от отборного серебра.
Я хожу по пути правды,
по стезям правосудия,
чтобы доставить любящим меня существенное благо,
и сокровищницы их я наполняю.
Когда я возведу то, что бывает ежедневно,
то не забуду исчислить то, что от века.
(Притч 8,14-21)

Я радовался всему, потому что Премудрость
руководствовала ими;
но я не знал, что она - виновница их...
ибо она есть неистощимое сокровище для людей;
пользуясь ею, они входят в содружество с Богом,
посредством даров учения.
(Прем 7,12-14)

Если пристальнее сравнить приведенные тексты, то нас
удивит поразительное сходство. Наверное, кое-кто будет
склонен объяснить его заимствованием. Здесь, однако, это
едва ли правомерно, а если и возможно, то, скорее всего,
исходя из хронологии — зависимость буддийских (Маха-
яна!) текстов от Книг Премудрости. Вероятнее же всего,
что это сходство (при всем несхождении философских осно-

ваний и толкований) основывается на сходных переживаниях вечной Мудрости. Ибо Премудрость "переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков" (Прем 7,27), и *веселясь на земном кругу Божиим*, пребывает в радости с сынами человеческими (Притч 8,31) и далее в Сирахе говорит: "во всяком народе и племени имела я владение" (Сир 24,6). Великие религиозные писатели и пророки несут в себе тоску по мудрости и находят ее, и созерцают ее, по словам самой Премудрости: "Премудрость свята и неувядающа, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее" (Прем 6,12). Удивительно, что буддисты, невзирая на женоненавистническую, аперсональную и монистическую среду мышления, в которой они жили, достигли столь высокого познания мудрости. Еще одно доказательство неопровержимого и всепобеждающего воздействия Божественной Премудрости и неизбывной потребности человеческой природы видеть и почитать Божественное в личном и женско-материнском аспекте.

Праматиерь Дао

Всеобъемлющее и сублимированное выражение женско-материнского аспекта божественного находим мы в даосизме, а именно - в главном его произведении "Дао-дэ-цзин", которое оставил нам его основатель Лао-цзы (ок. 600-530 г. до Р.Х.).¹ Выразимое в абсолюте, "имеющее имя Дао" он характеризует как "Мать всех существ" (1). "Безымянное Дао" — это "основа неба и земли".

Под безымянным Дао здесь разумеется пра-Дао, "вечное Дао, невыразимое, безымянное" (1); другие имена для него: "пустое Дао" (4), "небытие" (46), безобразный, неразличимый прапринцип (китайцы называют его Ву-цзи), невоспринимаемое, несхватываемое существо (21); можно назвать его божеством (в смысле Ф. Шлегеля), божественной природой или божественным сверхсуществом, в котором скрыто находятся две прасилы: материнский *пра-инь* и отцовский и *пра-ян* пустое Дао, небытие (что, однако не означает несуществование, но сверхбытие, ср. с бездной Беме) превосходит бытие, а это бытие порождает прадвойственность пра-инь и пра-ян. Китайцы зовут это тай-цзи: круг из двух половинок. "Дао-дэ-цзин" называет эти половинки "праотцом всех существ" (4) и "матерью всех существ" (1). Эти двое творят все прочие существа, в которых действительны те же силы: инь и ян.

¹ Lao-Tse *Tao-Te-King*, Пер. и комментарии V. von Strauss, Zurich, 1959.

Здесь в даосском, как впрочем и во всем китайском мышлении, мы находим отчетливую полярность.¹ Полярные силы инь и ян господствуют над всем бытием, и в их гармонии хранятся и благоденствуют различные вещи. Особенно важна эта гармония в человеке, только через нее достигает он мира и совершенства в себе, в обществе и во всем космосе. Обе эти полярные силы содержатся в Дао, там они в совершеннейшем единении, и эта гармония в самом Дао является образцом всякой гармонии в космосе.

Кажется, Лао-цзы видел прабытие, пустое, важное, безымянное Дао, пра-Дао больше со стороны женского, характеризуя его как материнское. В 20 главе Лао-цзы говорит о себе: "Я чту кормящую мать", т.е. я чту Дао, и, наверное, он здесь имеет в виду не только "имеющее имя Дао", но и "безымянное Дао, основу неба и земли", "глубокоженственное как ворота и корень неба и земли" (6). В 25 главе подтверждается, что Лао-цзы видел пра-Дао в материнском модусе. Там говорится: "Есть существо непостижимое, совершенное, возникшее до неба и земли. Покойное, бесформенное Одно оно покоится и не изменяется. Через все проходит и не изменяется. Можно считать его Матерьюмира. Я незнаюего имени. Еслиже говорить о нем, я назову его Дао". Глубоко и прекрасно религиозное, не только метафизически-спекулятивное изречение 52 главы: "У мира есть основа, являющаяся Матерью всех существ. Если найти мать, то найдешь и дитя, познаешь дитя и вернешься к матери, то тогда нет опасности в гибели тела... если пользоваться его светом и возвращаться к нему, то при разрушении тела не погибнешь, это значит, вступишь в вечное".

Познание материнского аспекта Бога и его почитание приносит чудесные плоды. Сила матерински-разумного, смиренного и нежного воздействия исходит: на тех, кто познает и почитает эту мать и тем самым привлекает благословение и спокойное, но неодолимое содействие самой матери. Материнское попечение Дао непоколебимо, полно вселенской любви и смирения: "Великое Дао полноводно, оно справа и слева. Все существа отдаются ему, чтобы жить, и оно не отказывает никому. Оно любит и питает все существа" (34). Еще одна хвала материнской любви Дао ко всему сотворенному: "Дао порождает их, его добродетель (Дэ) питает их, содержит их, воспитывает, совершенствует их, делает их зрелыми, заботится о них, защищает их" (51). Характерной чертой зрелого совершенства

¹ Ср.: Н. von Glasenapp *Die fünf großen Religionen*, Dusseldorf, 1952, S. 152 ff.

является детскость, бытие ребенком, т.е. подлинное пребывание ребенком Божественной Матери. В 55 главе Лао-цзы говорит: "Кто носит в себе полноту добродетели (Дэ), подобен новорожденному ребенку". Отношение к Дао описывается как "быть одним с Дао" (23). "Чье деяние согласовано с Дао, становится одним с Дао" (23). "Кто становится одним с Дао, - само Дао радо принять его" (23).

На нас, западноевропейцев, из этой маленькой, но весьма ценной книги "Дао-дэ-цзин" лучится мягкий, теплый, естественный свет простой, но очень глубокой метафизики, по-матерински мягкой и тем не менее ведущей к цели, глубоко человеческой и все же Божественной набожности. Как из какой-то дали доходит до нас, что этот дух есть тот же самый, что веет на нас от Евангелия Иисуса. Но могут спросить: что же добавляет Лао-цзы мудрым? Установку на детское и материнскую концепцию и изображение Божественного? Или глубокое видение материнского в абсолюте? Наверное и то и другое, ибо они обусловлены друг другом. Во всяком случае, среди великих духовных людей Лао-цзы является главным свидетелем необходимости видеть материнский аспект божества, почитать его и жить по его принципам. Он многое имеет сказать, многому может научить нашу западноевропейскую, по-мужски воинственную духовность. В качестве итога следуют гимны Дао-му из "Дао-дэ-цзина".

Гимны Дао-му¹

Я чту кормящую мать (20).²

Дао, глубоко познанная учителем Лао-цзы, —
высокочтимая мать всего бытия:

Неизрекаемая, неназываемая таинственная мать ДАО (1).

Чрево мистерий, откровение их глубочайших глубин (1).

Безосновное, невыразимое словами, красками и образами (14).

Вечная тайна покоя, силы и тишины (14).

О, Дао-му, Ты живешь и пребываешь в двойственной форме
Как ВУ-МИНЬ³ и Ю-МИНЬ, как безымянное и вечное,
как именуемое и временное (1).

Обращая тебя от сверх-бытия ВУ-ЦЗИ в ТАЙ-ЦЗИ⁴,
от любви объединяя тебя с пылинкой.

¹ Дао-му - Дао-матерь [му (кит.) - мать].

² Цифры в скобках в конце строк означают номер главы "Дао-дэ-даын".

³ Wu-ming = без имени, безымянный.

⁴ Wu-ji = безпричинность; Tai-ji = великая причина, первопричина.

Ты облачаешь здесь-бытием и там-бытием 10.000 существ,
Ты делаешь их своими детьми, чтобы праздновать с ними
возвращение в царство Матери.

От правремен, до неба и земли возникла мать (25).

Полярная Божественная пара земли и неба: Ты родила их (1).

Прародительница, праматерь и мать 10.000 существ (4).

Ты вождь всего, образец и полнота (32).

О, Дао-му, Ты притупляешь свою жестокость, дабы нам
не наткнуться на нее.

Ты смягчаешь блеск, исходящий от тебя, дабы мы не ослепли.

Ты была пылинкой земли,

Ты делаешь себя маленькой и невеликой,

чтобы мы могли тебя принять и увидеть как одну из нас.

Мать, незримая и все-таки властная, столь простая,

спокойная и возвышающаяся над всем.

Столь хрупкая и слабая и все же преодолевающая все (4 32, 47).

О, Дао-му, мать добродетели и силы,

Твое благо, терпение, польза и помощь

имеют много символов, значащих для нас больше,
нежели имена и слова:

наседка, корова и вода,

дерево и корень, долина и дверь святых и мудрых (6, 8, 10).

Ты рождаешь и кормишь 10.000 существ, формируешь и
совершенствуешь их (4).

Ты не даешь своим детям навеки исчезнуть в смерти (52).

Ты облачаешь их вечностью

как своих наследников вечной жизни (52).

Ты водительница к вечной жизни и созерцанию тебя в
блаженном покое (59).

О, Дао-му, Ты всегда готова помочь людям (27).

Ты благостна дарением и совершенствованием (41).

Все Ты делаешь здоровым, все хилое и больное (22).

Все подавленное и унылое Ты ставишь на ноги.

Ты — одно с теми, которые дают тебе вести себя (23).

Ты спасаешь грешников и никого не отталкиваешь (62)

из тех, кто обратился к тебе добровольно (27).

Ищущим тебя Ты даешь найти (62).

Ты добра для добрых, но добра и для злых (49).

Ты милостива к благородным и радуешься им (23).

О, Дао-му, Ты самое высшее и ценное благо в мире (62).

Драгоценнейший бриллиант, который мы носим в сердце,
не подозревая об этом (70).

Земная долина источников, образец и русло народов (28).

Мать государства, страны,
глубочайший корень властного рода (52).
Ты родина и отчизна для 10.000 существ,
подобна алтарю благих надежд, пенатам святого очага (62).
Таинство единства, мира и вечного счастья (32, 37).

Дао-му, мать, Ты кипишь во всем, что живет и хочет жить (34).
Ты любишь и кормишь 10.000 существ. В тебе их вечная опора.
Но Ты не являешься их госпожой
и не отказываешь никому (34).

Твое дыхание питает. Твоя суть формирует,
твоя власть совершенствует (51).

Несчастье страны -

Ты берешь все на себя и становишься Царицей (78).
Неверность государства, — Ты берешь ее на себя
и становишься Священницей, Госпожой жертвы (78).

Потому, благая Дао-му,

Ты высоко ценима и чтима всеми существами (5).

Эти глубокие слова Лао-цзы могут показаться излишними.
Но надо дать им действовать в нас в покое и молчании.
Это воистину "слова жизни", почти дословно находящиеся
и в книгах Премудрости Ветхого Завета, и в Евангелиях.
Случай это или вдохновение той же Мудрости?

Хокма-Дао

Онто- и сотериологическое становление

София - это понятие, образ, значимая величина, играющая существенную роль во всех культурах и религиях. В этом мы убедились по предыдущим главам. Есть много сходных черт и у образов, символизирующих и изображающих Софию Премудрость. Особенно интересные параллели выявляются при сравнении Хокмы Ветхого Завета и Дао - матери 10.000 существ, как она описывается в "Дао-дэ-цзин" великого китайского философа Лао-цзы. "Дао-дэ-цзин" Лао-цзы - знаменитая "Книга о Дао и его мощи" состоит всего из 81 главы. Но она стала классическим произведением не только китайской, но и всей мировой литературы.

1 Слово и иероглиф, выражения и символы Дао

Слово "дао" имеет в китайском языке множество значений. Если раскроем словарь, то найдем много вариантов: путь, движение мира, природа, мировой порядок, мировой закон, разум, учение.¹ Буддисты при переводе своих сочинений на

¹ Rudenburg-Stange *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*, Hamburg; 1963.

китайский язык свое ключевое понятие Праджня-парамита переводят как Дао. Известный синолог Р. Вильгельм, переведший на немецкий язык книгу "И-цзин", толковал *Дао* как *смысл*.¹ В китайском языке при поиске точного значения необходимо обращать внимание и на иероглиф, часто позволяющий нам заглянуть в изначальный смысл. Иероглиф Дао - это голова над иероглифом *ходить*, таким образом, это означает мыслящее существо, сознательно идущее к цели своим путем.

Интересны выражения и символы, с помощью которых Лао-цзы объясняет Дао, и которые фактически описывают его сущность.² Прежде всего оно зовется "Мать 10.000 существ" и "Начало, Исток, Порождающее". Иероглифом этому служит женщина с эмбрионом над материнским ртом. Итак, женщина, мать, которая рождает, родительница. "Родительница неба и земли (1), прародительница" (4). Она зовется также и "пракорова" (6). У большинства азиатских народов корова — это символ терпеливой заботливой кормящей матери. Это подчеркивается в иероглифе еще и тем, что к знаку коровы присоединен знак ковша.

В главе 10 Дао представлено в образе "наседки". Птица — символ существа, легко воспаряющего ввысь и пролетающего воздушное пространство. Интересно, что в иероглифе "птица" опять встречаются знаки "ковш" и "прекрасное". Итак, прекрасное, женское, материнское, кормящее небесное существо, возвышенное над материей и ее законами.

Другим символом Дао служит вода (8). Вода - это древний символ, в котором растет и цветет жизнь, символ материнского чрева и материнского плодородия. Символами и образами Дао в "Дао-дэ-цзин" являются также корень, исток, источник, причина, основание, земля, почва. Таким образом, Дао — это исток, основа, земля, почва корня, от которой возникают вещи и получают свое питание, на нем они растут и расцветают (1, 6).

2. Дао как философское понятие

Лао-цзы, автор "Дао-дэ-цзин" философски строго различает два рода или способа существования Дао³: абсолютное, нерожденное, невозникшее, нестановящееся вечное бытие. Он называет его вечное и безымянное Дао, не имеющее возникновения, рождения (40). Из него исходит то, что имеет возникновение и рождение, — возникшее, рож-

¹ Richard Wildelm *I-Ging. Das Buch der Wandlung*, Koln, 1972.

² Ср.: W. Eberhard *Lexikon der chinesischen Symbole*, Koln, 1983, S. 166.

³ Gellert Beky *Die Welt des Tao*, Freifurg-Muchen, 1973, S. 53 ff.

денное, ставшее, относительное бытие. "И-цзин" называет их бездной и праосновой. Возникшее описывается как "одно", бытующее и действующее в трех или четырех аспектах (39, 14, 21 и 42).

В главе 42 отчетливо высказаны и упорядочены три космологических аспекта Дао:

Дао производит Одно.

Это Одно (оно является и Первым) производит Второе. Второе производит Третье.¹

Третье производит десять тысяч существ.

Эти аспекты являются формами манифестации или космогоническими фазами Единого, непосредственно исходящего из Дао, они являются "формой и образом" Дао. Таким образом у Лао-цзы мы уже находим аналог понятиям образа и иконы, а также понятию идеи как Несущего, Порождающего (Ши), как праидеи, в которой содержатся идеи и образы, не только идеи и образы, но и сущностные, специфические семена и зерна, влекущиеся к осуществлению подобно эмбриону в чреве. В 6-ой главе читаем: "Она (Ши) — таинственная богиня-корова. И чрево этой богини есть корень земли и неба" (6). В стадии конкретного осуществления (материализации, инкарнации) Ши становится Матерью 10.000 существ, в том числе и человека.

Только человек может сознательно искать и обрести Мать мира, космическую Мать — как свою родную мать, тем самым познавая и переживая как ее дитя. В 32 главе ясно и отчетливо показано детское отношение человека к Дао-му. Он во всем сознательно должен держаться этой Матери. И если ему это удастся, то ему уже ничто не угрожает, даже в смерти, ведь он связан с вечностью, поскольку Даоечно и позволяет ему причаститься своей вечности, дарит вечность.

3. Мудрость жизни у Лао-цзы

Относительно мудрости как свойства человека Лао-цзы весьма отчетливо, часто подчеркнуто делает различие между ним и подлинной, истинной мудростью. Человеческую мудрости разумность он постоянно представляет как прагматическую целесообразность и эгоистическую рациональность, которую полагает ответственной за многочисленное зло (3, 18, 19 и 65).

¹ Ср.: R. Bockofen *Tao-Te-King Text and Einfuhrung*, Munchen, 1975, S. 44, 145.

Для Лао-цзы мудрость — это "возвращение к простому и подлинному; мало волнения и немного желания" (19). Мудрый и святой человек для Лао-цзы это почти одно и то же, что придает его пониманию мудрости практический и экзистенциальный характер. Самоотрешенность и превознесенность над вещами — вот существенные признаки мудрости по Лао-цзы.

"Творить и не обладать; делать, но не использовать это, руководить, но не властвовать. Это зовется великой добродетелью" (10); "У меня есть три драгоценности, которые я храню и берегу: первая - милосердие, вторая - умеренность, третья - смирение" (67). Очень высоко Лао-цзы ценит великодушие и непосредственность¹:

Святой отдаляет свое чувство:

"Для благих я благ, для злых я тоже благ!"

