

**БЕЛОВ В.Н.,**  
*доктор философских наук,*  
*профессор Саратовского госуниверситета*

## **СПОРЫ О СОФИОЛОГИИ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ<sup>1</sup>**

**В** истории русской религиозной философии Серебряного века присутствует одна знаменательная тема, которая дает повод уточнить истинное отношение этого течения в русской философии к Православию и выявить его настоящие философские истоки, — тема Софии Премудрости Божией.

Появление темы Софии и выдвижение ее на передний план у русских религиозных философов напрямую связано с наличием таких главных мотивов этой философии, как мотив всеединства и антроподицеи. Стремление не утвердить сущностную пропасть между Творцом и тварным миром, но найти возможно больше связующих нитей между Богом и человеком, акцент в характере «подобия» не на инаковости, а на совпадении формируют у русских религиозных мыслителей интеллектуальные схемы умозрительных синтезов и гармонических систем из структур небесного и земного.

Предлагать собственные оценки религиозно-философского и богословского концепта Софии — дело неблагодарное, поэтому целью данного исследования будет по возможности максимально объективное представление спора о софиологии. Ввиду его уже достаточно долгой истории — он начался в середине 30-х годов прошлого столетия — можно попытаться сделать некоторые обобщения в отношении этого спора<sup>2</sup>. Напомним, что спор возник по поводу учения о Софии протоиерея Сергия Булгакова и затем уже вовлек в свою орбиту анализ позиции других русских религиозных филосо-

фов — таких, как В. Соловьев, С. Трубецкой, священник Павел Флоренский, Л. Карсавин. Такая логика развития спора представляется совсем не случайной. Ни у кого из исследователей не вызывает сомнения тот факт, что именно софиология отца Сергия представляет собой наиболее развернутый и законченный вариант учения о Софии Премудрости Божией. И свою философию, и свое богословие отец Сергий строил, опираясь на это учение, без оценки которого невозможно приступить к анализу его творчества. Если и говорить о развитии взглядов отца Сергия на Софию, то следует констатировать ее определяющую роль на всех этапах его творческой эволюции: политэкономическом, философском, богословском. Определяющим, на наш взгляд, оказался все же этап религиозно-философский.

И неудивительно, что софиология В. Соловьева и отца Павла Флоренского стала объектом детального обсуждения впервые в связи с софиологией отца Сергия. В. Соловьева он всегда чтит за оригинальную философскую систематику, отца Павла — за богатый и глубокий духовный опыт. Хотя софиология и Соловьева, и Флоренского имеет интересные специфические особенности, вполне оправданно ее рассматривать исходя из софиологии отца Сергия. Трудно согласиться с мнением одного из авторитетных исследователей этой темы и в целом верно оценивающим ее присутствие в работах русских религиозных философов П. Сапронова, который утверждает, что «не соответствовала бы сути дела попытка найти у Булгакова какие-то самостоятельные богословские или философские ходы, нечто своеобразное в способе построения софиологии или рассмотрения Софии. Здесь все пути намечены и пройдены предшественниками или предзаданы пребыванием их мысли в мифе»<sup>3</sup>. Чтобы закончить с представлением позиции современного отечественного исследователя, укажем на его стремление сблизить софиологический и мифологический дискурсы. Если большинство

исследователей софиологии выделяют в качестве ее исходных интенций гностицизм и/или эллинскую философию, Сапронов предпочитает вести речь о софийной мифологеме, которая возникает как результат недоразвитости философского логоса русских философов. Не претендуя на разностороннюю и глубокую характеристику позиции Сапронова, выскажем лишь самое поверхностное суждение, которое покоится, можно сказать, на визуальном обзоре источников, задействованных им для своих выводов и заключений. Даже анализ булгаковской софиологии не включает в себя анализа его богословских работ. Что дает основание утверждать, по меньшей мере, недостаточность в проработке богословского аспекта русской софиологии.

