

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века

Редакционный совет:

А. А. Гусейнов (*сопредседатель*)

В. А. Лекторский

Б. И. Пружинин

А. К. Сорокин

Т. Г. Щедрина

П. Г. Щедровицкий (*сопредседатель*)

Главный редактор серии Б. И. Пружинин



РОССПЭН
Москва
2020

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века

Сергей
Николаевич
Булгаков

Под редакцией А. П. Козырева



РОССПЭН
Москва
2020

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6
Б90



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ),
проект № 19-111-00090, не подлежит продаже*

Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. —
Б90 М. : Политическая энциклопедия, 2020. — 631 с. : ил. — (Фи-
лософия России первой половины XX века).

ISBN 978-5-8243-2374-0

Настоящий том посвящен выдающемуся мыслителю, представителю русской философской традиции первой половины XX века — Сергею Николаевичу Булгакову (1871—1944), проделавшему впечатляющий путь от «легального» марксиста к священнику и богослову в «русском Париже». Его философские, богословские, социологические, политико-экономические идеи и сегодня продолжают вызывать большой интерес и в то же время острые споры как в России, так и за рубежом. В томе собраны статьи современных философов, религиоведов, литературоведов, в которых актуализируется интеллектуальное наследие С. Н. Булгакова. Ряд статей посвящен его личности и судьбе, в которой выражаются все трагические события первой половины XX века.

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся философией, общественной и религиозной христианской мыслью, историей русской эмиграции в Европе.

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-2374-0

- © Пружинин Б. И., общая редакция серии, 2020
- © Щедрина Т. Г., редактор по архивам серии, 2020
- © Козырев А. П., составление и общая редакция тома, 2020
- © Коллектив авторов, 2020
- © Институт философии РАН, 2020
- © Некоммерческий научный фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», 2020
- © Политическая энциклопедия, 2020

П. В. Хондзинский

**Триадология и софийность:
от В. С. Соловьева
к о. Сергию Булгакову**

1. Постановка проблемы

Русская софиология по-прежнему дает повод к неисчерпаемым дискуссиям. Это связано не только с многообразием затронутых ею проблем, но и с тем, что, пройдя сложный процесс становления, она так и не выработала однозначную точку зрения ни на одну из них. Указанная неоднозначность в свою очередь имеет следствием неоднозначность концептуальных оценок, выдвигаемых ее исследователями. Однако все, кажется, сходятся на том, что у ее истоков стоял В. С. Соловьев, а ее итоговое, наиболее полное и развернутое изложение дал о. Сергей Булгаков. Неоспоримо также, что и тот, и другой стремились интерполировать софиологию в изложение традиционных христианских догматов, в частности триадологического. При этом, сравнив триадологию В. С. Соловьева и триадологию о. Сергия, мы обнаружим в их трактовках ощутимые различия. Последнее понуждает задать вопрос: в каком отношении к софиологии того и другого автора находятся эти различия?*

* Вопрос о том, является ли софиология внешней интерполяцией в православное богословие или заново разработанным, но

*2. Триадология в ее связи с софиологией
у В. С. Соловьева*

Впервые философское изложение триадологического догмата Соловьев дает в «Чтениях о богочеловечестве». Логическое определение триединства, пишет он, можно представить себе в нескольких видах с помощью тварных аналогий. Однако здесь недостаточно просто указать на ту или иную «троичность» в природе — «для настоящей аналогии необходимо, чтобы триединство являлось как внутренний закон самой жизни существа <...> Поэтому для таких аналогий пригодна только область бытия духовного, как носящего закон своей жизни внутри самого себя»*.

Так, тварный дух относительно своего содержания определяет себя как единая субстанция, как полагающий свое содержание и как обладающий им. Однако если в нем эти акты мыслимы как три последовательных момента, то в абсолюте «необходимо для этих трех вечных актов предположить *три вечных субъекта (ипостаси)* из коих *второй, непосредственно порождаясь первым*, есть прямой образ ипостаси его, выражает своей действительностью существенное содержание первого, служит ему *вечным выражением или Словом*, а *третий, исходя из первого, как уже имеющего свое проявление во втором, утверждает его как выраженного или в его выражении***.