Так рождает он благо.

"Я доверяю верным, но я доверяю и неверным".

Так он рождает доверие.

Святой встречает всех как детей (49).

Непосредственность, простота, непритязательность, миролюбие, великодушие, естественность, радость, связь с природой, изначальность, существенность, смирение, подавление алчбы и воли к власти, обладанию, притязанию, успеху, означает, однако, не паразитирующее безделье и лень, жизнь за счет других, но спокойное "недеяние", спонтанное, суверенно над всеми вещами вознесенное действие "без действия", без судорожной активности, исходящую из выше названных установок жизнь и деятельность. Вот высказывания Лао-цзы по этому поводу:²

Святой вершит "недеяние",

и все приходит в порядок (3).

Дао — это вечное "бездействие",

но ничто не останется несовершенным (37).

Тогда познают ценность "недействия".

Обучения без слов, ценности "недеяния" достигают лишь немногие на земле (43).

Мудрый не нуждается в действии,
но все-таки делает (47).

Царства можно достичь, лишь если
остаешься свободным от общества.

Общительные не способны
достичь царства.

В "недеянии" ничто не остается несовершенным (48).

¹ Ibid., S 116, 137.

² Ibid., S. 86.

Лао-цзы дает нам разработанную, но не рационалистическую, а экзистенциальную конкретную философию бытия и жизни.¹ При этом удивителен факт, что его мысли имеют такие ошеломляющие параллели с учением книг Премудрости Ветхого Завета, что можно комментировать и прояснять трудные места книг Премудрости с помощью его изречений и, наоборот, его изречения можно лучше понимать в свете книг Премудрости.

4. Сходства и параллели между Дао и Софией

Я хорошо осознаю, что не стоит с чрезмерной поспешностью отыскивать параллели или вводить наши понятия в мир мысли Востока. Но подчас сходства столь поразительны, что их следовало бы специально выдумать.²

Мы уже видели, что Лао-цзы описывал Дао в нескольких аспектах: в аспекте "образа безобразного" но все еще родственного безобразному, в аспекте "матери 10 тысяч существ", то есть родственном сотворению космоса, и в том аспекте, когда Лао-цзы обращается к Дао как к "своей кормящей матери", а также постулирует "возврат к коренной почве".

Эти аспекты мы можем назвать богословскими, космологическими (подразделенными на идеальный и конкретный) и сотериологическими. И именно эти аспекты мы встречаем в описании Софии в книгах Премудрости Ветхого Завета. Рассмотрим их подробнее:

1. София в ее богословском аспекте обращенности к Богу. В Притч 8. 30 она описывается как сотворенная Хокма Ягве - София Божия: "тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время". "Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и владыка всех возлюбил ее" (Прем 8, 3). Она также называется "Паредра Ягве" — "присядающая престолу" Божию (Прем 9, 4). " Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его" (Прем 7, 25-26).

¹ Ср.: R. Baskofen *Tao-Te-King*.

² Имеют место и существенные различия между высказываниями в "Дао-дэ-цзин" и в книгах Премудрости Ветхого Завета. В цитированной выше работе указывает на близость понятия Дао к неоплатоническому "Единому" и "божеству" у Майстера Экхара (указ. соч., 200).

Разве здесь не видно сходства с изречениями Лао-цзы? "Дао производит Единое и Первое" (42) и это — "форма бесформенного и образ безобразного" (14). Библейское понятие "образ-икона", "образ Его совершенства" дословно выражает то же, что и "форма бесформенного и образ безобразного". Стало быть, знаменитое христианское понятие "образ-икона" мы находим уже у Лао-цзы. "Образ безобразного - образ Его совершенства": совершенство же Бога состоит в том, что оно не может быть выраженным, объясненным, оно — говоря словами Лао-цзы, - есть безымянное" (1).

2. София в ее идеальном космологическом аспекте. Она сама говорит о себе: "Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий Своих, искони" (Притч 8,22); "когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время" (Притч 8,29-30). На первой странице Библии сказано: "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт 1, 1).

В этом "Начале" в соответствии с Притч 8, 22 некоторые экзегеты усматривали Софию и переводили "С Софией Бог сотворил мир", что соответствует также и Притч 3, 19: "основал землю". В Прем 8, 4 о Софии сказано: "она таинница ума Божия и избирательница дел Его". Здесь София родственна как Богу, так и Творению. Далее мы читаем: "Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с премудростью" (Прем 7, 27-28). "Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее" (Прем 7, 24-25). На основании этих изречений Филон и христианские экзегеты сравнивали Софию с греческим понятием идеи идей, с чьей помощью демиург (Нус, Логос) сотворил космос.

Лао-цзы знакомы также понятия "архе — начало" и "образ - эйкон". В прологе "Дао-дэ-цзин" он говорит: "Безымянное — это начало неба и земли". В 42 главе он характеризует Ши как Единое и Первое, произведенное Дао, от которого происходит все остальное. В 35 главе Лао-цзы говорит о "великом образе", а в 21 главе он называет Дао существом, в котором содержатся образы (Xiang — образы, идеи) и семена, зерна (Jing). Это представление недалеко

от греческого, поскольку в *идеях идей* содержатся и идеи космоса. В выражении "семена, зерна" можно увидеть и аристотелевское объяснение идеи как энтелехии — цели саморазвития.

"Великий образ" (Da Xiang) и "начало" - (Shi) таким образом являются космологическим аспектом Дао в идеальном измерении — идеей космоса.

В 25 главе говорится далее: "Есть существо, образованное из Непостигаемого, оно было уже до того, как возникла земля и небо. Спокойное, одинокое! Оно пребывает одно и не изменяется. Оно не выходит из круга и не знает печали. Его можно считать Матерью мира". Из Непостигаемого - из неназываемого Дао образуется и оно одиноко - единственно среди тварей. Сравним, что говорит Св. Писание о Премудрости: "Она одна, пребывая в себе, обновляет все" (Прем 7, 27). "Одиноко обхожу я круг неба" (Сир 24, 5).

В 10 главе Ши сравнивается с наездкой: "Если ты можешь быть как наездка, тогда ты будешь просветленной и сможешь пронизывать все четыре стороны света". Смысл здесь заключается в способности "все пронизывать", как это сказано и о Софии: "Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает" (Прем 7, 24).

3. Св. Писание, однако, не останавливается только на идеально-абстрактном описании Софии, оно вполне конкретно высказывается о космологическом отношении Софии к творению. Она — *генетис* (виновница) и *технитис* (художница) Вселенной. Соломон говорит о Софии: "я радовался всему, потому что премудрость руководствовала ими; но я не знал, что она — виновница их" (Прем 7, 12). "Познал я все, и сокровенное и ясное; ибо научила меня премудрость, художница всего" (Прем 7, 21). Эта генетис и технитис космоса также и властвует (Лао-цзы сказал бы печется и ухаживает) над всем. "Она быстро распространяется от одного конца до другого и все устроит на пользу" (Прем 8, 1).

Итак, София — Родительница, Мать Искусница, Госпожа, Правительница и постоянная Обновительница ("она обновляет все" - Прем 7, 27). Лао-цзы выражается еще конкретнее в следующих словах: она есть "мать 10.000 существ, Мать мира, она рождает 10.000 существ, она — материнское чрево и дверь, корень (неба и земли)" и т.д.

Лао-цзы прекрасно описывает материнское попечение и заботу Дао-му о своих 10.000 существах - всех вещах и существах — во всей Вселенной. В 34 главе о ней сказано:

"Дао столь полноводно, что, обращаясь направо и налево, затопляет все. Все существа благодарны ему своей жизнью, и оно не отказывает никому. Оно облачает и питает все существа". Ср. слова Иисуса: "Отец ваш небесный питает их" (птиц небесных - Т. Ш.) (Мф 6, 26).

Дао-му рождает 10.000 существ,
ее сила питает их, она дает им расти и печется о них,
она дает им зрелость и совершенствует их,
она укрывает и хранит их (51).
Дао-му - оплот 10.000 существ
защита добрых, приют злых (62).

Ср. слова Иисуса: "да будете сынами Отца вашего небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных" (Мф 5, 45).

4. София в ее сотериологическом аспекте обращается к человеку. Она представляется нам "дружественной человеку" (Прем 1, 6; 7, 23), чьей радостью является быть с человеком ("обретая наслаждение у людей" — Прем 8, 31) в качестве Матери, Учительницы, Водительности, Утешительницы, Советчицы, в качестве Посредницы на пути к Богу и бессмертию. Одно место из многих подобных: "И она встретит его, как мать, и примет его к себе, как целомудренная супруга. Напитает его хлебом разума, и водою мудрости напоит его. Он утвердится на ней, и не поколеблется; прилепится к ней, и не постыдится" (Сир 15, 2-4). София сама говорит людям: "Блажен человек, который слушает меня, бодрствуя каждый день у ворот моих и стоя на страже у дверей моих! Потому что, кто нашел меня, тот нашел жизнь, и получит благодать от Господа" (Притч 8,34-35). Соломон говорит о ней: "Посему я рассудил принять ее в сожитие с собою, зная, что она будет мне советницей на доброе и утешением в заботах и печали" (Прем 8, 9). "Размышляя о сем сам в себе и обдумывая в сердце своем, что в родстве с премудростью — бессмертие" (Прем 8, 17). В Прем 6, 18 показано, как желание мудрости ведет к власти (над самим собой), к бытию вблизи Бога и к бессмертию. В 16 главе "Дао-дэ-цзин" говорится почти то же самое.

В 10 главе "Книги Премудрости Соломона" забота Софии о людях показана на примере ее заботы о народе Израиля: "Премудрость же спасла от бед служащих ей. Праведного, бежавшего от братнего гнева, она наставляла на правые пути, показала ему царство Божие и даровала ему

познание святых, помогала ему в огорчениях и обильно вознаградила труды его" (Прем 10, 9-10). "Она воздала святым награду за труды их, вела их путем дивным; и днем была им покровом, а ночью — звездным светом" (Прем 10, 17). И как резюме: "И так исправились пути живущих на земле, и люди научились тому, что угодно Тебе, и спаслись премудростью" (Прем 9, 18-19).

Лао-цзы также прекрасно и конкретно разработал этот сотериологический аспект Софии по отношению к человеку. Об отношении Дао-му к человеку сказано следующее: "Кто знает мать страны, тот может жить вечно. Она — глубокий корень и крепкая основа. Она — путь и водительница к вечной жизни и длящемуся созерцанию" (59). "Она любит и питает 10.000 существ и не является их госпожой" (34). "У мира есть начало, и это — Мать мира. / Если найдешь свою мать, то узнаешь свое сыновство. / Если узнаешь, что ты дитя икрепишься к матери своей, / то ты - вне опасности при гибели тела" (52).

В этих стихах Лао-цзы высказывает важные вещи, касающиеся личного отношения человека к Дао-му. Это космическое Дао-му является его собственной матерью, и человек, "обладающий ею" (59), дитя ее, со всеми теми преимуществами и прерогативами, которыми обладает дитя: "Она любит их, питает и не делает себя их госпожой" (34), но "расточает себя ради их", она "печется о них, бережет и укрывает их, доводит их до зрелости" (34 и 51). Человек должен осознать себя как дитя и жить как дитя, во всем полагаясь "на мать свою" (52), т.е. следуя ее советам и наставлениям, - тогда невозможен всякий страх перед смертью, "тогда при гибели тела ты - вне опасности" (52), иными словами, в ней и через нее, обладаешь жизнью вечной, "пребываешь вечно" (59).

Похожее на это обещает София в книгах "Притч" и "Премудростей Соломона": "Потому что, кто нашел меня, тот нашел жизнь и получит благодать от Господа" (Притч 8,35). "Блажен человек, который снискал мудрость, и человек, который приобрел разум! Долгоденствие в правой руке ее, а в левой у нее богатство и слава; (из уст ее выходит правда; закон и милость она на языке носит) пути ее - пути приятные, и все стези ее — мирные. Она — дерево жизни для тех, которые приобретают ее, — и блаженны, которые сохраняют ее!" (Притч 3,13.16-18). "Премудрость возвышает сынов своих и поддерживает ищущих ее! Любящий ее любит жизнь, и ищущие ее с раннего утра исполняются радости. Обладающий ею наследует славу, и, куда бы ни пошел, Господь благословит его. Служащие ей служат Святому, и любящих ее любит Господь (Сир 4, 12-

15). "Исследуй и ищи, и она будет познана тобою и, сделавшись обладателем ее, не покидай ее; ибо наконец ты найдешь в ней успокоение, и она обратится в радость тебе" (Сир 6, 28-29).

Дао-София характеризуется как "Великий образ — Da Shiang", как праидея идей (35 и 41). Лао-цзы делает здесь весьма интересное и глубокое замечание: "Если ты держишь в руках этот великий образ, то вся поднебесная обращается к тебе, и ты становишься свободным от скорби - мир, покой, блаженство" (35). Это значит: если мы даем действовать в себе Софии, если мы созерцаем красоту ее образа, доверяясь ее силе и благу, если мы возвысим и осуществим тот образ, что она представляет нам как свое отображение и энтелехию, то земля освободится от скорби, наступит мир и покой, счастье и радость войдут в нас и в мир.

С удивлением мы спрашиваем: откуда Лао-цзы знает это? Он скромно и просто ссылается на инспирацию самим Дао (21). Почему нет? О самой себе по отношению к людям, верно ищущим ее, София говорит: "Премудрость светла и неувядающа, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее; она даже упреждает желающих познать ее. Ибо она сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними" (Прем 6, 12-13, 16). И при этом Премудрость не исключает ни одного народа: "Она — одна, но может все, и пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков" (Прем 7, 27).

После всего того, что мы услышали от Лао-цзы, мы можем причислить его к тем людям, которые искали и обрели Софию, к которым она сама вышла навстречу с любовью и которых она сделала друзьями Бога и пророков.

Едва ли какой-либо другой образ в истории религий имеет столь разительное сходство с Софией Ветхого Завета, как Дао-му, о которой Лао-цзы мыслил столь экзистенциально, которую он описал столь вдохновенно, и это самое прекрасное свидетельство того, что он почитал ее как собственную мать. Прочитайте только автобиографическую 20 главу, где он в глазах распущенных и горделивых людей кажется таким безумным и отверженным, и однако же где он находит утешение в знании того, что Дао есть мать его, и он — ее дитя. Из осознания этого, от всего его сердца вырываются освобождающие, доверчивые слова: "Но я люблю кормящую мать - Uo guei shi Mu" (20).

София *polyoikilos* (многообразная)

В предыдущих главах мы видели, как рассматривали и изображали отдельные религии тот образ, который мы называем Софией. Ее красота и достоинство сияют и переливаются чудесными красками, что точно отвечает апостольскому именованию *polyoikilos* (многоцветная, многообразная) София (Еф 3, 10).¹

Святая Премудрость Божия - это таинство, долгое время сокровенное в Боге. Древние народы не знали и не догадывались о ней. Иудеям с их патриархальным, андрократическим мужевластием, мышлением, действующим в их теологии, это было едва ли доступно. Они не воспринимали всерьез относящиеся сюда места из книг Премудрости или же понимали их только в этическом смысле. Книгу Премудрости Соломона они вообще не признавали канонической. Теперь это таинство стало явным, таинство Премудрости Божией. И именно через Христа, через Церковь, через св. ап. Павла. Через Христа, ибо он - Божественный Жених Софии, ибо Он стал человеком от вочеловечившейся Премудрости (от женщины, от Девы Марии); через Церковь, ибо она есть расширение этого воплощения вочеловечившейся Премудрости; инкарнированная Премудрость - это душа и сердце Церкви, Христос — ее глава; через апостола, ибо он обрел Откровение этого и призван был стать вестником этого таинства Св. Премудрости.

Кому должен был он принести эту весть о Полипойкилос Софии, о многообразной (собственно, многоцветной) Премудрости? Язычникам, т.е. практически всем народам, - о том, что они сонаследники, сообладатели этого таинства, что таинство, которое они искали в своих религиях, исполнено в Христе и возведено Церковью всему миру и даже небесным сферам. Косвенно это значит также, что Церковь всерьез принимает догадки и идеи народов о мудрости Божией и использует их для более глубокого познания Св. Премудрости. Поэтому ап. Павел выразительно называет эту Премудрость многообразной, многоименной, многоцветной.

Здесь мы попытаемся показать различные аспекты, в которых "язычники" видели и созерцали эту Премудрость; точнее - "цветовые" аспекты Мудрости и интерпретации христиан и "язычников". В Павловой *Sophia polyoikilos*, т.е. многоцветной Софии, содержится мудрость многих

¹ В русском синодальном переводе - "многообразная премудрость Божия" (Еф 3, 10).

народов и религий. Интересная и благодарная задача - посмотреть как это конкретно представлено и выражено и выражено в отдельных религиях.

В истории религии вполне конкретно говорится о голубой или черной Мадонне; о белой или зеленой Таре и т.п. Многоцветность понимается здесь дословно. Главными цветами являются голубой, красный, зеленый, желтый (золотой). Чтобы изобразить универсальность Софии, ее представляют и конкретизируют в этих цветах. Мы приведем лишь некоторые изображения этой "многоцветной и многоформенной Мудрости".

Голубая София Ветхого Завета. Она сияет в чистой незамутненной голубизне небесной изначальности. Голубой - это также и национальный цвет иудейского народа.

Тара, которую можно рассматривать как буддийский эквивалент Софии, изображалась в зеленом, белом и золотом. Пять Праджн (Парэдр) обычно изображаются в пяти цветах: белом, голубом, желтом, красном и зеленом.