В связи с вопросом относительно подробного анализа богословия протоиерея Сергея Булгакова необходимо упомянуть труд архиепископа Серафима (Соболева), который можно считать классическим в области богословской оценки софиологии<sup>4</sup>. Главным выводом данного исследования является утверждение о том, что основанием для учения о Софии отца Сергея Булгакова служит гностическая мысль «о посредстве, без которого Бог будто не может иметь соприкосновение с тварью»<sup>5</sup>.

Хотелось бы сделать несколько предварительных замечаний относительно спора о софиологии. Прежде всего, это касается характера спора: от резкого размежевания наметилась устойчивая тенденция к более взвешенной и осторожной позиции по поводу оценок. Вводится в оборот большее количество источников, проясняется исторический и творческий контексты возникновения софиологии. Здесь следует согласиться с мнением А. Козырева: «Мы должны, наконец, отнестись к изучению наших мыслителей так, как это принято в мировой академической практике — не спешить делать из каждой прочитанной статьи далеко идущие выводы западнического, славянофильского или еще какого-нибудь

характера, но кропотливо собирать и издавать все — вплоть до фрагментарных набросков и записок. Тогда из этой мозаики нам может быть проглянет иной, не совсем привычный для нас образ философа и его философии»<sup>6</sup>. Этот призыв Козырев обращает прежде всего к себе и стремится на основе большого и разностороннего материала источников прояснить истоки русской софиологии. Он справедливо указывает на неоднозначность гностицизма, его сложную дифференциацию и эволюцию, непростую историю взаимодействия как с эллинизмом, так и с христианством. Главной чертой гностицизма отечественный философ вслед за Х. Йонасом называет его дуалистическое восприятие человека и мира, мира и Бога. Сопоставление позиции Булгакова и гностицизма позволяет Козыреву сделать следующее заключение: «По основной интенции своего творчества Булгаков, конечно, не гностик, а платоник... Ощущение единства Бога и твари, убеждение в том, что Бог не является чем-то абсолютно трансцендентным миру, а мир не является посторонним Богу, принципиально не гностичны. По мысли отца Сергия Булгакова, мир являет собой зеркало, в которое глядится Бог; человек изначально богочеловечен, в человеке и в природе уже содержится субстанция Божества в виде Софии. Конечно, это может быть оспорено с православной точки зрения, но в этом нет следов гностицизма. Оправдание природы, твари, материи, просветленный космизм «софийных» работ отца Сергия Булгакова резко контрастирует с духом гностицизма»<sup>7</sup>. На отличии своей богословской системы от гностической настаивает и сам Булгаков, также полагая суть данного отличия в отсутствии в своей системе дуализма, который, по его мнению, является определяющим для всех гностических учений.

Однако с оценкой характерной специфики гностицизма отца Сергия Булгакова и Алексея Козырева не согласна Юлия Данзас<sup>8</sup>. В противовес им она полагает, что гностические

системы строго монистичны, дуализм возникает уже в ходе постепенной эволюции, происходящей из единой Первопричины. Поэтому ссылка на отличие софианства от гностицизма на основе отличия монизма от дуализма, по ее мнению, лишена реальной почвы.

Кроме того, Козырев предлагает в анализе софиологии Булгакова учитывать творческую эволюцию русского философа и богослова: «Православие Булгакова, — отмечает он, — становится результатом длительных интеллектуальных исканий, серьезного и ответственного пути в культуре, политике, экономике. Это надо учитывать тем, кто ныне, как и прежде, берется уличать Булгакова в гностицизме и прочих интеллектуальных (и не только) ересьях»<sup>9</sup>.

Отрицает принадлежность к гностицизму, как разновидности христианской ереси, не только Булгакова, но и Соловьева другой современный отечественный исследователь В. Кравченко. Для разведения противостоящего христианству, опирающегося на древние языческие культы гностицизма от «не резко противостоящего» христианству гностицизма она, ссылаясь на другого исследователя А. Хосроева, разделяет понятия «гностики» и «гностицист». Выглядит как умножение сущностей без особой надобности. По данной схеме Соловьев — «гностицист, то есть свободный христианский мыслитель, тяготеющий к гносису»<sup>10</sup>. Подобные филологические разыскания автор предпринимает с целью оправдания христианской позиции основателя «философии всеединства». «Но нет никаких сомнений, — утверждает Кравченко, — в чистоте религиозных устремлений Соловьева, его непоколебимой христианской позиции. Другое дело, что само понятие истинного христианства в его мировоззрении было связано с идеей будущего воссоединения церквей»<sup>11</sup>.