Можно предложить и другую аналогию. «Сущее в своем единстве уже заключает потенциально волю, представление и чувство»***. Однако поскольку эти способы бытия нельзя представить замкнутыми в себе, постольку и, репрезентируясь в субъектах, они будут обнаруживаться в каждом из них, хотя и в разном соотношении. Названные три субъекта в свою очередь могут быть представлены как реализации идей блага, истины и красоты. Эти три идеи в своем взаимопроникнове-

всегда присущим ему горизонтом, не нов и по нему существуют разные точки зрения. См.: Ваганова Н. А. С. Н. Булгаков: Софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ. 2007. Вып. 2. С. 69.

* Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Собр. соч.: в 10 т. СПб., 1912. Т. 3. С. 100–101.

** Там же. С. 94.

*** Там же. С. 107.

нии образуют «всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как всеединого, “в котором обитает вся полнота Божества телесно”»*. Последнее замечание не может не обратить на себя наше внимание, так как в нем совершается неожиданный переход от триадологии к христологии. Впрочем, дальнейший ход изложения поясняет его. Оказывается, что только в этом тезисе мы переходим к собственно христианскому откровению, в центре которого стоит Сам Христос с Его учением о Себе Самом. Из понятия о Божественном всеединстве вытекает представление о множественности, представляющей собой полноту содержания *всего*, то есть безусловно-единого. «Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм»**. При этом чем универсальней организм (то есть чем большее число элементов в себя включает), тем он отличнее от любого другого и тем, следовательно, индивидуальней: «поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное»***. Христос-то и есть это существо, в котором порождающее единство представлено Логосом, а порождаемая множественность Софией. «София есть тело, материя Божества, проникнутая началом божественного единства»****. Это не означает введение в Божество тварного начала, наоборот, для отличения Бога от мира «необходимо признать в Нем *свою* особенную вечную природу, свой особенный вечный мир»*****. Одновременно София есть и идеальное человечество, «вечно заключающееся... во Христе»*****.

Похожим, но не тождественным образом излагается Соловьевым триадология в ее связи с софиологией в другой его знаковой работе «Россия и Вселенская Церковь». Созерцая живое существо, мы усматриваем в нем единство, двоичность и троичность. Оно едино, поскольку является существом; двоично, поскольку оно не только есть, но и есть нечто (то есть имеет свою идею); троично, поскольку его субъект непосредственно обладает собой как субстанцией, проявляет ее в дей-

* Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. С. 111.

** Там же. С. 113.

*** Там же. С. 114.

**** Там же. С. 115.

***** Там же. С. 116.

***** Там же. С. 121.

ствии, ощущает себя в своем бытии и действии*. Перенося эти универсальные принципы на абсолютное существо, мы приходим к выводу, что оно, в отличие от ограниченных тварных существ, не определяется ничем внешним, а следственно, «в трех основных формах Своего бытия Бог соотносится исключительно к своей собственной субстанции»**. Отсюда в свою очередь следует, что «эти три акта, эти три состояния или эти три отношения (в данном случае эти термины совпадают) неразрывно связаны между собой и суть различные, но равные выражения Божества во всей Его полноте»***, с тем только уточнением, что третий акт является в равной мере как следствием первого (бытия в себе), так и второго (бытия проявляющегося), а стало быть, «необходимо равен им во всем, кроме именно того отношения, по которому он исходит от них»****. Не трудно заметить, что если в «Чтениях» Соловьев философски обосновывал исхождение Духа от Отца, то в «России и Вселенской Церкви» его изложение очевидно предлагает читателю классическую триадологию Фомы Аквината*****.

Дальше повторяется уже знакомое рассуждение, что эти акты или отношения в отличие от тварных существ не могут быть представлены как последовательные фазы Божественного бытия, так как оно существует вне пространства и времени, что «предполагает в абсолютном единстве Божественной субстанции три относительных субъекта или три ипостаси»*****.

Эту абсолютную субстанцию мы можем определить как Премудрость Божию — Софию, которой Бог обладает как Отец, Сын и Святой Дух, вследствие чего эти Божественные субъекты единосущны.