Эти Парэдры в своих пяти цветах суть символы Полипойкилос Софии, а в своей иерогамной связи с Буддой они суть символы Софии как сопрестольницы (Парэдра) Ягве, а также как Амон — сокровенной возлюбленной Ягве. Зеленая Тара; золотая Тара; белая Тара — в форме Ситатапатры (т.е. с белым зонтом) как тысячеголовая, тысячеглазая и тысячерукая защитница. Деви с восемью приносящими счастье, знаками. Эти изображения можно рассматривать как догадки и пророческие символы властного достоинства, красоты и благости Софии.

Арья Тара (Arya Tara)

Ты переносишь, Тара, на берег иной, ввысь к высокому духу, к благородным существам.

Твой образ возвеличен святым искусством:

Янтра в истинном смысле слова, изображение, побудившее Садхаку, возвысив его и оживив в нем стершееся достоинство, приведя его к цветению.

О Арья Тара, ты — благородная форма благого, синтез блага и мудрости, достоинства и красоты, духовной силы, гармонии и экстаза.

Все то, что лучится и изливается из Тебя, очаровывающе и вдохновляюще, симпатическими волнами приходит к Твоим, одухотворяет и радует их.

Бурли и сияй же дальше, просвети и меня!

Твое благороднейшее тело — воистину Янтра, полная силы, блаженный символ, о чудо, о благодать!

Твоя правая рука полна милости, она будит надежду, крепит отвагу.

Твоя левая рука учит мудрости и достоинству,
она дарит нам знание и разумность.
Твой лотосовый трон указывает на благородство
твоего древнейшего рода.
Падма — знак чистоты и красоты, она у ног твоих,
она вьется по бедрам твоим и цветет,
о, как прекрасно цветет на твоей главе.
Твоя асана, прямая, свободная, упражняющимся
дает силу и устойчивость, невозмутимость — свободу.
Твоя грудь говорит о женственности твоей природы,
свидетельствует о добре и любви матери,
готовой дарить нам необходимое питание
и нежную любовь.
Твоя голова, склоненная в смирении, полна достоинства,
чести и очарования.
Твое украшение, отборное и драгоценное,
указывает на твою красоту и возвышенность.
Сам контур твой, твоя фигура - они дышат властью
и покоем, полнотою и сокровеннейшим наслаждением.
Ом Арья Тара, о сделай так, чтобы в созерцании твоего
образа люди выздоравливали душою и телом,
чувствовали святое вдохновение.
ОМ ТАРАМА ХУМ - ОМ ТАРАМА ХУМ - ХУМ - ХУМ !

Объяснение санскритских терминов в этом стихотворении:
Арья - благородный, ср. арий.
Тара — перевозводящая. Ср. лат. trans — через, на ту сторону,
сверх, к примеру, "трансальпийский", "трансформировать".
Янтра — графический или скульптурный символ; который может
воздействовать на того, кто его творит и/или созерцает.
Садхака - ученик, упражняющийся, идущий духовным пу-
тем, изучающий духовные дисциплины.
Падма - цветок лотоса, лотос.
Асана — поза йоги.
Тарама — Тара + Ма. Ма как суффикс означает "мать"; т.е. -
Тара-мать.
Ом-Хум: Ом - мантра почитания; Хум — мантра осущест-
вления. Ср.: Аминь (да будет).

Ситатапатра.

Белая Тара с зонтом, тысячекратная помощница

Стоя на лотосе и в огромной ореоле пламени, является сияющая белым великая богиня Ситатапатра. Она проявление Ситатары — белой Тары с белым зонтом, с тысячью головами, руками и ногами. У каждого лица - три глаза, на каждой из тысячи рук и даже на теле богини есть зрячие глаза сострадания ко всем существам трех миров

(земли, воздуха и неба). В левой руке она держит длинный золотой стержень белого сияющего зонта, в правой она показывает золотую Дхармахакру - колесо учения как символ мудрости. Тесно сомкнутые ряды 1000 голов расположены в такой последовательности цветов: красный, желтый, белый, зеленый и опять красный. Своими 1000 ногами эта Тара опирается на лотос, в котором находятся все виды животных и людей. Все они ищут у Ситатапатры приюта и защиты. Она охраняет существа трех миров от грабежа, пожара, наводнения, яда, копья и другого оружия. Ищущих у нее защиты она оберегает от враждебных войск, моров, смертельных врагов, грозových молний и преждевременной смерти, землетрясений, демонов и злых духов и многих других опасностей.

Эта Ситатапатра-Тара является изображением тысячекратного, бесконечного милосердия, готовности помочь и благой действенности Ситатары, т.е. белой Тары. Она является женской противоположностью одиннадцатоголовому, тысячерукому Арьявалокитешваре, благородному благому господину мира. Легенда рассказывает как из сострадания к измученному в сансаре человеку бодхисаттва Авалокитешвара буквально разбил себе голову. Его отец Амитабха, Ина-будда (Будда-победитель) из осколков разбитой головы сделал десять других и прибавил еще одну - свою собственную, после этого дал ему 1000 рук, чтобы он всегда и всюду мог помогать людям. О Ситатапатре легенда сообщает, что она возникла из слез Авалокитешвары, которые он пролил из сострадания к мукам существ трех миров. Поэтому у нее тоже много глаз, которыми она милосердно взирает на скорбь.

Над Ситатапатрой в медитации восседает Инабудда Амитаия — Будда вечной жизни. В руке он держит сосуд с водой вечной жизни. Внизу посредине находится Ушнишавияя, т.е. побеждающая богиня просветления (Вияя - победительница, Ушниша — просветление). Она также несет сосуд с живой водой - чашу Каласа. Поэтому так же как и Амитаия она является божеством вечной жизни, у нее три головы, шесть рук с различными символическими предметами и жестами, показывающими ее силу, мощь и достоинство: лук и стрела означают воинскую силу и их победу над всем враждебным, сосуд с водой жизни указывает на нее как на целительницу и благословительницу вечной жизни, а колесо учения — как на учительницу и вожатую к совершенству. Символические жесты поучения, наказания и бесстрашия подчеркивают эти толкования.

В четырех углах Танги стоят четыре различные красные Дакни, по-тибетски "Кадомы", т.е. хозяйки воздуха и неба, разновидность фей и муз, богинь низшего ранга. Они

благие духи, подчас принимающие устрашающие и шокирующие формы. Они вдохновляют людей на глубокое познание и возвышенную жизнь, на добрые героические дела, приводя их на путь просветления и знания, открывающего двери к высшему бытию.

Эти четыре Дакни символизируют четыре главных потока жизни, которую дарит Ситатапатра-Тара вместе с Ушниша-Вияей и Амитаей, Прежде всего, она сама бережет своих от опасностей, помогает им в трудностях. Амитаия и Ушниша-Вияя несут сосуд с нектарной живой водой и тем самым являются благословителями жизни. Четыре Дакни - каждая по своему - изображают определенный поток этой жизни и делают причастным к ней. (Ср.: четыре потока Эдема).

Слева вверху стоит Дакни, иницирующая великую отвагу и дерзкие деяния. Она символизирует и одаряет бодростью духа, отвагой, силой, инициативой, энергией, выносливостью и настойчивостью. Справа вверху стоит Дакни очарований и обращенности к трансцендирующей открытости и преданности. Вполне осознавая свою красоту и прелесть, свободу и очаровывающую привлекательность, она разрушает эгоистическую и самодовольную блокаду в человеке и пробуждает, активизирует в людях высшие силы и устремления. Она шлет свободу, открытость, витальное превосходство и освобождение от табу и препятствующих факторов.

Справа внизу - Дакни ритуального прославления, пророческого просветления, магической силы и ценности победного преодоления низших и бурных влечений. Она дарит победу, мощь, достоинство и красоту. Слева внизу находится Дакни экзальтации и экстаза. Она танцует танец восторженного воодушевления, радости, счастья и наслаждения. Она - Дакни космической окрыленности, райского восторга и небесного экстаза. Водоворот бытия сосредоточен в ее захватывающем очаровании, в счастливом пламени жизни. Все четыре Дакни взятые вместе указывают на полноту и интенсивность жизненной силы.

Астамангала - Деви

Богиня с восемью добрыми знаками

Позолоченная фигура Астамангалы-Деви, т.е. богини восьми знаков, обещающих счастье, со всей ее богатой символикой - пример того как буддийская иконография выражала полноту богословских высказываний при помощи художественно-эстетических форм самыми простыми средствами и на малом пространстве.

Богиня восседает на цветке лотоса в медитирующей позе. Ее богато украшенное тело бодхисаттвы имеет четыре головы и восемь рук, каждая из которых держит определенный знак счастья. Правая рука на груди держит круглое знамя — буддийский символ победы. Остальные руки справа (снизу вверх) держат: колесо жизни с восемью спицами, цветок лотоса и раковину. Левая рука на груди держит сосуд с живой водой. Руки слева держат: таинственные узлы, две золотые рыбы и покрывало. Что означают эти буддийские символы?

Круглый знак на груди: она, Деви, является осью и вершиной мира, душой, госпожой и матерью Вселенной.

Колесо жизни или колесо учения: она — учительница дхармы — подлинного учения, ведущего к истинной жизни.

Цветок лотоса и раковина: она — Падма — цветок лотоса и раковина, в которой сокрыт бриллиант (Мани) и восхитительный жемчуг. "О, драгоценный камень в цветке лотоса, аминь". Этой жемчужиной, этим камнем является сам Будда.

Сосуд с водой жизни: Деви — это драгоценный сосуд, содержащий воду жизни и спасения.

Узлы: она - таинственная связь, сводящая все к удивительному единству и порядку.

Две рыбы: она - та, что держит в руке две рыбы любви и мудрости и дарит их Своим.

Покрывало: она — госпожа и царица, берущая под свою властную защиту и под свое покровительство всех Своих.

Поскольку у всех народов были ученики и пророки Св. Премудрости, и в религиозных образах нехристианских традиций просвечивают намеки Откровения, то вполне законно было бы спросить, что могут дать они для более глубокого познания Христа и Девы Марии. Так, не бессмысленно обратиться и к этому буддийскому образу Астамангалы-Деви. Быть может, вдохновленные Св. Премудростью буддийские художники могут сказать нам нечто важное о сути Св. Премудрости, ставшей в Деве Марии человеком?

Четыре головы говорят о том, что София видит весь мир, охватывая его одним взглядом, и всегда, и повсюду печется о своих. Они могут приблизиться к ней с любой стороны и всегда обретут у нее участие. С христианской точки зрения можно и так интерпретировать эти четыре головы: голова, глядящая на нас, символизирует Софию как творение, мир; три другие родственны Божественным ликам, они символизируют Софию как Дочь Отца, Икону Св. Духа и Невесту Сына.

Ее головное украшение, состоящее из четырех пятизубчатых корон и одного центрального зубца (4 x 5 + 1

= 21), означает 21 свойство Софии, как они перечислены в "Книге Премудрости" (Прем 7, 22-24).

Символы в ее руках указывают на великую силу и достоинство, не ее любовь и заботу о человеке: круглый знак знаменует ее как башню в центре Вселенной и как победительницу, как победоносную Деву Марию. Восьмиспицевое колесо говорит о том, что она ведет нас истинным и верным путем к восьмеричному совершенству, как Дева Мария Одигитрия - Путеводительница.

Цветок лотоса указывает на нее, как на чистейший таинственный цветок Вселенной, таинственную *Rosa Mystica*. Раковина возвещает, что она сама является драгоценной раковиной, несущей в себе бесценную жемчужину — Иисуса Христа, т.е. Девой Марией, Богородицей, Носительницей Христа. Сосуд с водой жизни символизирует Деву Марию как духовный сосуд, как св. Грааль, содержащий воду Благодати, спасения и совершенства; она — целительница больных, посредница всех благодатей. Таинственный восьмикратный узел указывает на то, что она — великое совершенное таинство Божие. Десять переплетений на этом прекрасном узле — свидетельство таинственного единства десяти Сефирот, т.е. единства Бога с человеком и творением, людей между собой. Две золотые рыбы — знак ее иерогамного единства с Христом. Она — Мать прекрасной любви, оберегающая любящих и причащающая их высшему брачному наслаждению. Она — *Hierogamica*, Мать священного брака. Солнечный зонтик говорит нам о том, что она сама является тем чудесным зонтом, покровом, под которым мы всегда можем укрыться и найти защиту и помощь. "Под твоей защитой, под твоим покровом..."

В заключение можно сказать, что в этом изображении Астамангалы-Девы весьма отчетливо показаны восемь достоинств и свойств Софии: София — космическая победительница; Одигитрия-водительница, *Rosa Mystica*, Мать Христа, Посредница благодати, Великое таинство Божие, *Hierogamica* - Мать прекрасной любви и, наконец, Мадонна с охраняющим покровом.

Восемь знаков на руках Астамангалы можно также интерпретировать как восемь великих религиозных традиций человечества, в Софии и через Софию объединенных в единую семью.

Зеленая Тара - очаровательный символ Сиддхи-синтеза

Эта редкая статуэтка показывает Зеленую Тару в высокохудожественном одухотворенном стиле, указывающем на

единение индийской и китайской символик. Она венчает четырехугольный цоколь, образующий единство с цветком лотоса. На нем лежит черепаха, из которой поднимается четырехугольная колонна, увенчанная распускающимся цветком лотоса. Вокруг тонко проработанной колонны (ствола дерева жизни) обвиваются два дракона. Над лотосом расцветает еще один цветок лотоса, на котором стоит гордый лев. Над этим львом возвышается нимб из цветов и звезд, под которым в медитативной отрешенной позе восседает четырехрукая Тара. Ее обнаженная верхняя часть тела скупо украшена весьма изысканными украшениями. Излучающая цветущую, юную свежесть голова ее увенчана диадемой пылающего огня.

Статуэтка описывается столь подробно, ибо каждая ее деталь наделена важным символическим смыслом, который важен для понимания общей глубинной космической и религиозной символики.

Четырехугольный цоколь с цветком лотоса в основании означает землю, мир в его грубо материальной и недифференцированной форме. Черепаха над ним указывает на отделение неба от земли, инь от ян, мужского от женского, хотя оба эти принципа еще тесно связаны. У китайцев черепаха вообще является символом единства неба и земли, при этом ее выгнутый панцирь символизирует небо, а тело внутри — землю. Это разделенное уже, но все еще в одной сущности пребывающее бытие позволяет нам думать об обоих принципах инь и ян в Тай-цзы.

Следующий уровень или "этаж" образован колонной, обвиваемыми ее драконами и цветком лотоса. Два дракона символизируют два космических полюса инь и ян, которые здесь разделяются еще более, "индивидуализируются", играют роль полярных противоположностей, вступающих в борьбу и дополняющих друг друга и вместе с тем устремляющихся ввысь, где попадают под защиту цветка лотоса. Это этаж первого соразмерного бытию разделения и взаимодействия инь-ян и их синтеза, символом которого выступает цветок лотоса. На уровне сознания здесь можно говорить о первом ясном формировании тезиса и антитезиса и их первого объединения в синтезе. Четырехугольная колонна, увенчанная цветком лотоса, вокруг которой обвиваются два дракона, указывает на земное качество этой ступени. Ведь четырехугольник — это всегда знак материального, земного.

Из этого еще земного синтеза исходит новый антитезис, новая полярность: это новый цветок лотоса и стоящий на нем лев, как будто возникающий из него. Их нижнего син-

теза, в котором ясно выражено женское начало (при помощи обоих цветков лотоса), поднимается мужской дух в образе гордого льва. Он доминирует на данной ступени полярности. Но триумф его не абсолютен, даже и эта пара полярностей (лотос-лев) преодолевается и синтезируется образом восседающей сверху Тары, чьи атрибуты подчеркивают этот синтез еще более.

Уже сама пропорция обеих сторон (левой и правой) является совершенным синтезом. Внутренний и внешний венки цветов соединены венком из звезд. Сама Тара сидит в лалитасане, т.е. в позе спокойно, отрешенно сидящей на цветке лотоса. Две ее руки сзади держат совершенно симметрично цветы лотоса, а две спереди — вытянуты в жесте (мудра) поучения и поручительства. Ее юная голова украшена пятисоставной пламенной диадемой. Левая и правая стороны нимба также находятся в совершенной симметрии и гармонии.

Итак, в этом изображении мы видим две ступени, чьи полярные противоположности - инь и ян, тезис и антитезис, всякий раз объединяются и совершенствуются синтезом. Из более низкого по положению синтеза возникает новая пара противоположностей, которая снимается и трансцендируется в высшем синтезе — в сияющей Таре. Символами полярных противоположностей, тезиса и антитезиса, являются два дракона на нижнем уровне и цветок лотоса и лев — на верхнем. Синтез же этих полярностей выражен символами: цветущего дерева жизни (колонна с цветком лотоса) и одухотворенной, восседающей на троне Тарой с выразительными знаками синтеза, среди которых она сама восседает как личностный синтез.

Цветы, звезды, пламя, корона указывают на красоту, светлую силу, чистоту, одухотворенность и совершенство, одним словом, на Сиддху (силу, совершенство) в полном объеме этого таинственного слова. Жест поучения и поручительства свидетельствует о том, что этот высший смысл Тары учит нас законам космической жизни, познания и развития, закону универсальной полярности и его практического признания в повседневной жизни. Однако Тара не просто учит, она шлет силу, величие и радость исполнения на всех ступенях жизни вплоть до высшей Сиддхи, в которой она сама является персоной — духовно женственным Сиддхи-синтезом разума и интуиции, мудрости и любви (Праджней и Каруной), Lumen и Vidya, Musa и Gnomia.

Церковь и религии

При чтении этой главы вполне уместно возникает вопрос: каково же отношение к этим религиям христианства, в особенности Католической Церкви? На этот существенный вопрос дают ответ важные положения II Ватиканского Собора.

В нашей книге часто упоминаются нехристианские имена, такие как Тара, Радха, Исида, Дао-му, Гуанинь и т.д. И надо сразу сказать: это вовсе не повод для разговора о синкретизме. Следует делать строгое различие между богословским рассмотрением историко-религиозных образов и недифференцированным, нерелективированным, предсудительным отказом от этих феноменов.