По другим основаниям отрицает принадлежность софиологии русских философов к гностицизму другой отечественный исследователь Н. Бонецкая: «Русская софиология — это

не гнозис: для этого ей не хватает системности, конкретности духовного знания, разработанности пути к нему, — но ее можно охарактеризовать как страстный порыв к гнозису»<sup>12</sup>.

Подтверждая неверное отношение Соловьева к мистике как к чувственному восприятию, а не к духовной деятельности, Кравченко стремится оправдать все метания русского философа необычайностью его философской задачи и невыразимостью личных мистических видений. Здесь-то ему и пригодилась мифологема Софии. «Представляется, что Соловьев преодолел не только западную, но и восточную, в том числе и ортодоксально-христианскую, ограниченность. Понимая “всеединство” не только как целостность, но и как единое органичное движение и существование, соловьевский миф естественно предполагает постоянное обновление, закономерность и законосообразность этого непостижимого живого космоса. Причем эта глобальная непостижимость обязательно порождает некие обозримые формы. София — это и есть одна из предельно обобщенных, максимально содержательных и реальных форм проявлений непостижимости.

София — символ грядущего обновления мира, его мощный эсхатологический стимул»<sup>13</sup>.

Еще один важный момент зависимости всех последующих вариантов софиологии от соловьевской заключается в том, что тема Софии выносится из мистической сферы, в коей она пребывает в гностических произведениях, в сферу философски артикулированную, рационалистическую. Всеединство В. Соловьева не смогло бы состояться как самобытный религиозно-философский концепт, не будь задействованной тема Софии, которая получила в этом концепте характер интеллектуального первообраза тварного мира. «Связь философии и всеединства, — заявляет С. Хоружий, — счастливая находка, открытие Соловьева, ставшее ключом к появлению единственно оригинального направления в русской философии»<sup>14</sup>. Однако эта находка оказалась роковой, по мнению

того же С. Хоружего, для развития русской философии, уводя ее от действительных тем и проблем в проблемы и темы мифические, ввиду того, что «софиология утверждала «идеальные первообразы» и «корни в Боге» за всем на свете, независимо ни от какого трезвения и усилия,— и не диво, что ее постоянные спутники в России были — иллюзия и прекраснотушие, маниловщина, принятие желаемого за действительное»<sup>15</sup>.

Самое время поговорить об основных доводах, которые чаще всего приводятся со стороны как защитников софиологии, так и ее противников. Сразу нужно отметить, что, несмотря на большой и педагогический, и духовный, и наставнический авторитет протоиерея Сергия (Булгакова), какой-либо богословской школы или даже приемников дела его жизни не оказалось. Мы можем, конечно, сослаться и на другие примеры великих мыслителей, оставшихся одиночками, но изменивших взгляды многих последующих поколений. Самый известный пример из философии — И. Кант; из более близких по времени к нам — М. Хайдеггер. Причем последний заявлял, что непонятность его философии — временная, необходим интеллектуальный прогресс человека, чтобы истина его философской позиции стала очевидной. Нечто подобное, но уже в отношении богословия мы встречаем и у отца Сергия. Поэтому, если попытаться сжато схватить основные мотивы защитников софиологии, то их можно выразить двумя тезисами:

— Булгаков высказывал не догмат, но теологумен, то есть частное богословское мнение. «Моя доктрина,— пишет он,— относится не к догматам, а к богословским мнениям, к доктрине. В отношении таковых Православие по духу своему и догматическим основаниям представляет соответственную свободу мысли, нарушение или умаление которой угрожает жизни Православной Церкви и затрагивает жизненные интересы всех богословов, независимо от различия их богослов-