Однако в качестве божественной субстанции, будучи абсолютным *всем в единстве* в Боге, Премудрость является потенциально *всем в разделении* вне Бога. Из этой потенции — хаоса — возникает мир, который, по божественному замыслу, дол-

* Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1991. С. 303.

** Там же. С. 306.

*** Там же. С. 306–307.

**** Там же. С. 307.

***** Vgl.: Thomas Aquinas, s. Summa theologiae. T. I. Quest. 28.

***** Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 308.

жен постепенно становится «тем, что Он (Бог. — П. Х.) есть от века — абсолютным всем»*. При этом «если мы не хотим отречься от самой идеи Божества, мы не можем допустить вне Бога бытия в себе, существования реального и положительно-го. Внебожественное не может быть поэтому ничем другим, как измененным или обращенным Божественным»**.

В центре этого процесса постепенного обожевления твари стоит человек***, так как через Боговоплощение именно в человеке обнаруживает себя телесность Божественной Премудрости как она присутствует в тварном мире: «Человечество, соединенное с Богом во Святой Деве, во Христе, в Церкви, есть реализация существенной Премудрости или абсолютной субстанции Бога, ее созданная форма, ее воплощение»****.

3. Триадология в ее связи с софиологией у о. Сергия Булгакова

Посмотрим теперь, как триадология и софиология сочетаются друг с другом у о. Сергия Булгакова.

Если за исходную точку в данном случае, как у Соловьева «Чтения о богочеловечестве», мы примем «Свет Невечерний», то найдем в нем любопытное сочетание уже знакомых нам элементов. Вообще, триадология о. Сергия представлена здесь крайне сжато, видно, что она пока не занимает его: «В Св. Троице абсолютно-личный характер Божества, Его ипостасность, соединяется с абсолютно-сверхличным характером Его троичности — “Троица в Единице и Единица в Троице”. Чрезоткровение трех ипостасей проявляется качественная различимость в жизни Св. Троицы. Первой Ипостаси принадлежит Божественное Отцовство, субстанциональность, исход; второй Ипостаси принадлежит различение, Логос, ведение, она есть Сердце Божие, в котором Отец любит Сына; третья Ипостась, Дух Святой, чувствует в Отце и Сыне, в Них находит она Себя и радуется Любви Божественной»*****. Одновременно София в своем определении оказывается ближе к интуициям о. Павла

* Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 330.

** Там же. С. 331.

*** Там же. С. 360.

**** Там же. С. 364—365.

***** Булгаков С., прот. Свет Невечерний М., 1994. С. 185—186.

Флоренского, чем В. С. Соловьева. Главное отличие, которое бросается здесь в глаза, — это представление об ипостасности Софии: София есть лицо, хотя, «конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась... она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и поэтому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству»*. Наконец, примечательна и одновременно данная о. Сергием оценка триадологии Соловьева как принятой вслед за Шеллингом и Гегелем попытки (пусть и гениальной) «философского редуцирования Троицы... насколько здесь выражается естественное самосознание духа в логическом разрезе»**.

Позднее, в «Трагедии философии», подводя итоги философскому периоду своего творчества, о. Сергей даст резко критическую оценку возможностям философии выразить тайну троичности, однако это не означает, что в своих богословских трудах он оказался чужд философской методологии и находок своих предшественников.

Не вдаваясь в подробное изложение его зрелой триадологии, сформулированной им, как известно, прежде всего в «Главах о Троичности», обратим внимание только на существенные для нас моменты.

Во-первых, о. Сергей критически оценивает теперь не только язык современной философии, но и язык отцов, вынужденных прибегать к терминологическому аппарату античной философии. Особенно отрицательно оценивается в связи с этим философская система Аристотеля и основанная на ней западная триадология с ее *prius*’ом сущности надличностью. Начатки такого подхода о. Сергей обнаруживает уже у бл. Августина, а его совершенное воплощение — у Фомы Аквината с его учением об ипостасях как отношениях***.

* Булгаков С., прот. Свет Невечерний. С. 186—187; ср.: Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 2012. С. 326.