В своем документе *Nostra Aetate* ("В наше время") II Ватиканский Собор постановил принимать и признавать ценности, сокрытые в нехристианских и немонотеистических религиях, не живописать их в черно-белых тонах и не выражать никакого колониального, притязательного чувства превосходства.

Мы ясно исповедуем веру в Иисуса Христа и его Вселенскую Церковь, мы благодарны, что принадлежим этому братству, мы знаем, что Иисус Христос — это исполнение всех религиозных чаяний и их образов, которые воплощали и осмысливали различные духовные искания. Все это — символы, указания на Иисуса Христа, их Исполнителя. Однако, у нас есть все основания быть смиренными и скромными, ибо мы часто были и являемся причиной того, что Благая весть Иисуса не узнана людьми и народами и не принята ими. Вовсе не желая преуменьшить личные заслуги и труды отдельных миссионеров, мы все-таки должны признать, что вплоть до первой половины XX века миссионерство было очень тесно связано с европейским колониализмом, с его весьма нехристианскими методами и практикой. Комплекс превосходства победителей не ценит древних культур и религий, считая их чистым идолопоклонством. Неосознанно эта установка еще сидит во многих из нас, что объясняется превратным истолкованием христианства как абсолютной религии. Второй Ватиканский Собор указал нам новый путь к осмыслению благой вести

христианства, уже, впрочем, известный таким миссионерам как Ричи, Шалл, Нобили.

У всякого человека есть религиозное чувство, *anima naturaliter christiana* (от природы христианская душа). Эта религиозная основа прямо принадлежит к сущности человека, поэтому можно говорить о религиозном архетипе, как и о прирожденном эросе. Это можно даже назвать программированием в смысле генетики. Религиозная структура сущности человека естественно действует в его мышлении, чувствах, поступках. Уже у самых древних народов мы находим знаки религии, культа и почитания, - иногда прекрасные и очаровывающие.

Способ реализации и актуализации этого религиозного архетипа в человеке изменяется то в зависимости от predispositions, культуры, истории, то в зависимости от великих религиозных вождей и пророков, формирующих характер религиозного выражения. Конечно, в познании и культе бывают заблуждения и отклонения, но именно человечность должна удерживать нас от соблазна целиком и полностью осуждать эти религии и их образы. Многие проявления этих религий свидетельствуют о глубокой духовности, впечатляюще выражают свою тоску о Божественном, Абсолюте и Его почитании. Их чувство жизни, их видение космических взаимосвязей часто достойно удивления и подтверждается новым естествознанием (например, в воззрениях на сокровенную структуру материи, определяемой сочетанием информации и энергии). Пусть только подумают о подлинном и серьезном стремлении Будды и его учеников к искуплению, о мистически-экстатической любви многих индусов к Вишну и Кришне, о той, вызывающей в памяти Евангелие, свободе, невозмутимости и устремленности к единению с Богом, которыми мы восхищаемся в классической книге "Дао-дэ-цзин", о том глубоком, детском доверии к Великой Матери, т.е. материнскому измерению Бога, которое мы находим в шактизме в любви к Маха Деви, к Радхе, Таре или другим женским религиозным образам индуизма и буддизма. Это подлинное искание и любовь к Великой Матери, возврат к женскому измерению и материнскому аспекту Бога.

Подчеркнем это последнее положение, ибо оно особенно подходит к теме и содержанию нашей книги. В христианстве, в особенности же в католичестве, все эти религиозные поиски и догадки о сокровенности в материнском или отцовском чреве Бога исполнены в Св. Троице, где Отец — это отцовская любовь, а Св. Дух — материнская любовь,

лично выражена. В Христе и Деве Марии исполнены те догадки, которые были ясно означены, к примеру, в аватарах Кришны и Радхи. Если в гимнах Таре только подставить в некоторых местах имя Девы Марии, то мы получим прекраснейшие восхваления Богородичной любви и заботы. Все эти образы суть чаяния Иисуса и Девы Марии, они исполняются в Иисусе и Деве Марии. Они - следы, указатели, проводники к Иисусу и Деве Марии. С каким чувством, любовью, преданностью и пылом постигали религиозные люди эти образы, воспевали почитали их! Естественно, на своем уровне образования, культуры и рефлексии, со своим темпераментом и характером. Удивительно, что есть немало нюансов, тонкостей и даже целых секторов мысли, отсутствующих в нашем западноевропейском христианском мышлении, но которые по сути не должны отсутствовать в католическом, т.е. универсальном богословии. Таким образом, есть пробелы в познании, которые должны быть восполнены методикой и тематикой этих культур и религий. Тем самым, мы смогли бы открыть новые, еще неизвестные стороны Христа или Девы Марии, - лучше постичь и почитать их, достичь и пережить великую к Ним любовь.

Католическое — значит вселенское, универсальное, всеохватное. В том-то и состоит красота Католической Церкви, что она в своей сущности является фундаментально-универсальной. Но, к сожалению, фактически в действительности во многих пунктах (как в отношении теологии, так и в отношении культа) она таковой все еще не является. Мы идем к этому, опираясь на ее внутреннюю универсальную сущностную структуру. Надо лишь понимать знаки времени и намеки Бога. Только не надо быть гордыми или слабыми, чтобы отрицать различные духовные побуждения, с какой бы стороны они не исходили.

К сожалению, в иудейско-греческо-римском способе мышления почитание материнского измерения Бога слишком слабо развито и даже подавлено. Намеки, высказанные в "Откровении", остаются без внимания или перетолковываются по-иному. Фактическое подавление женщины, подчеркивание всего мужского — все это вызывает обратную реакцию - приводит к так называемому феминизму, который вследствие изначального неприятия и недопонимания считается Церковью нехристианским движением.

Задача Церкви состоит в том, чтобы фактически способствовать подлинным стремлениям женщин к равноправию, освобождению и обретению себя и богословски обосновать

эти стремления: именно — устранить все затруднения и препятствия на этом пути, преодолевая крайне патриархальные толкования Откровения и раскрывая феминистические аспекты Св. Писания и Предания. Много для этого мы можем почерпнуть, к примеру, в рассказе о творении, где сказано, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию как мужчину и женщину. Или же в св. книгах о Хокма-Софии-Премудрости, которые еще таят в себе неоткрытые, нецененные сокровища Откровения; некоторым из них посвящена данная книга, пытающаяся осознать их. В Благовестии Девы Марии и в крещении Иисуса также высвечиваются указания на материнство Св. Духа и на Деву Марию как на совершенный образ и икону Св. Духа.

Учение о Деве Марии и Церкви вызвано и обосновано учением о Софии, воплотившейся в Деве Марии. Познанию Софии-Матери способствует также и то, что мы привлекаем и изучаем материнские и женские образы других религиозных традиций, т.е. позволяем знаниям других народов служить нам побуждением к еще более глубокому познанию и почитанию Девы Марии.

Вот последнее основание того, почему в данном сочинении мы шли религиозно-историческим путем и принимали всерьез свидетельства "марианской тоски" других народов. Это не синкретизм и не уравнивание. Напротив, это справедливо по отношению к чувствам и усилиям других народов, а также, в первую очередь, - это большое добавление к чести Иисуса и Девы Марии, которые предстают не одинокими величинами, но - вершиной религиозных чаяний и исканий, а также - исполнением глубочайшего томления многих и даже всех народов, культур и религий.

Конечно, такие воззрения представляют собой известную трудность для наших правоверных, консервативных христиан и почитателей Девы Марии, полагающих, вероятно, что этим наносится ущерб чести Девы Марии и проявляется несправедливость. На деле же все наоборот - теология и мариология исполнения приводят к большему познанию и почитанию Христа и Девы Марии. А этого-то и желаем все мы, в особенности же — подлинные почитатели Девы Марии. Именно в таком смысле надо понимать все это.

София и мировые религии. *Adelphia religiosa*¹ человечества

В Книге Премудрости есть прекрасные слова о Премудрости: "Человеколюбив дух-премудрость, но не оставит безнаказанным богохульствующего устами, потому что Бог есть свидетель внутренних чувств его и истинный зритель сердца его, и слышатель языка его" (Прем 1, 6). "Премудрость светла и неувядающа, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее; она даже упреждает желающих познать ее. С раннего утра ищущий ее не утомится, ибо найдет ее сидящую у дверей своих. Помышлять о ней есть уже совершенство разума, и бодрствующий ради нее скоро освободится от забот. Ибо она сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними" (Прем 6, 12-16). "Она — одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет. И, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков" (Прем 7, 27).

Именно потому, что София — Душа мира, Мать всех людей, что мир — ее тело и одеяние, а все человечество объединено в ее лоне в единое семейство - *Adelphia*, она особенно заботится об этом семействе. Как мы уже читали, она любит людей и свидетельствую об этом - "и радость моя была с сынами человеческими" (Притч 8,31). Она идет за людьми, ищет и встречает их. Тем, которые ищут ее, она дает обрести и познать себя.

Эти слова откровения Премудрости дают нам ключ в руки, чтобы заново увидеть область теологии, до сих пор еще тернистую: вопрос о до- и нехристианских религиях. Все ли они лживы и дурны? Это прямо никто не утверждает. И тем не менее из ложно понятой любви к христианскому Откровению их всегда рассматривали негативно. По свидетельству истории религии, основатели этих религий были людьми, искавшими основы жизни и желавшими помочь человеку. Они были мудрыми людьми. И мы можем признать, что они принадлежали к тем, которые искали и познали мудрость, быть может, лишь в каком-то аспекте, особенно важном для них, их народа и конкретного времени. Во всяком случае, мы можем и должны принять муд-

¹ религиозное братство

рую, софианскую основу этих религий. В конце концов, они побуждались "явлениями" "Софии *Полипойкилос* — многоцветной и многоразличной Софии" (Еф 3, 10), возникли из любви Софии и ее заботы о спасении людей, ее детей. И вот все ее дети возникли во чреве ее, т.е. они суть *adelphia* человечества; также все религии человечества родственны между собой, братски устремлены друг к другу. Это объясняет и многочисленные сходства между мировыми религиями, которые надо понимать, опираясь не на их взаимные влияния и заимствования (хотя и это нередко случалось), но исходя из их софианских оснований.

Однако в каком же отношении находится ныне христианство к другим религиям? И здесь учение о Софии дает нам некоторое указание. Троичный Бог желает видеть людей не только в качестве творения, своих рабов, но и своими детьми и друзьями. Он желает сделать их причастными Своей Тройственной Божественной природе. Сын Божий должен стать человеком, чтобы человек стал богом. Человеком Он стал в женщине, в Деве Марии, в которой до этого человеком стала София. Однако эта связь: София-Мария, хотя и была чудесной, прочной и святой, все еще оставалась тварной по своей природе. Только через нисхождение Св. Духа (Матери-Руах) на Деву, она смогла стать Богородицей (Теотокос), т.е. зачать от Отца Сына Божия и дать Ему плоть и кровь человеческой природы. От нее родился Богочеловек, Который призван был обожить мир; сначала Софию-Марию, а затем с нею и человечество и все творение. С воплощением Сына Божия из Софии-Марии осуществилось чаяние всех ранних религий - обожение; и поскольку исполнитель этого чаяния Иисус Христос, мы зовем эту новую религию христианской. Однако, она не должна противопоставляться другим религиям, возникшим при таком же содействии Софии, она является, скорее, исполнением более древних религий, которые мы называем *евсевическими* (благочестивыми). А поскольку и в евсевических религиях, и в христианстве София связана тесно с Логосом, т.е. Дева Мария была и остается действительно связанной с Христом между ними не может быть фундаментальной противоположности, они все адельфически, братски соединены в некое единство, в *Adelphia religiosa*. Различия, свидетельствующие о богатстве Софии Полипойкилос и из него исходящие, включают и изображение различных даров и благодатей этих религий.

Какие особые дары и милости имеет христианская религия? Она несет нам Благоую весть о Троиственном Боге и о Его желании и решении позволить нам причаститься сокровеннейшей жизни троичной любви; она несет нам весть о Логосе и Софии, о воплощении Логоса в воплощенной Софии-Марии, о жизни воплотившегося Логоса, Иисуса Христа и о деле Его искупления и обожения человечества и всего творения. Тех, кто слушает и принимает эту Благоую весть, Христос призвал в одну общину, в свое мистическое Тело, в Свою Церковь, в *Adelphia christiana*, в братство Божественного иерогамного единства с Собой; на празднество Своего Божественного Брака.

Так в каком же отношении эта *Adelphia christiana* находится к другим религиям? Ни в коей мере не в конфронтации, но в адельфическом, братском отношении. А какова благодать и задача этой *Adelphia christiana*? Прежде всего — показать и исполнить свою задачу, но не в горделивом превосходстве, а в глубоком смирении, — помочь братьями и сестрам исполнить их софианский дар и задание, любовью, примером и общением (к чему принадлежит свидетельство и возвешение христианского таинства) открыть доступ к этому таинству.

Таким образом, задача *Adelphia christiana* по отношению к братьям и сестрам четырехчастна: служить им, быть им отечеством, молиться за них и быть посредником, или, другими словами: быть для них Слугой, Отечеством, Моленным домом и Алтарем (Граалем), так же как София-Мария, их Мать, является Служанкой Бога и людей, Матерью Бога и людей (Богоматерь с покровом), *Orans* — молящаяся за нас и *Mediatrix* - Посредницей.

Другие братья и сестры должны видеть в *Christiana* сестру, всегда готовую служить им, дающую им кров и отчизну, принимающую на себя задачу примирения. Она - сестра в служении семье, всей адельфии; другие сестры, обладающие ее благодатью и задачами, суть те, что ощущают любовь этого служения, т.е. зачатия и рождения, очага и отчизны, помощи и ободрения. Сообщность и единство в почтении и уважении ко всем образам и формам.

Таким образом, ни в коем случае не превосходство господства, но, в лучшем случае, преимущество служения, образец любви, а не правовая привилегия; преимущество ответственности, исходящее от бытия, а не преимущество, идущее от обладания. Она здесь для всех служит всем, все рождены в ней, приняты под кров, для всех она - укры-

вающая, помогающая, примиряющая, исполняющая, приводящая к синтезу. Самые прекрасные формы духовности и религиозности обретают в ней приют, убежище, синтез и исполнение. В ее великой силе любви содержатся, познаются и признаются, почитаются и оживляются все религии со всей их глубочайшей мудростью.

Главной соперницей Софии является *Porne, Meretrix*, искусительница (Притч 7,10; Откр 17,1). В истории человечества, культуры и религии отчетливо проявилась борьба этих двух сил. Она идет не между религиями, культурами и установлениями, но кипит отдельно в каждом, если он дал одолеть и превозмочь себя злу.

На упрек в том, что эти религии представляют столь различные, взаимоисключающие и невоссоединимые учения, а потому якобы не могут быть вдохновлены Софией, можно сказать следующее. Во-первых, "невоссоединимость" может возникнуть из-за морально-этической несговорчивости, дурных привычек и ложных интерпретаций. Во-вторых, многое из этой "невоссоединимости" частично принадлежит к мистериям этих религий, которые мы не можем понять и объяснить нашим рациональным рассудком. Однако у каждой религии есть право на мистерии и таинства, и мы не должны быть столь близорукими, чтобы, принимая таинства христианства, считать заблуждением и ошибкой все то в других религиях, что мы не можем понять. Мистерия принадлежит подлинной религии. Наш компьютерный разум, наше дискурсивное *ratio*, наше рациональное мышление не годятся для понимания таинств, выходящих за его пределы. Здесь нам на помощь приходит способность к вере, интуиции и благодати. Когда-нибудь человек, быть может, достигнет более высокой степени интегрального, целокупного мышления: тогда ему будет легче понять и целиком узреть эту таинственную действительность. Данные новейшего естествознания, антропологии, истории религии и культуры показывают нам, что панцирь чисто каузального рационального мышления естественным образом помогает и охраняет жизнь в данном пространственно-временном мире, но может стать большой помехой для познания и развития жизни на более высоких уровнях. Здесь должны быть включены универсальные, целостные, космические формы духа, чтобы сориентировать нас в более высоких и глубоких областях действительности, которую мы не можем исключить из горизонта нашего переживания и духовного опыта, ибо это явилось бы весьма существенной потерей для всей нашей жизни в

целом и отбросило бы нас на более низкую ступень развития. Этот адельфический взгляд на религии помогает нам вступить на путь принципиально новых отношений с другими религиями и тем самым содействовать укреплению мира и благополучия во всем мире.

Часть IV

София — новое универсальное сознание

New Age — прорыв в новую эпоху

Теперь много говорят о новой эпохе — New Age. Новое время подходит к концу, мы стоим на рубеже эпох; тому новому, что появилось повсюду, дали имя New Age (новая эпоха). Некоторые зовут ее эпохой Водолея, в противоположность эпохе Рыб. Астрономия учит, что наша солнечная система вращается вокруг оси Млечного пути, и что один такой оборот длится около 26 тысяч лет. Если смотреть с позиций центрального Солнца этой системы, наша солнечная система проходит Зодиак, или круг животных, разделенный на 12 частей. Это известные знаки зодиака: Овен — Телец, ... Водолей — Рыбы. Таким образом нашей солнечной системе необходимо 2100 лет, чтобы пройти один из таких знаков Зодиака, — а этот период времени зовут Аум, или эпоха. В системе Зодиака Солнце движется в направлении справа — налево, т.е. от Овна к Рыбам и от Рыб к Водолею. Примерно во времена Иисуса Солнце вступило в созвездие Рыб, почему этот период и называется "эпохой Рыб". Сегодня мы стоим в конце этой эпохи и на рубеже новой эпохи Водолея. Все это вкратце — для понимания астрономической терминологии и классификации.

Однако грядущую эпоху также называют эпохой Солнца, или солнечной эрой, поскольку тогда необходимая для мира и человека энергия будет извлекаться не из сжигания грубой материи (угля, нефти), но из фотосинтеза солнечных лучей.

Некоторые называют эту эпоху также эпохой духа, духовной, в противоположность эпохе материи — материалистической, механистической эпохе последних столетий. Кое-кто именуется ее эпохой Мудрости - по контрасту с эпохой детализирующего знания и раздробленности наук. Все эти названия тем не менее весьма относительны. Возможно, только название Солнечной эры безусловно как с фактической, так и с ассоциативной, психологической стороны, поскольку слово "солнце" тесно связывается с жизнью, теплом, здоровьем, благосостоянием.

Эта новая эпоха, хотя и детскими шажками и с детскими болезнями, вступает в свои права во многих областях: в медицине — через открытие заново целебных свойств при-

роды, в экономике и политике - через осмотрительность в отношении экологии (защита окружающей среды, группа "зеленых", мирные демонстрации и т. д.), в духовной и религиозной жизни — посредством обращения к духовности (преодоление материалистической картины мира с помощью новых открытий в естествознании) и целостного мировоззрения (холизма).

Здесь намечены только некоторые аспекты различия. Более точно см. в Таблице парадигм. Парадигмой называется критерий ценности, основы и те главные установки, которыми определяются сознание и поступки людей в конкретный период времени.

Сначала, однако, бросим беглый взгляд на людей, духовно и научно подготовивших Новую эпоху. Это пионеры, авангард рубежа эпох. Все началось с новых открытий в области естествознания и техники. В XIX веке все казалось ясным: материалистическая механистическая картина мира казалась совершенной во всех областях науки. Перелом наступил, начиная с А. Эйнштейна (теория относительности), М. Планка, М. Борна, П. Йордана, Э. Шредингера, В. Гейзенберга и Н. Бора (квантовая физика). Так называемые "Принстонские гностики" распространили новые естественно-научные открытия на сферы органического, антропологического, гуманного, духовного и религиозного. Прежде всего, здесь следует назвать Ф. Капра (поворотный пункт, краеугольный камень новой картины мира, Дао физики), отметить конвергенцию западной науки и восточной философии: Руперт Шелдрейк — творческая Вселенная; Джим Ловлок - наша Земля оживет, Гея - оптимистическая экология; Григорий Бэутсон - экология духа.

Также в областях биологии и психологии, экологической и исторической наук, в науках о духе и религии, не прекращаясь, происходила переориентация мышления. Это - биологи Дж. Дриш (витализм) и Л. Берталанди (учение об организме), психологи З. Фрейд (психоанализ, психология бессознательного), К. Юнг (глубинная психология, учение об архетипах), Я. Бахофен и О. Эберц (мифология, матриархальные культуры), Я. Шмуц (холизм) и Тейяр де Шарден (религиозно-научный синтез теории эволюции, точка Омега), Шри Ауробиндо (сверхинтеллектуальное сознание как цель человеческого развития, интегральная йога), Ж. Гибсер (культурфилософия), Е. Лассаль и многие другие, перечислить которых мы, к сожалению, здесь не имеем возможности. Американская журналистка в области науки Мэрелин Фергюсон представила этих первопроход-

дев Новой эпохи в своей очень интересной и захватывающей книге "Тихий заговор", ставшей настольной книгой Новой эпохи. Краткое изложение всей темы мы найдем в книжке Г. Гейслера "New Age - свидетельства рубежа эпох". Эльдorado всех сценариев в New Age можно найти сегодня в Калифорнии (США). Бурлящий вулкан всевозможных (и "невозможных") направлений, сочинений и институтов, теорий и практик: от шаманизма и колдовства до институтов космического, планетарного сознания, от общества по изучению альтернативных форм жизни с акцентом на андрогинности человека до психо-рая Big Sur (Esalen), от Центра холистического оздоровления в Беркли до — Академии эпохи Водолея, Lomi School Foundation в Mill Valley (Маслов, Ассагиоли, Рольф, Стоун), от ашрамов самореализации йогананд - до Института по изучению сознательной эволюции, который производит синтез естествознания и мистики и издает известный журнал "Гея". Дж. Ловлок называет Гею творческой, универсальной интеллигенцией, стоящей за Землей и ее экологией.

В этом беглом обзоре нельзя оставить без внимания первопроходцев и в чисто религиозной области. Надо назвать трех великих женщин: Е.П. Блаватскую (1831-1891 гг.), основательницу теософского общества, А.А. Бэйли (1880-1949 гг.), основательницу Аркан-школы и Lucis Trusts и Е.И. Перих (1879-1955 гг.), основательницу Агни-Йоги. Ими вдохновлены и "Мировая спираль" (основатель: Л. Брандштеттер, 1916-1968 гг.), далее - Р. Штейнер, (1861—1925 гг.), основатель антропософии, нового духовного движения; а также и группа бахаистов (основатель: Баха-Улла, 1817-1892 гг.). Здесь следует также вспомнить индуистское и буддийское влияния.

По отношению к религиозному развитию Новой эпохи особенно важно упомянуть II Ватиканский Собор (1962—1965 гг.). Созванный папой Иоанном XXIII, которого звали Папой Открытия, он был доведен до конца Папой Павлом VI, написавшим знаменитую энциклику о диалоге (Ecclesiam suam). Особо важные заключения и решения этого Собора были зафиксированы в "Решениях, декретах и постановлениях", среди которых весьма примечательны постановления о Церкви в сегодняшнем мире *Gaudium et spes* (Радость и надежда), декрет об экуменизме *Unitatis redintegratio* (Восстановление единства) и оба положения об отношении Церкви к нехристианским религиям *Nostra aetate* (В наше время) и *Dignitatis humanae* (Достоинство человека), содержащие немало высказываний, касающихся

нашей темы. В *Gaudium et spes* говорится: "Церковь признает то доброе, что содержится в нынешней общественной динамике, особенно в стремлении к единению". "С великим уважением Собор взирает на все то истинное, благое и справедливое, что совершило человечество и продолжает творить в различных институтах. Он также объясняет, что Церковь желает поддерживать и питать все подобные стремления, насколько это от нее зависит и насколько это соединимо с ее благословением" (42).¹

В *Nostra aetate* ясно заявлено: "С древнейших времен вплоть до наших дней у различных народов существует известное восприятие той скрытой силы, которая присутствует в мировом ходе событий и в человеческой жизни, а нередко встречается признание Верховного Божества или же Отца. Это восприятие и признание наполняет их жизнь глубоким религиозным смыслом. В соответствии с развитием культуры религии ищут ответы на одни и те же вопросы во все более утонченных терминах и более емких понятиях. Так, в индуизме люди исследуют Божественную тайну и выражают ее в неисчерпаемом богатстве мифов и глубокопроникающем философском опыте. Посредством аскетической жизни, глубокой медитации и доверчивого обращения к Божьему Промыслу они ищут освобождения от узости и ограниченности нашего земного бытия. В различных формах буддизма выражается радикальная неудовлетворенность изменчивым миром и проповедуется путь, на котором благочестивые люди могли бы достичь либо состояния совершенной свободы, либо (своими собственными силами или с помощью Свыше) — высшего просветления. Так и другие, распространенные по всему миру религии, стремятся бороться с болями человеческого сердца, указывая ему путь учения, жизненные правила, а также - священные обряды.

Католическая Церковь не отвергает все то подлинное и священное, что есть в этих религиях. С искренним уважением она рассматривает такие образы жизни и действия, те учения и заповеди, которые, будучи в чем-то отличны от того, что она полагает истинным, позволяют уловить луч истины, просвещающей всех людей.

Поэтому она просит своих детей, чтобы они "с благоразумием и любовью, свидетельствуя о христианской жизни

¹ Цит. по: *Kleines Konzilskompendium*, Herder Verlag, Freiburg, 1967. См. также: *Второй Ватиканский Собор: Конституции, Декреты, Декларации*, Брюссель, 1992, стр. 329-42\$. - *Ред.*

и вере, в диалоге и сотрудничестве с последователями Других религий признавали и изучали все те нравственные блага и социально-культурные ценности, которые в них содержатся" (2).

Конкретным практическим результатом Декларации *Nostra aetate* стало основание в 1964 году специального Ватиканского секретариата по нехристианским религиям. Папа Иоанн Павел II сказал в своей речи 3 марта 1984 года по случаю 20-летнего юбилея этого секретариата: "Дружеские отношения между верующими различных религий возникают на основе взаимопонимания и любви к другим..." Церковь "стремится помочь всем верующим ценить и с уважением относиться к ценностям, традициям и достижениям других верующих".

В результате и "при исповедании своей собственной веры появляется возможность передать, сравнить, обогатить духовный опыт и формы молитвы как пути встречи с Богом".¹ Папа Иоанн Павел II в этом выступлении огласил также вывод декларации *Об отношении Церкви к нехристианским религиям*, который был издан Секретариатом в качестве результата его двадцатилетней деятельности. Среди прочего в нем записано: "Секретариат стремится к тому, чтобы христиане правильно понимали и оценивали нехристиан, и чтобы нехристиане, со своей стороны, имели возможность познакомиться и соответственно оценить учение и образ жизни христиан... Пример Христа должен убедить христиан любить и уважать все то, что в культуре и религиозных деяниях других ведет ко благу. Речь идет, прежде всего, о почитании того, в чем действует Дух, который простирается там, где пожелает... Церковь открывает себя для диалога, чтобы остаться верной человеку... В диалоге он узнает, что еще не обладает истиной во всей ее полноте, но совместно с другими может верно двигаться ей навстречу... Братский обмен духовными дарами ведет ко все увеличивающейся зрелости в религиозной сфере... При таком процессе обмена можно даже лучше осмыслить, очистить и обогатить свой собственный религиозный опыт и взгляды. Динамика подобных человеческих отношений помогает нам, христианам, услышать и понять то, что нам могут передать верующие других религий, так что мы можем обратить на пользу себе дарованные им Богом блага".²

¹ *Bulletin des Vatikanischen Sekretariates für die Nichtchristen*, Citta del Vaticano, 1983 - 1984, b. 56, S. 201 ff.

² *Ibid.*, S. 205 ff.

"Церковь верит в дарованный ей обет Христа, что Дух истины по мере движения истории введет ее в полноту истины (Ин 16, 13). Поэтому она идет навстречу людям и народам и их культурам, сознавая, что всякая сообщество людей обладает зерном блага и истины и что у Бога есть свой план проявления любви для каждой нации. Поэтому Церковь желает сотрудничать со всеми в осуществлении этого плана и, таким образом, использовать все богатство бесконечной и многообразной Мудрости Божией... Итак, мы обращаемся ко всем, признающим Бога и сохраняющим в своих традициях элементы религии и гуманность, и желаем, чтобы открытый диалог привел нас всех к тому, чтобы верно принять побуждения Духа и ревностно их исполнять... Перед лицом нового человечества третьего тысячелетия Церковь желает стать открытым христианством и готова терпеливо ждать, пока взойдут семена, посеянные среди слез".¹

Вот захватывающий и зрелый документ Католической Церкви, который ободряет всех людей доброй воли и зовет к общему действию. New Age универсальности и холистичности, издревле заложенных в Католической Церкви, но разворачивающихся только в ходе времени и истории, наступила и в Церкви. Наверное, это эпоха Св. Духа, как считал аббат Иоаким Флорский (1130-1202- гг.) или св. Хильдегард, великая настоятельница бенедиктинского монастыря (1098—1179 гг.), которая придавала особое значение в этой третьей эпохе "народам мира" (язычникам) и "глубинной силе человечества" (развитие-энтелехия, Мировая Душа, София).

Мы уже говорили о так называемых парадигмах. У всякого времени есть свои основные законы, критерии, пред-рассудки и т.п. Здесь предпринимается попытка представить парадигму New Age по контрасту с идущим к концу материалистически-механистическим миром. Таблица, конечно же, не завершена. Здесь указаны только самые типичные пункты.

¹ Ibid., S. 220 ff.

Экология и экономика

Человек — покоритель природы, ресурсами ему служат материалы, добытые у природы. Потребление любой ценой, произвольные изобретения, создание искусственных потребностей. Компьютерная логика, бюрократия, изолированное /неэкологическое/ производство в ущерб целому.

Человек - партнер природы, экономическое и экологическое использование ресурсов. Осмысленное потребление. Охрана природы, ее восстановление, качество. Экологическая чувствительность к разрушению. Самооздоровление. Гражданская инициатива. Целостная природа, человек как масштаб, ценность; холистическая ответственность за целое.

Медицина и здравоохранение

Дух и тело — отдельные механизмы. Внимание к симптомам и развитие специализации без учета целостности организма. Врачи-специалисты. "Школьная медицина", компьютерная и техническая медицина. Быть врачом — быть деловитым, уравновешенным в чувствах.

Дух и тело образуют единство. Психосоматическое лечение человека в целом с учетом многих факторов и органических структур. Домашний врач. Природолечение; цельная и холистическая профилактика. Лечение с помощью естественных средств и способов. Быть врачом — это значит видеть и лечить всего человека.

Образование и культура

Наукообразное, техническое прикладное знание. Узкая специализация. Прагматизм. Акцент на аналитическом мышлении. Работа ради хлеба, выгоды, заработка, часто в ущерб отдыху. Патриархальность. Образование и распределение по ролям, муштра.

Воспитание и образование для правильного использования изученного; мудрость и характер, знание и умение, — результат обращения к информации. Открытость для осмысленной взаимосвязи, всечеловеческий, интуитивный способ мышления. Работа по призванию, задача служения целому. Гинандрическая синархия; приоритет женственно-материнского в полярных образах действия.

Религия и благочестие

Здесь, как и в предыдущих противоположениях, показаны крайние позиции и тенденции, которые в силу своей односторонности редко осуществляются на практике. Они указывают лишь на известные тенденции. В эпоху New Age, когда высшей задачей является холистическое созерцание и образ жизни, они осуществляются в полярном динамическом единстве — с акцентом на том или ином полюсе. Слова "католический" и "холистический" - однокоренные. (Кат)холизм должен содержать в себе это динамическое единство полярностей: extra (внешней) и intra (внутренней).

Экстравертное

Религия - это область работы, труда, морали, права, аскезы и дисциплины, это рациональная система учений и доктрин, ритуалов, догматов и обычаев. Весьма хороша для воспитания и социальной общественной жизни, санкций и предупреждений недоброго. Это дело теологов и проповедников. Институты и организации, клерикализм; акцент на активном, внешнем, молитва вслух, зримые дела и труды. Перечисленные тенденции определяются как темпераментом и характером, так и воспитанием и окружением, и в особенности — степенью сознания каждого.

Старая парадигма

Акцент лежит на сильной, центральной управляющей власти. Управленчество; уравнивание; приказы.

Интровертное

Религия - это дар Божественной благодати и любви, дело внутренней жизни и сознания, это мистическое переживание Бога и единства с Ним и Его творением. Личное дело каждого в отдельности в его области; благая весть о Боге для людей, внутренняя потребность человека к добру; как в трудные времена, это вершится свободно и в свободном открытом обществе. Акцент на харизматическом и спонтанном, естественном, созерцательном и медитативном. Религия - это таинство, Премудрость, благодать, осмысление и самоосуществление, превышение себя. Учет опыта язычников. Всеобщая проповедь.

Новая парадигма

Общество и политика

Децентрализация, насколько это возможно. Внимание к самостоятельному росту, творчеству, кооперации, диалог.

Основные качества и категории сознания New Age

Различие между эпохой прошедшей и новой отмечается как в различных результатах и данных, так — и здесь особенно — в различных ступенях сознания, откуда и происходит отличие в действии и его следствиях, откуда впервые возникает нечто новое. Мышление и сознание New Age характеризуется следующими качествами и функциями. Оно:

1. Полярное, инь-янное, тринитарное, комплиментарное, кооперативное, динамическое, диалогическое, — по контрасту с монолитным, дуалистическим, статическим, односторонним, юридическим.

2. Холистическое, целокупное, органическое, космическое, экологическое, интегральное, персональное, универсальное, глобальное, духовное, - в противоположность к частичному, одностороннему, отдельному, неорганическому, разрушительному, механистическому, материалистическому, коллективистскому, индивидуалистическому.

3. Синтетическое, или лучше сказать синтезное (синтетическое имеет привкус искусственного, например, синтетический материал), синоптическое, кооперативное, взаимосвязанное, контекстуальное, — в противоположность всему одностороннему, частному (исключительному), крайним установкам и утверждениям тезиса и антитезиса, или - или.

4. Гинархическое, жизненное, андрогинное, гинандрическое, партнерское, синэнергичное в противоположность одностороннему матриархальному или патриархальному, гинайкократическому или андроцентрическому, сексуальному.

Это — главные характеристики свойств нового сознания. Они требуют более подробного объяснения и в виду своего особого значения - более подробного описания, что и будет предложено в следующей главе.

Глубочайшим и всеобъемлющим ключевым словом New Age является Премудрость. Это так, поскольку Премудрость является познанием целого в его сути. Предмет, вещь надо брать в целом и созерцать его в его сущности; только тогда можно говорить о подлинном познании, при этом всегда будет сохраняться и доля таинственности. "Целое" берется в его цельности, в универсальной связи и контакте с другим целым, в особенности же - с последним, стоящим за всем другим: Мировой душой (мировой энтелехией) и с Богом, Абсолютом, все трансцендирующим и все в себе субсидирующим.

Под "сущностью" подразумевается цель (смысл и цель) в ее сокровенности, а не в простом частичном явлении или внешнем феномене. Итак, никакого частичного знания, но знание глубинное, сущностное - а это и есть Мудрость.