** Там же. С. 245.

*** Булгаков С. прот. Труды о троичности. М., 2001. С. 149. Здесь же, вероятно, стоит указать на автора, впервые, судя по всему, противопоставившего в этом отношении западную и восточную триадологию и пользовав-

Во-вторых, свое собственное изложение триадологии о. Сергей основывает в свою очередь на *princípio* личности над сущностью, выстраивая сложный синтез тезисов о. Павла Флоренского, фихтеанства и лингвистических выкладок «Философии имени». С их помощью, как и Соловьев, о. Сергей надеется вывести принцип троичности, проясняющий возможность триединства не как частного случая многоединства, а именно триединства как такового*. В результате о. Сергей приходит к концепции триипостасного Божественного Субъекта, Который, оставаясь Я, в то же время реально осуществляет Себя как Я, Ты, Он. Таким образом, «Я становится другим для себя в пределах себя самого»**, сохраняя свое единство в полноте взаимной любви трех Ипостасей. Их жизнь (*мое* как принадлежность я) находится не в постоянном становлении, как это свойственно тварным ипостасям, но дана в своей абсолютной прозрачности и совершенстве и каждой из Них, и Им вместе, в совокупности образующим *мы* любви или «триединое Я»***. В предложенной парадигме различие я и *мое* и будет различием личности и природы.

В-третьих, если в «Главах о троичности» термин «София» не употребляется, то в «Большой трилогии» учение уже открыто излагается «на языке софиологии»****: «Природа Божия есть в этом смысле творческое самополагание Божества, личный, — именно триипостасный, акт Божий, этот акт и есть Божественная София, самополагание и самооткровение Св. Троицы. Как таковая, она есть Божественный мир, обладающий всей силой бытия, хотя и не-ипостасно»*****.

Будучи воипостазированной природой Бога, София в своем неипостасном содержании представляет собой содержание

шегося широкой известностью в русской диаспоре, его имя: Теодор де Реньон (Vgl.: Régnon, Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série. Paris, 1893. P. 3).

* Ср. у Соловьева: «Если необходимо допустить три ипостасных вида во внутреннем развитии Божественной жизни, то допущение большего числа их является невозможным» (Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 317).

** Там же. С. 80.

*** Там же. С. 90.

**** Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 127.

***** Там же. С. 50.

творения. Абсолютный мир Божественный отражается в становящемся мире тварном; София Божественная — в тварной Софии*. Отсюда следуют как человечность Божества в воплотившемся Логосе, так и божественность человечества в Софии. Связующая, таким образом, оба мира — Божественный и тварный — софийность является реализацией принципа «что сверху, то внизу»**, лежащего в основании Церкви. Последняя же есть «София в обоих аспектах... богочеловечество *in actu*»***.

4. Эскурс

Прежде чем перейти к подведению итогов, нам следует разоб- рать еще два высказывания о. Сергия о софиологии Соловьева, непосредственно относящиеся к нашей теме. В «Агнце Божиим» о. Сергей, рассуждая о взаимосвязи между человечностью Божества в воплотившемся Логосе и божественностью человечества в Софии, писал: «Эта мысль была высказана в юношески гениальных “Чтениях о Богочеловечестве” В. Соловьевым, который, к сожалению, не развил свои прозорливые мысли в богословское учение, но скорее замутнил и извратил их гностическими образами»****. Что Булгаков в данном случае имел в виду, можно, вероятно, понять из хранящихся в его парижском архиве «Тезисов о Софии и Имени», где, задавшись вопросом: «О разном или же, в сущности, об одном и том же идет речь в учении об энергии в ее отношении к усии, Имени в отношении к Богу, Софии в отношении к Триипостасному Божеству?», — ответ на него он ставит в контекст противопо-

* «София Божественная получает образ своего бытия, — не только в вечной жизни Божией в Боге и для Бога в тройственных Его ипостасях, но и по себе, в своем становлении. Становление это в отношении к сущей полноте, как и временность в отношении к вечности, является умаленным, кенотическим состоянием. София тварная есть в этом смысле кенозис Софии Божественной. Творение мира Богом есть акт кенотический в Божестве, прежде всего в том общем смысле, что Бог, поставляя наряду с Своей абсолютностью относительное бытие творения, сам Себя тем самым, вольной жертвой любви к творению, кенотически вовлекает в соотношение с ним» (Там же. С. 69).