Противопоставление парадигм, их сравнение не претендует на принцип исключения по схеме "или — или = aut — aut", но должно осуществляться по формуле "et — et = как, так и" в полярно-целостном смысле. Только тогда будет познан и понят подлинный холистический, универсальный и космический характер New Age, только тогда явится Премудрость, только тогда она осуществится со всеми ее животворящими и спасительными методами и результатами.

Только тогда New Age станет окончательно эпохой Премудрости, софианской эпохой, тогда совершится подлинный и великий шаг вперед в очеловечивании человека и в чаемом развитии к лучшему миру. Да печется о том Бог, да подарит нам это сама Премудрость!

Космическое - холи(сти)ческое

По поводу этих важных понятий эпохи Премудрости можно сказать следующее:

Космическое происходит от греческого слова "космос". Космос имеет значение порядка (в противоположность хаосу), правила, украшения (ср. косметика, косметический), мира, Вселенной, в удивительном порядке и соразмерности являющегося звездного неба. Здесь обыгрывается греческая идея о том, что Вселенная - это упорядоченная, одаренная украшениями и драгоценностями система, которая (опять же по-гречески) обладает эстетическими качествами красоты и пропорциональности. Когда мы говорим о космосе сегодня, мы разумеем Вселенную, универсум с его законами и силами, но при этом у нас возникают и позитивные ассоциации с глубиной, тайной, красотой и благом. "Космическое" — это прилагательное от "космос" и потому означает всю Вселенную, нечто всеобъемлющее, всестороннее, универсальное, пронизанное при этом измерениями духа, религии, искусства, глубины таинства, чего, к примеру, нельзя сказать о понятии универсального, означающего лишь нечто всеобъемлющее. Космическое, космос как организованная система имплицитно содержит в себе предпосылки упорядочивающего принципа, который может быть как трансцендентным, так и имманентным. В случае имманентности этот принцип порядка и жизни тождествен понятию энтелехии. Энтелехию переводят также и как "душа". Тем самым мы говорим о космической душе — Душе мира.

Холи(сти)ческое (холизм) происходит от греческого слова *холон*, означающего целое, полное, законченное, цельное, все существо, все, Вселенную. Ср. слова: кафоликон — католический — касающийся всего, всеобщего.

Греческое слово *холон* родственно латинскому *solidum* — целое (ср. *solid*), также - латинским *salvum* и *salus* — здо-

ровый, целый, благополучный. Оно родственно также немецкому слову *heil* и английскому *whole* — целый, совершенный, здоровый. Древневерхненемецкое *hail* (древнеанглийское *hael*) - это счастье, здоровье.

Новое выражение "холистический" (*Holismus*) было введено Яном Смутсом, который хотел научно и философски ясно сказать, что все феномены жизни в противоположность механизмам следует выводить из цельного "метабиологического принципа", энтелехийной цельности бытия. Слово и идея *холон*, выражения *холистический*, *холизм* впоследствии породили много понятий и слов, имеющих значение идеи целостного, энтелехийно одушевленного целого. Например: голограмма, голэкология, голэкологический - всеэкологический (мир, универсум) и т.п.

В *холософии* (и это слово связано с *холон* и означает мудрость целого, целостного, цельную мудрость; от него прилагательное - *холософский*, т.е. касающийся холософии, детерминированный принципами мышления и жизни холософии) нам дано очень важное понятие — *холанима*. Здесь понятие *холон* подразумевает имманентный принцип, энтелехию, а *анима* — душу, являющуюся формой, информирующей и формирующей силой внешних явлений, всего зримого, феноменов. Отсюда мы приходим к осмыслению понятия *холанима* — душа целого, Вселенной, Душа мира. Другие понятия, образованные от *холон*: *холополярное*, т.е. нечто, стоящее в полярном отношении ко всем частям целого, универсума. *Холэвсебия* — целостное благочестие, религиозность. *Холицистичность* — целостность, совершенство, нечто, имеющее холистические качества. *Холический* - краткая форма от *холицистического*, еще сильнее подчеркивающая всеобъемлющее, универсальное качество того, о чем говорится. Ср. католическое, не в конфессиональном, но в собственном смысле слова всеобъемлющего, всеобщего, касающегося целого. Поэтому здесь холическое и холистическое часто обозначается одним словом холи(сти)ческое.

Науки о природе и духе, особенно такие как биология, экология, медицина, педагогика, антропология все чаще употребляют слова цельный, холистический. Холи(сти)ческое стало ключевым понятием эпохи и холософии; так же как и космическое. Поскольку *космическое* и холи(сти)ческое в основе своей имеют одно и то же значение, можно под словом *космическое* понимать таинственное, нуминозное* измерение холистического.

* производное от "нуминоз" (о тлат. *numen* - воля, повеление); в филос. словаре (Р. Отто *Das Heilige*, 1917 г.) означает божественную волю. - *Ред.*

Софийная мистика природы

После всего того, что мы слышали, само собой разумеется, возникает потребность уважать и почитать мир, природу, тело и одеяние Матери, — хранить и беречь его от всяких грязи и наветов. Теперь мы можем в софийном смысле говорить о почитании природы, о мистике природы.

Софийная мистика природы видит всю природу, весь универсум живым и взаимосвязанным единением бытия. Всякое существо оживлено и одухотворено энтелехией, душой, духом или ангелом (гением). Видимое — это одежда, тело, явление невидимой запредельной силы. Эта энтелехийная сила во взаимодействии с более высокими энтелехиями и в конце концов с высшей энтелехией (т.е. Софией, Душой мира) печется о развитии сущего, о его положении и месте в космосе, о его служении космосу. Здесь царит удивительная, направляемая высшей энтелехией экология и экономия.

Благодаря своей духовной силе, человек занимает особое место в этом экологическом порядке. Опираясь на свои мыслительные способности, посредством всевозможных открытий, техники и организации, он может разрушительно и негативно, паразитически и деструктивно врываться в эту экологию. По большей части это происходит от незнания им своего экологического единства со всей природой, с ее радостями и горестями; это происходит также от безмерного эгоизма людей и их стремления к наживе путем эксплуатации как друг друга, так и, особенно, Земли в целом.

Это незнание, потеря уважения и грубость по отношению к природе могут быть устранены радикальным переосмыслением, правильным, жизненно-соразмерным, справедливым по отношению ко всей природе, холистическим изучением ресурсов всей Земли, всего универсума. Неуважение и грубость происходят, прежде всего, от того, что человек, механистически рассматривая природу, лишает ее души, обращается с ней не как с живым существом, но как с машиной. Это ужасное, опасное заблуждение, чьи последствия мы видим сегодня в резком и устрашающем ухудшении условий жизни на нашей земле. Спасение может прийти только при качественно новом отношении к природе, как в познавательном, так и в нравственно практическом планах.

Способствовать в этом нам будет открытие одушевленности природы, нашей жизненной связи и единства с ней. Мы должны вновь возродить и осуществить братское (см.

"Песнь солнцу" св. Франциска Ассизского), детское отношение в "Матери-земле". Только так может осуществиться терапия нашего больного мира и общества. Нам необходимо вновь обратиться к "мистике природы", но только — к подлинной. И учение о Софии как Душе мира указывает здесь нам правильный путь.

Эта софийная мистика природы "*панентелехична*" т.е. все воспринимается как одушевленное и опекаемое энтелехией. У каждого существа своя энтелехия. Эти энтелехии вместе образуют организм с иерархической структурой вплоть до высшей энтелехии — Души мира всего творения. Это - София, Св. Премудрость или Праджня.

Эта софийная мистика природы также тотально "*полярна*" т.е. все видится как связанное друг с другом, все образует систему силовых полюсов, воздействующих друг на друга, находящихся в динамическом взаимодействии. Каждый является полюсом другого и как таковой должен быть готовым к панентелехийному действию и реакции, к отдаче и принятию. Он не может отделиться и быть чем-то вроде ненужного кирпича в силовом поле природы или обломанной ветви дерева жизни. Все это может привести только к его порче и смерти.

Эта тотальная полярность, эта связанность всего со всем требует не просто интеллектуальной, технической установки, но и практического, чисто человеческого отношения. Здесь нужны не только ум, но и сердце, не только рассудок, но и чувство, не только функция, но и ощущение, уважение, склонность, симпатия и любовь. Такую установку мы могли бы назвать "*паневсебической*". *Евсебия* слово греческое, означающее почитание — почитание Бога, человека, жизни и всей природы, религиозность и благочестие; *Евсебия* вмещает в себя все это и осуществляет на деле. Примитивные религии накопили в этом плане глубокие знания и разработали соответствующие ритуалы.

Относительно практики этой *паневсебии* в панентелехийном, всеполярном софийном смысле стоит заметить, что сегодня особенно необходимо и актуально почитание природы, Матери-природы с ее силами и энтелехиями. На основе панентелехии (всеодушевленности) и всеполярности (динамической взаимосвязи, взаимозависимости и взаимодействии всего) человек может и должен вступить в *евсебический* (благочестивый, благоговейный, почтительный) контакт с природой в целом, в особенности же с ее энтелехиями, т.е. ее душами, духами, гениями. Практически это означает, что человек может и должен сознательно почитать, познавать, признавать и призывать этих духов,

просить их о помощи. На основе всеполярности он обращен к ним, он нуждается в них для своего развития и самореализации. Еще и до сих пор многое происходит неосознанно. Но сегодня, когда из-за отрицания всех этих природных данностей человек попал в столь отчаянное, угрожающее жизни положение, пришло время признать эти данности и обратиться к добрым обычаям и опыту наших предков: испытывать любовь и пиетет к природе, особенно же - к ее духам и душам. Не следует опасаться, что мы впадаем здесь в язычество, идолопоклонство, суеверие и шаманизм. Софийное провидение уберезет нас от этого.

С любовью и почтением вступая в контакт с различными существами природы, мы воздействуем на них, и они реагируют на это, бессознательно или осознанно, если обладают хоть каким-то сознанием.

В этом случае мы можем сильнее воздействовать на них, помогать им и служить, чтобы они заняли относительно нас благосклонную позицию или отказались от неблагоприятной, если мы сознательно и выразительно влияем на них, т.е. призываем их и просим об этом. Это возможно не только относительно мыслящих, сознательно или инстинктивно реагирующих и чувствующих существ, но также и относительно безличных, неразумных и материальных предметов и структур, если мы серьезно сконцентрируем на этом все свойства и силы своего духа.

В этом частично и состоит возможность и дело так называемой *белой магии*. К сожалению, есть и "черная магия", поскольку человек и всякое мыслящее существо, одаренное духом бытия, обладает способностью и негативно воздействовать на вещи и их энтелехии, злоупотреблять ими, т.е. обращаться с ними не всеполярно в смысле целого, но эгоистически преследуя личные цели во вред другим.

Здесь следует подчеркнуть еще и следующее. Существенной предпосылкой, без которой не может быть подлинной мистики природы, является биологически и экологически правильное отношение к природе: никакого природовредительства, никакого загрязнения окружающей среды, сохранение жизненного пространства животных и растений, никакого мучения животных, но подлинная охрана природы и всего живого. Софийная мистика природы, рассматривающая творение, космос и мир как тело (сому) и как облачение сомы - Душу мира, и природу как мать, - поскольку творение и особенно мы, люди, принадлежим

* Подобное учение о *стихиялях* развивает Даниил Андреев в своей "Розе мира". - *Ред.*

семье сомы, — дает нам богословские и психологические основания и мотивы для нового ("адельфического" - братского) отношения к творению. У народов, почитающих природу, мы находим глубокие прозрения и захватывающие религиозные обряды как, например, у индусов.

Гинархия - достоинство и право женщины

Слово "*гинархический*". Слово гинархический также заимствовано из греческого языка и состоит из корней *gune* — женщина и *arche* - начало, исток, власть. Гинархический, гинархия таким образом означают, что вся жизнь имеет свой исток в женщине и матери. "В начале была женщина и мать", женско-материнское обладает приоритетом, состоящим в служении жизни в меру материнской силы. Гинархия вовсе не означает гинайкократии (власти женщины, феминархата, матриархата), она подразумевает основывающееся на законе полярности синергичное взаимодействие и взаимопомощь специфических даров и харизм, которыми обладает каждый пол. В этой равноправной, равноценной, но не одинаковой, не идентичной, не однофункциональной, не однокоренной корреляции и кооперации полов заложена возможность и цель их развития и совершенства.

Жене и матери, к примеру, их большая близость к жизни и к природе дает большую способность, компетенцию и авторитет в делах витальных и жизнепорождающих (к которым принадлежат также сферы духовного и религиозного), дает им и более глубокое знание и соразмерные жизни методы, способы и формы использования этого авторитета, содержащего в себе харизму руководства в их области.

Сократ называл этот метод *майевтическим*, т.е. методом повитухи. Майевтический происходит от слова майя — повитуха, акушерка. Итак, это материнский принцип познания и воспитания человека. Это — точь-в-точь метод материнского наставничества, водительства Св. Духа, Который, по словам Иисуса Христа, "наставит вас на всякую истину" (Ин 16, 13). О том, что служение дает право водительства и возвышает человека, ясно говорит Иисус в словах: "кто хочет между вами быть первым, да будет рабом" (Мк 10, 44). Этот принцип "водительство есть служение" высказывает и китайский мудрец Лао-цзы например, когда он говорит о служении Дао 10.000 существ. "Великое Дао полноводно... все существа отдаются Дао, дабы жить. Оно не отказывает им... Оно любит и питает все существа, не становясь их властителем" (34). "Дао... бездна, оно не бы-

вает резким, простирая свою полноту, становится одним с пылинкой" (4). Основным правилом воспитания Лао-цзы является "дать расти, быть естественным и простым".

Small is beautiful. Лучший руководитель тот, о котором говорят так: "Когда его дело окончено, люди заявляют: это сделали мы сами". Такой способ водительства можно назвать сократо-исусо-даосским. Во всяком случае он соответствует принципам воспитания и водительства New Age — в противоположность патриархальным и мужески-авторитарным временам прошлого.

Гинархическое, разумеется, включает в себя все справедливые и целенаправленные устремления феминизма. К сожалению, некоторые феминистские группы (при полном признании их заслуг в смягчении патриархального общества по отношению к равноправию женщины) имеют односторонние методы и цели, которые могут привести к старым ошибкам, только с обратным знаком (феминархат), и женщины, опираясь на свои совсем неженские, мужицкие идеалы и методы, ввергнут себя в еще большую зависимость от мужчин (это не эмансипация женщин, но подновленные манипуляции и перегибы). Гинархическое же значит андрогинное, или еще лучше — гинандрическое, поскольку при таком порядке слов отчетливее выражается приоритет женско-материнского начала. Более связанная с природой и предрасположенная к интуиции женщина обладает харизмой водительства в биологически-практических, но также - и в духовных и религиозных сферах. Гинархическое, феминистическое и гинандрическое противостоят перевесу патриархального, мужского и рационального. Только гинархическо-гинандрические установки могут устранить тысячелетнюю дискриминацию женщин.

Гинархический происходит и от гинарха. София - это Гинарха — верховная жена, госпожа творения с особенным вниманием к своим сестрам, женам и матерям. Она - архе — Начало, Образец, Госпожа человеческого существования. Воистину, в начале была женщина. Это достоинство и функция Софии является основой для гинархии в творении, т.е. для главенствующей роли и ценности, подобающей жене и матери. В доисторические времена эта гинархия конкретизировалась в матриархате, по различным причинам уступившем свое место патриархату. Передержки и злоупотребления мужскими качествами и способностями, подавление и дискриминация женщин выдвинули в наше время на передний план так называемый феминизм, который выступает за равноправие женщин. К сожалению, не всегда с адекватными средствами и методами, так что

нередко следствием является еще большая зависимость женщины от мужчины, а не истинное восстановление достоинства и права женщины.

Подлинное решение феминистических проблем и целей осуществимо не на путях возобновления матриархата, но в холистическом, полярно-синэргийном взаимодействии мужских и женских усилий и дарований, в единой живой, холософийной гинархии.

Это вовсе не означает гинайнократии (власть женщин), ни андрократии (власть мужчины). Гинархия означает полярную синархию мужчины и женщины, в которой каждый пол выполняет свои функции и обладает своими дарами, т.е. когда естественным образом признаются преимущества женского сердца в сферах сокровенного, интуиции, любви и религии, а мужского разума - в областях внешнего, рационального, защиты жизни, организации и техники.

Но гинархия подразумевает также и то, что в синархическом сомнении и споре по поводу компетентности, который не может быть решен запальчиво или рассудочным путем, женщине принадлежит решающее слово. Только такая холософийная форма гинархии действительно жизненна и реалистична.

С целокупной, холистической, холософийной формой гинархии связан элемент андрогинный, т.е. совместно андрогиния и гинандрия... Мы знаем, что человек обладает обеими этими частями, мужским и женским; в женщине, естественно, больше женского, мужчине — мужского. Счастье, благополучие, интеграция и совершенство человека состоят не в одностороннем выражении его свойств, связанных с полом, но в полярной интеграции обеих предрасположенностей. К.Г. Юнг называл это интеграцией Anima и Animus. Знание этого и требование его практического осуществления содержатся в словах андрогинный или гинандрический: андрогинный — для мужчины и гинандрический - для женщины.

Высшая индивидуальная полярность или иерогамия.

Солнечная эпоха Премудрости.

В начале этой главы речь шла о том, как надо называть новую эпоху. Эпоха Водолея, эпоха Солнца, эпоха Премудрости? Кажется, два последних названия более выигрышны, особенно, если их связать воедино: "Солнечная эпоха Премудрости".

От мельчайшего атома до высочайших ступеней бытия - везде мы находим полярность. Естествознание открывает все больше примеров полярной структуры бытия, начиная от ядерной физики вплоть до био- и антропологии. Наука о религии дает нам многочисленные указания, что в духовном существе эта полярность может стать осознанно переживаемым действием и символом высшего единства. Полярная структура бытия доходит до самых глубин Божественной жизни, до сокровеннейшей жизни Св. Троицы. Об этом свидетельствует нам христианское Откровение и чаяния, и видения благочестивых мудрецов всего мира. В сфере высших уровней и горизонтов переживания мы называем эту полярность иерогамией, т.е. священным брачным союзом. Поскольку человек является отображением Бога и Его жизни, полярные, брачные отношения мужчины и женщины мы также называем иерогамией, предположив, что она как таковая уже известна.

Почти все религии говорят о Hieros Gamos, т.е. о священном браке мужского и женского аспектов Бога; этот Божественный иерос-гамос является образцом и источником силы для человеческой любви и единения. Знание этого помогает нам лучше и глубже понять таинство Св. Троицы и Софии. Оно показывает нам иерогамные отношения, иерогамию между Богом-Отцом и Св. Духом - материнским духом, а также между Богом-Сыном и Софией, сотворенной для Него в качестве иерогамной подруги. Эта божественно-сотворенная иерогамия между Логосом и Софией по воплощению Обоих стала Божественно-человеческой между Христом и Девой Марией.

Это иерогамное единство и эту благодать Бог не желает таить от кого-либо, Он желает позволить причаститься к нему, Он желает даровать его Своим творениям. Посредством воплощения Сына Божия и Софии в Христе и Деве Марии, это становится возможным и действительным. Тем самым исполняются чаяния и поиски многих религий и их

мудрецов, иерогамно видевших самого Бога в его сокровеннейшем таинстве и в Его отношении к миру и людям. В самом Боге созерцали они иерос-гамос, переживая иерос-гамос в отношении Бога к человеку, например, это отчетливо и выразительно представлено в любви Кришны к своей Шакти Радхе, а также в отношении Кришны к пастушкам-гопи, т.е. душам, причастным иерогамной любви Кришны.

В Ветхом Завете эта иерогамная любовь Бога описана как любовь Ягве к своей Хокме. Она, Хокма-София, зовется Паредрой, т.е. сопрестольной (Прем 9, 4) и Его Амон-возлюбленной, помолвленной (Притч 8, 30). Возвещается также иерогамная любовь Ягве к своему народу Израилю, в котором явится София. "Тогда Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище, и сказал: Поселись в Иакове, и прими наследство в Израиле ... и так утвердилась я в Сионе" (Сир 24, 8-11). Бог возлюбил Иерусалим так же как и Софию, поскольку этот город является особым "местом" Софии, ее зримым, таинственным явлением.

У пророка Осии особенно конкретно показан факт иерогамного, брачного союза Бога со своим народом в образе неверной жены и супруги (Ос 2, 4) и в образе нового обручения, нового брака со своей женой — народом Израиля: "И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии. И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа" (Ос 2, 19-20).

В Песне Песней, по толкованию раввинов и христианских экзегетов, в конкретных и изящных образах и символах славится любовь Бога и Софии, Бога и общины Израиля (ср. Песн 1, 2-4; 2, 4-6; 8, 2-4).

В христианстве эта иерогамная любовь Бога и Софии, т.е. Христа и Девы Марии, Христа и Церкви (каждой отдельной верующей души) также явлена в образе брака и свадьбы. Христос говорит о себе как о женихе, имеющем невесту (Ин 3, 29). Св. ап. Павел называет брак великой тайной и отражением небесного прообраза Христа и Церкви: "Мужья, любите своих жен, как Христос возлюбил Церковь... Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви" (Еф 5, 25, 31-32). В Апокалипсисе этот образ выделяется еще отчетливее: "И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего" (Откр 21, 2); "пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца" (Откр 21, 9).

Эти явные высказывания Откровения о иерогамии Бога со своим народом, т.е. Христа с Церковью, имеющие в Деве Марии свой прообраз, первое и совершеннейшее осуществление, запечатлелись в христианской иконографии (несколько односторонне) в образе Мадонны с Богомладенцем. Этот мотив варьируется в бесчисленных фресках, картинах и иконах западной и восточной Церквей. К этой группе принадлежат и изображения Pieta. Однако есть иконы, несколько иначе изображающие единство Христа и Девы Марии. Например, древнейшие изображения "Успения" или вознесения Девы Марии на небо, на которых Христос несет на своих руках душу Девы Марии. Есть еще одно изображение, которое при его более глубоком символическом прочтении раскрывает нам единство Логоса и Софии, т.е. Христа и Девы Марии. Это изображение Пантократора со свитком, т.е. книгой Евангелия. Свиток или книга часто выступает символом Тора — космического закона. Но мы также знаем, что Тора идентифицируется с Софией (ср.: Вар 3, 37-4, 1). Книга или свиток символизируют воплощенную в Деве Марии Софию, если мы видим в Пантократоре Христа, вочеловеченный Логос; и она символизирует Софию пресущественную, если мы видим в Пантократоре пресущественный Логос. Еще одно изображение иерогамии дано нам в образах коронации Девы Марии, где Христос возлагает на голову Девы Марии венец (или Христос и Бог-Отец делают это вместе).

Однако, в христианской иконографии мы никогда не найдем изображений Божественной иерогамии, использующих эротические или сексуальные мотивы как символ этого иерогамного единства и соединения, как то узаконено обычно, например, в буддизме и индуизме. (Ср. картины, изображающие любовь Кришны и Радхи, Шивы и Парвати или изображение сокровеннейшего соединения Будды и Праджни). Откровенность и конкретность подобных скульптур и картин в индуизме и буддизме западным протестантским опытом, отмечающим все эротическое и сексуальное, толкуется и отвергается как нечто ложное и непристойное. Это очень затрудняет углубленное понимание образов, задуманных как обращенные к каждому конкретному человеку и каждому человеку понятные символы иерогамии; при этом затрудняется входение в мистический мир этих религий. Сегодня уже многое меняется в этом вопросе.

Во всяком случае, эти символы и образы должны нам не мешать обрести универсальное видение и целокупное понимание таинств всех религий и воспринять посланные

Богом дары и любовь, осуществить их, что может осуществить только наша неизбывная жажда любви.

Изображения иерогамии

Приводимый здесь ряд образов хорошо показывает нам стремления многих религий символически и предметно изобразить иерогамию, единство Абсолюта в Себе и с верующими и их миром. Главные символы почти всех религий суть знаки полярности, как например, звезда Давида, полумесяц со звездой, рога Изиды с солнцем, и даже крест, который является древним символом полярности. Классическим знаком единства полярностей выступает Тай-цзы, которым обозначается полярность пра-инь и пра-ян, неба и земли, мужчины и женщины, сознания и бытия, абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного, Бога и человека.

Эти данности - отношения, которые составляют главное содержание многих религий, также имеют конкретные и образные выражения. В христианстве, например — посредством изображения коронования Девы Марии или Мадонны с ребенком, будь то младенец Христос, мальчик Иисус или мертвый Иисус на коленях Девы Марии; но также и в образах Иисуса-Царя и Марии-Царицы, или после ее вознесения на небо в образе девочки на руках у Иисуса. Сюда относится и Изида с младенцем Гором.

В изобразительном искусстве различные моменты выражения чувства любви могут приобретать и более конкретные черты. В качестве примеров можно привести некоторые сюжеты.

Праелеуса (елеуса - милующая, от греч. елеос - сострадающий). На Руси "Елеуса" применительно к иконе Богоматери было переведено как "Умиление". В этом изображении мы видим мать, держащую младенца на правой руке и обнимающую его левой; ребенок нежно прижимается лицом к щеке матери и обнимает ее за шею. Особенно прекрасно это выражено в русских иконах "Умиление" (Богоматерь Владимирская, XII в. и др.), также в некоторых западных "Мадоннах" в частности, в умиротворенных "Мадоннах" Яна Ван Эйка.

В "Пиете" Микеланджело мертвое тело Иисуса покоится на коленях Девы Марии. Обе фигуры образуют неопишемое единство, как по форме, так и в плане выражения.

В буддизме полярность Будды и его Праджни изображается в *ябиумическом* состоянии (т.е. внутреннего един-

ства), в индуизме — посредством изображения пар Шивы и Шакти, Кришны и Радхи, Рамы и Ситы.

Отличие от христианских изображений состоит лишь в том, что в индуизме и буддизме единство чаще всего передается с помощью единства мужчины и женщины, тогда как в христианстве оно усматривается в единстве матери и ребенка. Однако эти мыслительные и иконографические ходы отнюдь не противоположны, но дополняют друг друга. Оба пути понимания стремятся выразить невыговариваемое единство полярностей в Абсолюте, в Боге и единство Бога с человеком и со всем миром, помочь нам достичь этого единства и пережить его.

Св. Дух - материнский принцип

Это на первый взгляд необычное выражение является не религиозной находкой, но основанной на Откровении попыткой прояснить три божественных Лица как чистые отношения (relations) друг с другом, различающиеся лишь свойствами (proprieties) Нерожденности, Рожденности, Исхождения. Такие формулировки, конечно же, имеют свое значение только для специального теологического анализа, но не в состоянии так же затронуть сердце, как конкретные образные слова Евангелий, говорящие об Отце, Сыне и Матери, как мы увидим далее.

Мы предпосылаем принятию богооткровенного таинства св. Троицы Ее исповедание благодарным сердцем: "Слава Отцу и Сыну и Святому Духу!" Для объяснения и понимания этого таинства мы хотели бы теперь обратиться к тем свидетельствам Св. Писания, которым по каким-то причинам обычно не уделяется совсем или уделяется очень мало внимания.

Первое указание на женское начало в Боге наряду с мужским дается нам уже при описании создания четы прародителей. "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему ... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их" (Быт 1, 26-27). Если в контексте Ветхого Завета под этим "Сотворим" подразумевается Ягве и сотворенная София, то в понимании Нового Завета София предстает совершенной иконой Св. Духа и отсюда Св. Дух понимается как женское начало. В другом месте Св. Писания сказано: "Дух Божий носился (brutete)

над водою" (Быт 1, 2).¹ Здесь усматривается намек на наседку, которая сидит на яйцах и высиживает (ausbrutet) птенцов. В истории религии мы имеем примеры, когда Абсолют, Пратворец рассматривается как наседка, например, в "Дао-дэ-цзыне" Дао называется заботливой наседкой (10).

Некоторые отцы Церкви рассматривали отдельные места в Книге Премудрости Ветхого завета о св. Премудрости как указание на Св. Духа. В связи с тем, что во многих стихах этих книг *София* сравнивается с Духом Бога, можно констатировать существенное сходство между Духом и Софией, по крайней мере в той степени, чтобы считать Софию совершеннейшим образом Духа Божия, а Дух Божий — прапрообразом Софии. Это является серьезным свидетельством в пользу женского начала этого Духа или, по крайней мере, — признания в Боге женского аспекта.

Откровение Нового Завета дало нам ясное знание о трехличностной природе Бога. Как предстает в ней Св. Дух? Первое место, где говорится о Св. Духе, это рассказ о крещении Иисуса, который одинаков у всех трех синоптиков (Мф 3, 13-17; Мк 1, 9-11; Лук 3, 21-22). Лука сообщает: "Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, и Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный: в Тебе Мое благоволение!"

На основе этого сообщения Св. Дух с любовью изображается в христианской иконографии в образе голубя. Каким образом некоторые христиане знают о глубоком значении этого символа, в котором Св. Дух сам открылся и именно в чрезвычайно важный момент начала общественной деятельности Иисуса? Что хотел сам Бог сказать нам этим? Для этого мы должны знать специальное, в прошлом хорошо известное символическое значение голубя. В мире символов набожных иудеев голубь, особенно в "Песне Песней" выступал символом невесты, супружеской любви: "вот, голос моего возлюбленного, который стучится: отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя, голубица моя, чистая моя!" (Песн 5, 2).

Голубь является символом супружеской любви не только у иудеев, но и во всей тогдашней культурной ойкумене. Евангелисты использовали употреблявшееся тогда для именованя голубя слово Peristara — птица Иштар. Иштар

¹ Здесь автор обыгрывает немецкое слово bruten в лютеровском переводе; в современных католических немецких Библиях оно заменено на schweben (парить), не имеющее значения "высиживать птенцов" (прим. пер.).

была богиней любви и обычно изображалась с голубем. Почему открывающий себя Св. Дух пошел на риск явиться в образе Peristara — птицы Иштар? Видимо, он хотел этим сказать нечто очень важное. И это должно было означать: Я — исполнение этого символа любви, я — божественный Голубь, божественная Любовь, божественная Невеста и Мать. Почему, однако, в последовавшем откровении: "Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!" - не сказано прямо о божественной Духо-матери?

Здесь есть одна языковая трудность, ибо в немецком Geist, в латинском Spiritus, в русском Дух - существительные мужского рода. В древнееврейском же Ruach (дух) — женского рода.¹

Некоторую трудность для идентификации Св. Духа с женским началом представляет следующее место: "по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочтались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого" (Мф 1, 18); "Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в ней есть от Духа Святаго" (Мф 1, 20). Чтобы правильно разрешить это трудное место, в котором вроде бы выдвигается мужской принцип Св. Духа, мы должны обратиться к словам ангела, произнесенным при Благовещении. Тогда ответил он Деве Марии на вопрос о том, как все это должно случиться: "Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; *поэтому* и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим" (Лук 1, 35).

Здесь мы ясно видим оба принципа, которые сотрудничают при каждом зачатии действующими едино — женский и мужской принципы. Св. Дух, материнский принцип, сойдет на Деву Марию и подготовит ее в качестве матери, чтобы она оказалась способной принять в себя "Силу Всевышнего", т.е. божественное семя, т.е. Сына Божия; стать ему Матерью. "Дух Святой найдет на Тебя", — можно, очевидно, понимать и так, что Дух Св. матерински подготовит Марию и потом, утешая и укрепляя ее, передаст ей Сына Божия, Логоса, которого Он получит от Бога в свои материнские руки. Дева Мария взяла божественное Дитя из рук Руах. Таким образом на основе этого места не может быть обосновано существенное возражение против женского начала Св. Духа.

Дальнейшие сообщения Евангелия о действиях Св. Духа укрепляют представления о его женской природе. Говорится (см.: Ин 14 26; 16, 13 и др.), что Дух Св. придет после

¹ В греческом, т.е. в Евангелиях, το πνεῦμα - ср. рода (прим. дерев.).

Христа утешить, исцелить, наставить, напомнить учение, объяснить, повторить и т. п. А это все, конечно, функции матери по отношению к ее детям. Символика праздника Пятидесятницы также указывает на материнские функции Духа. Следует признать, что эти евангельские свидетельства не получили дальнейшего развития, они были отнесены на задний план в силу культурно-исторических условий — везде господствовал патриархат, и Церковь не смогла избежать его влияния. Голоса, которые утверждали женскую природу Св. Духа, не могли быть услышаны. Указание на это находим мы, например, у св. Киприана, который называл богосвященную Деву "прекраснейшим символом Св. Духа". В Дидаскалии IV в. диакониссы названы "образами Св. Духа", которые следует почитать. Св. Иоанн Златоуст называет св. Евхаристию "млеком из материнской груди Св. Духа".

Богословие схоластики с возмущением отказалось от представлений о материнском или женском начале в Св. Духе на основании неверных и ложных философских и биологических предпосылок, усиленных давлением патриархальных идей. Однажды св. Фома Аквинский ставит вопрос, почему женщина не может рассматриваться в качестве символа Св. Духа. Уже сама постановка этого вопроса свидетельствует о нем как о самостоятельном философе. К сожалению, он приходит к отрицательному ответу. Женщина — это пассивное начало; в производстве, в частности, при создании ребенка она выполняет только пассивные биологические функции. Из-за этой пассивности она не может быть принята в качестве символа Св. Духа, который как Бог - *actus purus* — чистое действие (*Summa contra Gentiles IV: De generatione Verbi*). Даже часто цитируемый Майстер Экхарт остается человеком своего времени: "только мужское = совершенное может произвести совершенное. Совершенное производит только мужское". Женщина - это неудавшийся мужчина — вот основной тезис антично-средневековой философии. К непреходящим достижениям католической теологии следует отнести тот факт, что уже сто лет тому назад Маттиас Шеебен узрел в Св. Духе женско-материнское начало Св. Троицы и богословски обосновал это. К сожалению, это открытие не получило поддержки и развития в богословском мире. Время для этого еще не пришло.

Сегодня этот аспект становится все более актуальным в связи со справедливым вопросом многих феминисток: действительно ли верно понимать Бога в патриархальном духе только как мужскую сущность? И совершенно не наивен, но вполне естествен вопрос: если есть Бог-Отец и Бог-Сын,

то где же Мать? Евангелие дает ответ. Св. Дух есть Мать. Только это откровение исчезло в фильтре и цензуре патриархального мышления. Требование равноправия женщины не может ограничиться только экономической и социальной сферами, оно должно быть серьезно поставлено и в теологии. Многие суждения Священного Писания должны и могут быть переосмыслены в этом свете. Достижения религиоведения, антропологии и биологии, этнологии и мифологии вынуждают теологию взяться за решение этой задачи. В противном случае Церковь потеряет своих вернейших сторонников - женщин; то ли в процессе тихой эмиграции, то ли путем открытой конфронтации. Американка Э. Гоулд Дэвис написала книгу "В начале была женщина" (Мюнхен, 1980). Если даже третья часть того, о чем она там пишет, истина, то этого уже достаточно, чтобы серьезно задуматься.