** Там же. 147. Ср.: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев; М., 1998. С. 315.

*** Булгаков С., прот. Невеста Агнца. С. 272.

**** Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 144.

ставления реализма и номинализма, но при этом подчеркивает: «Я совершенно отрицаю, чтобы София, Премудрость Божия, являлась четвертой ипостасью и вообще имела бы личную ипостась. <...> Это понимание Софии существенно отлично от соловьевского, в котором Софии действительно примысливается четвертая ипостась, именно женская, явное приращение гностицизма. В прежнем моем изложении остаются следы этого влияния, теперь я его преодолел»*. Из этих двух высказываний косвенным образом следует, что, с точки зрения о. Сергия, путь Соловьева от «Чтений о Богочеловечестве» к «России и Вселенской Церкви» был путем от безыпостасного к ипостасному пониманию Софии. Так ли это? Вынесем в данном случае за скобки вопрос о мистическом опыте Соловьева и сосредоточимся только на второй из названных соловьевских работ и только в интересующем нас отношении. В главе «Божественная Сущность и ее троякое проявление» слово «Премудрость», которое Соловьев в данном случае предпочитает «Софии», встречается пять раз:

— «Теперь надлежит определить и назвать саму абсолютную объективность, единую субстанцию сей Божественной Троицы <...> это абсолютное единство есть существенная Премудрость Божия»**.

— «Бог обладает Своей единой и универсальной субстанцией или Своей существенной Премудростью, как вечный Отец, как Сын и как Святой Дух. Таким образом, имея одну и ту же единую объективную субстанцию, сии три божественных субъекта еднотелны»***.

— «Премудрость открыла нам, в чем состоит ее действие, — она устрояет вселенную (была художницею)»****.

— «В чем же это веселие Божественной Премудрости и почему находит она высшую себе радость в сынах человеческих?»*****

— «...эта тройная победоносная реакция Божественного принципа против хаоса **возможного** [явление Божественной **мощи, идеи и благодати**] есть внутреннее и вечное проявление

* Цит. по: Лескин Д. свящ. Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004. С. 263.

** Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 322.

*** Там же. С. 323.

**** Там же.

***** Там же.

безусловной субстанции Бога, или Его существенной Премудрости, которая — мы это знаем — есть все в единстве. Сила, истина и благодать, или, иначе, могущество, справедливость и милосердие, или, еще иначе, реальность, идея и жизнь — все эти относительные выражения для обозначения безусловной всеобщности суть объективные определения Божественной субстанции, соответствующие Троице ипостасей, от века обладающих ею»*.

Мы видим, что в двух случаях Премудрость как будто бы действительно предстает перед нами не только как грамматический, но и как психологический субъект действия, однако следует учесть, что в данном случае Соловьев ссылается здесь на известный текст Притчей Соломоновых (Притч. 8: 24–31) и как бы подхватывает метафорический стиль первоисточника, в котором Премудрость не столько *является* лицом, сколько *олицетворяется*. Прямо же о Премудрости как лице или ипостаси Соловьев нигде не говорит. Конечно, можно думать, что Соловьев таким образом хочет имплицитно продвинуть мысль об ипостасности Премудрости/Софии, но: а) в данном случае это никак не сказывается на изложении его Триадологии; б) субъектностью в изложении Соловьева наделена с гораздо большей определенностью не Премудрость/София, а *Душа мира* («Эта возможная и будущая Мать вне-божественного мира соответствует, как идеальное дополнение, вечно актуальному Отцу Божества»**); в) наконец, главное даже не это, а то, что сам о. Сергий в «Агнце Божиим» ссылается на те же главы Притчей Соломоновых*** и приводит те же самые цитаты из них, точно так же никак не комментируя, что повествование в них ведется от *лица* Премудрости****. Таким образом, если и можно говорить о гностических моментах у Соловьева в «России и вселенской Церкви», то они относятся скорее к *Душе мира* — в булгаковской терминологии ей будет отвечать *София тварная*, однако описание Софии Божественной у обоих авторов принципиально близко. Максимум, о чем можно говорить в данном случае, это о некоторой двойственности изложения, которую у Соловьева усматривал еще о. Павел Флоренский,

* Там же. С. 327–328.