Однако есть еще много христиан, которые заявляют: нам не требуется представление о Св. Духе как женском начале; мы не знаем, что с ним делать. Нам достаточно голубя, воды, огня и ветра в качестве проявления его действий. Около 2000 лет бесчисленное количество христиан вели святую жизнь, ничего не зная о материнском начале Св. Духа. Если бы это было важно для людей, Бог мог бы сам открыть это значительно яснее. Нам не следует стремиться проникнуть в Божественное таинство глубже, чем оно нам открыто и т. д. Я думаю, что в изложенном выше уже содержится ответ на эти возражения. Удобный иногда консерватизм и рационалистическое, правоверное высокомерие разума являются часто причиной отклонения новооткрытых истин. Богословский интеллект должен не только полагаться на свои абстрактные рассуждения, как бы они не были ценны, но он вправе и он способен стремиться к узрению таинства Св. Троичности. Он не должен поддаваться искушению высмеивать и осуждать или замалчивать конкретный в духе Евангелия изложенный опыт постижения этого таинства в отцовско-материнско-сыновнем аспекте как неуместный, беспредметный или наивный. Процесс полного познания открытой нам только в зародыше истины имеет историческое развитие.

Иисус говорит об этом так: "Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину" (Ин 16, 12-13). Некоторые из этих истин уже были полностью познаны в ходе истории, когда это было необходимо, часто после ожесточенной борьбы, как например, случилось в христологии с учением о двух природах в одном Божественном Лице, или с учением о Богоматеринстве Девы

Марии, или — о Ее непорочном зачатии. Познание женского, женско-материнского свойства Св. Духа внутри Св. Троицы стало, видимо, необходимым = необратимым именно сегодня — в идущей к концу эре патриархата и в момент становления новой эпохи, когда, как считают многие, установится динамическое равновесие и единство полярных начал - мужчины и женщины.* Учение о женственности Св. Духа, о его совершеннейшем образе — Софии-Марии, так же как утверждение основ женского начала в Божественном и восстановление достоинства женщины и ее места в религиозной жизни - все это — видимо, составит важную часть теологии будущего.

Опыт разъяснения единства Софии и Девы Марии

При принятии гипотезы о том, что София воплотилось в Деве Марии, возникает сразу несколько вопросов. Где об этом написано? Кто это предсказал, это познал, этому учил? В сущности своей об этом догадывались мудрецы и святые многих религий. Это было основательно познано, пророчески возведено и описано авторами откровения Ветхого Завета. Как осуществленное чудо это было усмотрено и с почитанием принято мудрецами и святыми новозаветного народа Божия, особенно же ярко проявилось в русском культе Девы Марии и в видениях некоторых одаренных визионеров Запада. Все это было широко представлено в предшествующих главах. Удивительно, как ясно и отчетливо некоторые видели это.

Если это объединение Софии и Девы Марии, это единство Софии-Марии столь явлено экзистенциально и *de facto*, то как можно это единство объяснить богословски и сделать понятным? В каком отношении находится это единство Софии и Девы Марии к ипостасному союзу Логоса и Христа?

В связи с этим можно точно сказать, что между Софией и Девой Марией нет ипостасного единства, ибо в *Unio hypostatica* объединены только Божественная и человеческая природы в Божественном Лице Логоса, причем божествен-

* В конце XIX в. в России Анна Николаевна Шмидт, сотрудница газеты "Нижегородский листок", независимо от гностических источников и Я. Беме, учила о женственной природе Св. Духа и выступила с проповедью Новой Церкви - Третьего Завета. Свое учение А.Н. Шмидт изложила в письме к В.С. Соловьеву в марте 1900 г., на которое он сочувственно откликнулся. - *Ред.*

ная и человеческая природы различны по сущности. В единстве же Софии и Девы Марии нет двух различных по сущности природ, но только одна сотворенная природа, хотя эта единая тварная природа выступает в двух различных формах, т.е. в чисто духовной, эонической форме и — в воплощенной, земной, человеческой. Однако Лик Софии остается одним и тем же. Лик, дух, личностное сущностное ядро Софии (если говорить в доступных нам понятиях) остается одним и тем же; меняются только феноменальные формы ее бытия, ее выражения, ее действительности. Чисто духовные, собственно сущие формы ее премирного эонического бытия облеклись в плотские пространственно-временные земные формы человеческого существования.

В воплощенных земных формах бытия отступила назад чисто духовная софийная природа, она облеклась и скрылась в них. Она здесь же, но умалилась, укрылась, присутствует только виртуально. Понятно, что она не в состоянии действовать чисто духовно, в свою полную силу, будучи облеченной в пространственно-временную телесную форму, но только — в меру своей телесности и человеческой конституции.

Дух, воплотившийся в материи, соединившийся с человеческой природой, законами материи сковывается и сдерживается. И поскольку сонное, слабое или больное тело уменьшает способность духа выражать себя и действовать, то дух Софии путем принятия человеческой природы обучает эту природу способности выражения и действия.

Воплотившись в Деве Марии, София стала настоящим человеком и действовала и жила как настоящий человек: она родилась и выросла как настоящий человек, училась, вела и выражала себя как человек. Ее софийное знание, ее софийная власть и господство оставались, как правило, скрытыми, хотя в некоторых аспектах они и проявляли себя, например, в силе ее веры и добродетели, в ее мудрости, чистоте и красоте.

Избавление от первородного греха и от всякого греха

Избавление воплотившейся Софии-Марии от первородного греха в богословском контексте является одной из дискуссионных тем. Для человеческой природы Софии-Марии это избавление является следствием провиденного страдания Спасителя, из нее вочеловечившегося Логоса. Перво-

греховность касается не столько Лица, сколько человеческой природы, воспринятой этим Лицом. Что же касается личного греха, то можно сказать, что Дева Мария была предохранена от него великими деяниями Иисуса. Была ли София в ее эоническом бытии также предохранена, например, от грехопадения, Иисусом, из нее вочеловечившимся Логосом, как считают гностики? На это можно ответить утвердительно, не особенно распространяясь. София имела такую возможность на основе свободы воли, как, например, и Люцифер. То, что она была предохранена от этого особым благодатным актом Бога, подчеркивает только ее внутреннюю связь с Логосом и тот факт, что она является Возлюбленной Ягве.

Инкарнация Софии и ее единство с Девой Марией

Ипостасное объяснение единства двух природ во Христе, как уже было сказано, не может служить нам здесь образцом. Скорее может подойти тот тип единства, который существует между плотью и душой, между телом и духом. Подобно тому, как человеческий дух выражает себя в теле, в зависимости от свойств тела духоподобно, сознательно или полу- а то и бессознательно в более или менее материальных, несовершенных человеческих формах, так и софийный дух может выражаться в Деве Марии естественным образом только согласно ее человеческой природе. София смиренно признала себя готовой принять эту ограничивающую ее человеческую природу, взять на себя ничтожество человеческого существования. Она, как и ее Жених, объявила себя готовой на время земной жизни основательно скрыть, умалить свое софийное могущество и подчинить себя законам пространства и времени и условиям человеческой природы со всеми вытекающими отсюда последствиями, как это сделал и ее Иисус (ср.: Фил 2, 7-8).

Поэтому мы вправе обозначить единство духоносной личности Софии с человеческой природой как информативное, ин-статичное, ин-корпоративное, как плотско-душевное, или телесно-духовное по аналогии с тем, как объединены и действуют тело и душа в человеке. Тело Девы Марии, человеческая природа Девы Марии одушевляется духоносной Софией. София в этом плане является душой Девы Марии, а Дева Мария - престолом, местом обитания Премудрости. София инкарнирует себя в Деве Марии, включается и воплощается в теле Девы Марии.

Хотя Дева Мария казалась обычной женщиной своего времени, ее софийное достоинство и могущество было сокрыто и умалено на время ее земной жизни. Оно опять

проявилось только при ее вознесении на небо, когда ее человеческая природа преобразилась, т.е. освободилась от оков здешних пространственно-временных ограничений. Уже здесь стали очевидны и открылись все ее софийные достоинства, добродетели, способности и красоты. Здесь она предстала во всей своей открытости и явленности Царицей Неба и земли, Матерью всех народов, т.е. исполнением чаяний людей и народов о Приснодевстве, Вечной Женственности и Материнстве. Здесь она — истинная Гинарха, т.е. истинная слава пророчески предугаданных в книгах Премудрости Израиля и многих других народов достоинства и красоты идеальной женщины - Вечно-женственного. Здесь она — торжество победы добра над злом, прекрасного над безобразным, благородного над обычным, единства над рознью, гармонии над хаосом, жизни над смертью. Ее смиренное уничижение при вочеловечивании делают победу и превосходство Софии-Марии еще более блистательными. В Откровении эта победа возведена в образе жены, облеченной в солнце (Откр 12, 1, сл.), победы над драконом.

Иконографически единство Софии и Девы прекрасно изображается на многих картинах, где Дева Мария держит в руках или на коленях книгу, как это можно видит на многих изображениях Благовещения. Особой выразительной силой обладают иконы Софии. Богословски софийное достоинство Девы Марии обосновано в книгах Премудрости Ветхого Завета и представлено в софилогической линии традиции. Литургически это единство проявляется в использовании в чтениях на богородичные праздники текстов ветхозаветных книг Премудрости. Предельно выразительны и значимы в этом плане наименования в Лауретанской литании, которые могут быть поняты только в софийном смысле.

Как Иисус Христос является полным именем вочеловечившегося Логоса, так имя воплотившейся Софии звучит как София-Мария.

Основание для допущения софианско-марианской гипотезы: София вочеловечилась в Марии, Мария есть воплощенная София.

1. Такая гипотеза позволяет установить, что София, пророчески открытая в Библии, обретает свое личностное осуществление в Деве Марии и в Церкви.

2. Она дает прочно опирающееся на библейские тексты узрение места Девы Марии в искупительных планах и деяниях Христа. Дева Мария — невесто-материнская Соратница и Помощница Христа, как София — Невеста Логоса и

Его Соратница в делах творения и управления миром, а также — при спасении и руководстве Израилем.

3. С ее помощью обосновывается и делается более понятным так называемое сверхземное почитание Девы Марии, стоящей превыше всех апостолов и святых.

4. Она включает в себя и интегрирует три главные формы, в которых усматривается и почитается Дева Мария:

а) в качестве простой, святой и образцовой жены, матери и домашней хозяйки;

б) в качестве высокочтимой Девы, Матери Единственного, Матери Церкви, Матери благодатей, как Целительницы больных и всеильной помощницы людям;

в) в качестве космической Царицы Неба и земли, Души Мира, Матери народов, истинной носительницы Лауретанских именованний; их мы находим также и в "Акафисте" Восточной Церкви.

Эти три формы выявляют особые измерения Девы Марии:

а) Природно-человеческое измерение, в котором она усматривается и почитается верующими, евангелической и реформаторской Церквями.

б) Сверхприродно-небесное, сверхземное измерение, в котором она усматривается и почитается православными и католиками.

в) Космическое и софийное измерение, в котором она усматривается и почитается в Восточной Церкви особенно в русской традиции. Эти же тенденции проявляются в сегодняшней науке (естествознании, религиоведении, психологии, симвонологии и др.), где это измерение приобретает все больше и больше сторонников.

Эти мысли - только побуждение и попытка лучше понять таинство Софии-Марии. Дело богословия глубже исследовать эти попытки и наметки и решить, пригодны ли они для уяснения этой глубинной тайны (ибо она такова же, как и тайна вочеловечивания Логоса) или же следует искать иные объяснения и формулировки.

Примечания к опыту описания единства, в котором находятся София и Дева Мария, София и мир:

1. Познание и особенно формулирование таинства никогда не может быть окончательным; оно всегда может быть углублено, улучшено, расширено. Все это требует в данном случае сотрудничества между богословами, философами, естествоиспытателями — особенно биологами и психологами. Формулировки, в которых пытаются выразить един-

ство Софии и Девы Марии, не должны быть категоричными, но — всегда оставаться открытыми для новых знаний и открытий.

2. Наряду с усилиями по уяснению взаимосвязи Софии и Девы Марии, мне представляются также важными исследования отношений между Софией и миром, космосом, универсумом. Очевидно, что сегодня, когда мир находится в состоянии глубокого экологического кризиса, особенно важно понять и признать единство Софии-Марии и мира.

3. Парадигма телесно-душевного единства в человеке представляется плодотворной и уместной для объяснения других единств. И если даже при этом остается еще много таинственного, парадоксального, арационального (а это все знаки Божественной реальности), если даже богословы, естественники и гуманитарии поставят в этой модели объяснения много вопросительных знаков, то и при этом подобный опыт отыскания единства Софии и Девы Марии, Софии и мира на путях телесно-душевного единства останется закономерным и имеет хорошие перспективы в будущем прийти к истине.

Душа, дух в человеке управляют элементами тела, элементами организма, системами элементов, например, нервной системой; дух управляет регуляторами, лежащими в основе этих систем. Мы называем их вегетативными и сенситивными жизненными принципами (*anima vegetativa* и *anima sensitiva*). Управляющая всем сила — это духо-душа (*anima spiritualis*). Здесь не имеет особого значения, только ли эта духо-душа управляет и руководит вегетативными и сенситивными "душами" или она их интегрирует. В любом случае это единство реально и функционально.

Таким образом можно представить себе мир, даже весь универсум как большую систему элементов с подсистемами и своими собственными энтелехиями (душами). Но все эти системные энтелехии управляются и направляются высшей универсальной энтелехией, которую мы называем Душой Мира. В этом универсуме человечество занимает особое место, а человек рассматривается и принимается за единичную данность. Единство Софии с универсумом, с человечеством и с отдельным человеком является поэтому единством особого рода, которое, однако, также объясняется с помощью плотско-душевной, или телесно-духовной, парадигмы.

Преимущество объяснения этого макро- и микроскопического единства с помощью универсальной энтелехии, умной, творческой и личностной, очевидно. Это универсально-энтелехийное объяснение бытия посредством Души

Мира дает нам основания сегодня заново понять и пережить столь важное и необходимое ныне единение человека и природы. Недооценка или отрицание этого космического единства приведет к такому уровню загрязнения окружающей Среды, что планета Земля будет для людей не колыбелью жизни, но местом отравления и гибели. Если же мы признаем мир за тело и одежду Мировой Души, т.е. нашей Матери Софии, тогда мы будем чувствовать себя в нем в большей безопасности, относиться к нему с большим благоговением и благодарностью и обходиться с ним более заботливо.

sophia.ru.com

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- стр. 93 Древняя Элеуза, слоновая кость, VI век
стр. 95 София просвещает Евангелиста Марка, рисунок, Codex Rosanus
стр. 96 София - Соломон - Мария с Младенцем, Codex Syriacus, VI-VII вв.
стр. 97 Sapientia - Hagia Sophia в Хильдесхаймском служебнике, миниатюра, XII век
стр. 99 София - Царица семи свободных искусств
стр. 101 С.Д. Асам Роспись в церкви Марии де Виктории, Ингольштадт, 1734 г.
стр. 102 С.Д. Асам Роспись в церкви Марии де Виктории (фрагмент), Ингольштадт, 1734 г.
стр. 105 София - Regina - Alma Mater в короне Правительницы мира со скипетром, немецкая книжная иллюстрация XII века
стр. 161 Микельанджело Творение человека (фрагмент), Сикстинская капелла
стр. 162 Собор Св. Софии в Киеве, 1032 г.
стр. 163 Мозаика в Киевском соборе Св. Софии, 1032 г.
стр. 164 Ян ван Ейк Алтарь в Генте, Бельгия, 1432 г.
стр. 165 Дирек Ботс Коронация Марии
стр. 166 Икона Св. Софии в Новгороде
стр. 167 Св. Троица из романской церкви в Баварии, IX век
стр. 168 С.Д. Асам Мария-победительница, роспись купола, Ингольштадт, 1734 г.
стр. 201 С.Д. Асам Благая весть, роспись купола (фрагмент), Ингольштадт, 1734 г.
стр. 202 София - Хакмот Ягве, Матерь мира
стр. 202 София с Агнцем
стр. 204 Видения св. Хильдегард из Бингена, картина 6: Visio H/3, Scivias
стр. 205 Видения св. Хильдегард из Бингена, Scivias Tafel 13, Visio H/4; Scivias Tafel 15, Visio II/6
стр. 206 Рождение Марии в вечности, высокий алтарь, церковь в Роттенбухе (Бавария)
стр. 207 Маттиас Грюневальд Изенхеймский алтарь (фрагмент)
стр. 208 Изенхеймский алтарь (фрагмент)
стр. 241 София - Мир - Церковь
стр. 242 Антон Воллонек Успение и Вознесение Марии, современная икона
стр. 243 Успение Марии, коптская икона
стр. 244 Праджня Парамита, камень, о-в Ява, XIII век
стр. 245 Арья Тара (Золотая Тара)
стр. 246 София - Тора
стр. 247 Св. Хильдегард из Бингена, фрагмент из Visio V
стр. 248 Икона Св. Софии, Строгановская школа, 1600 г.
стр. 281 София Премудрость Божия в образе Ангела Великого Совета, Россия, XIX век

- стр. 282 София навещает Боэция в Керкере, книжная иллюстрация, XII век
- стр. 283 П. П. Рубенс Жена из Апокалипсиса
- стр. 284 София-Премудрость Божия, Киев, XIX век
- стр. 285 Владимирская Богоматерь
- стр. 286 Видения св. Хильдегард из Бингена, София как Царица добродетелей, картина 6: Visio III/9, *Scivias*
- стр. 287 Х. Райттерер Мария среди символов мировых религий и космоса, изображение в алтаре храма Эбен-Мураха, Тироль
- стр. 288 София, сидящая на троне Ягве, книжная иллюстрация, XV век
- стр. 312 Зеленая Тара, бронза, Тибет
- стр. 315 Астамангала-Девы, богиня с восемью отметками счастья, скульптура, Тибет, XVIII век
- стр. 317 Будда и Праджня, бронза, Тибет, XVIII век
- стр. 319 Исида с Горусом, бронза, Египет, VII век до Р.Х.
- стр. 321 Мать-Земля Диана из Эфеса, алебастр и бронза, II век до Р.Х.
- стр. 324 Кельтская богиня-мать
- стр. 325 Мать-Земля Деметра, Греция, терракота