** Там же. С. 336.

*** Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 133, 138.

**** Там же. С. 154.

критикуя его, однако, как раз за то, что в «России и Вселенской Церкви» тот склонился в сторону *безличности* Софии. «По учению Вл. Соловьева, — писал о. Павел, — София — не только идеальная личность Твари, но и “Субстанция Пресв. Троицы” <...> Рационализм Соловьева обнаруживает себя именно в том, что для Соловьева не живая Личность, не Ипостась, и не само-обосновывающееся Живое Троиединство — начало и основание всего, а субстанция, из которой уже выявляются Ипостаси. Но эта субстанция в так. случ. не может не быть признана без-личною»*.

5. Подведение итогов

Очевидно, что «в юношески гениальных “Чтениях о Богочеловечестве”» мы находим не только «философскую редукцию» Троицы, но и не вполне корректно привязанную к ней софиологию: так как из слов ап. Павла о том, что во Христе *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9), здесь делается вывод, что София и есть эта «телесность» Божества, то есть Его природа. Вторая итерация соловьевской триадологии сходна с первой по философской методологии, однако в ней ипостаси предстают как обнаружение ипостасных отношений, где Дух оказывается исходящим от Отца и Сына в полном соответствии с учением Аквината. Одновременно более продуманным становится и переход от Триадологии к Христологии. София есть абсолютная субстанция Божества, однако она же становится основанием творения как его потенция, в своем осуществлении приводящая к Богочеловечеству во Христе и Церкви.

О. Сергей Булгаков в своей ранней триадологии опирается не столько на Соловьева, сколько на о. Павла Флоренского, подобно последнему усматривая в Софии прежде всего идеальную тварную перво-ипостась.

В свою очередь, в поздних богословских работах о. Сергей, на первый взгляд, занимает еще более независимую позицию по отношению к Соловьеву. Отмечая несовершенство триадологии отцов, причину этого он усматривает в объективной ограниченности философского языка античности, на котором они были вынуждены богословствовать. Причем если у Восточных отцов это несовершенство присутствует скорее потенциально, то на

Западе оно приводит к прямому искажению истины в исповедании Аристотелева имперсонализма, на первое место ставящего сущность, а не лицо. Очевидно, что под этот упрек попадает и Соловьев, с его явно томистским уклоном, обнаруживающим себя в «России и Вселенской церкви», однако не *этот* упрек, а упрек в непреодоленном *гностицизме* делает ему о. Сергей. При этом одновременно о. Сергей делает шаг и в сторону Соловьева *в самой софиологии*, усматривая теперь, подобно последнему, в Софии Божественную природу, содержащую в себе творение в его абсолютном содержании, которое реализуется в становлении через Софию тварную; и определяя единство божественной и тварной Софии через Церковь — Богочеловечество. Правда, Соловьев, говоря о единосущности Божественных Лиц, употребляет, как правило, термин *субстанция*, а о. Сергей — *природа*, однако с точки зрения устоявшейся и общепринятой триадологической терминологии они взаимозаменяемы, а ни Соловьев, ни Булгаков терминологическое различие субстанции и природы в указанном отношении, насколько мне известно, нигде не проговаривают, наполняя их к тому же сходным софиологическим содержанием.

Таким образом, последнее наблюдение ставит нас перед фактом, что полярные, казалось бы, подходы к описанию внутритроических отношений («томистский» и «персоналистический») никак, судя по всему, не влияют на сближение наших авторов во взгляде на Софию как субстанцию/природу Божества и на принцип, который о. Сергей удачно выразил известной фразой Гермеса Трисмегиста: «что вверху, то внизу», то есть на самый принцип софийности. Но тогда либо мнима полярность *prîus*'а субстанции и личности в триадологии (и основанное на ней противопоставление Востока и Запада), либо мнима постулируемая обоими авторами существенная связь триадологии и софиологии. А это, в свою очередь, возвращает нас к возможности и необходимости рассматривать и оценивать, по меньшей мере, некоторые богословские тезисы обоих (и прежде всего, конечно, о. Сергия) вне софиологического контекста. Как кажется, именно эта работа необходима нам теперь.

* Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 774.