ских мнений»<sup>16</sup>. Поэтому резкость и односторонность осуждений здесь неуместна, и, как бы мы сейчас с вами сказали, необходима кропотливая работа коллективного православного богословского разума;

— проект отца Сергия намечает ориентир дальнейшего развития современного богословия и может быть правильно понят и оценен, исходя не из прошлого опыта (хотя святоотеческий опыт, конечно же, не исключается), но из опыта будущего единства Церквей. Он настаивает на том, что, как пишет отец Сергей в известной статье «На путях догмы», пришло время изменить негативное определение «неслитно, неразлучно...» на позитивное определение отношения Бога-Троицы к миру. Пантеистическую картину оправдания природы через Бога отец Сергей заменяет панентеистической, уточняя понятие природы Божией или услии через Его Премудрость. Он называет ее также Славой Божией, Царством Божиим или же Софией, Божественным миром, Невестой Божией, Церковью, Богоматерью. Применяя паламитскую формулу относительно Божественной сущности и Божественных энергий к характеристике взаимодействия Софии и Бога, Булгаков предлагает такое решение: Бог есть Премудрость. Но Премудрость не есть Бог как Личность. Она есть Бог в Его самооткровении.

Первым на осуждение отца Сергия Булгакова церковными иерархами Православной Церкви откликнулся его старинный друг и оппонент Н. Бердяев, который в журнале «Путь» в декабре 1935 года опубликовал статью «Дух Великого Инквизитора». В ней он религиозную политику митрополита Сергия приравнивает к инквизиторской. Пример оценки Московским Патриархатом софиологии Булгакова дает основание Бердяеву назвать позицию церковной иерархии реакционной, душащей любые проявления творческого начала. Не разбираясь в тонкостях богословской полемики вокруг темы Софии, Бердяев использует сам факт административных

выводов как нарушение права любого, в том числе и верующего, человека на любые самостоятельные суждения, даже если они не совпадают с официальной точкой зрения Церкви.

Также менее богословскими, а более психологическими доводами и доводами здравого смысла проникнуты мысли известного отечественного исследователя С.С. Аверинцева в обоснование продуктивности софиологической темы<sup>17</sup>. Прежде всего, он исходит из распространенной характеристики современной эпохи как эпохи секулярной и гедонистической, забывающей о «страхе Божиим», который сигнализировал о близости Бога миру. Стремясь рационально уточнить связь Бога и мира, Аверинцев считает вполне естественной мысль о взаимооткрытии идеи Софии в смерти Христа как его кенотическом отчуждении от Божественной природы и в сверхчеловеческом образе Девы Марии, рождающей Богочеловека.

По случаю столетия со дня рождения своего бывшего декана отца Сергия Булгакова Свято-Сергиевская духовная академия в Париже откликнулась сборником статей<sup>18</sup>, в котором авторы с пониманием отнеслись к тому, что обойти молчанием тему софиологии означает обойти молчанием большую часть творческого наследия русского религиозного мыслителя. Ядром богословия отца Сергия определяется факт боговоплощения и догматическая формула Вселенского Собора в Халкидоне (451) о соединении двух природ в едином лице Христа. Именно на необходимом внутреннем развитии и богословском уточнении этого христологического догмата настаивает в своем творчестве русский мыслитель. Авторы вводной статьи, не оправдывая софиологических крайностей позиции своего учителя отца Сергия Булгакова, поддержали его стремление по-новому актуализировать тему связи Бога и мира, тему обожения и спасения. Признавая слабую богословскую разработанность данных тем, они подтвердили возможность ее богословского осмысления в каче-

стве и богословских заключений по этому поводу, предложенных в качестве теологуменов.

Взвешенную оценку осуждения софиологических взглядов отца Сергия Булгакова дал, как ни покажется странным, один из самых активных и стойких противников софиологии, преподаватель Православного богословского института протоиерей Сергей Четвериков. Для него «неправда митрополита Сергия не в том заключается, что он поднял голос в защиту истины, а в том, что он заговорил о предмете, с которым не ознакомился предварительно. Это первое. А второе, его неправда, как и неправда Карловацкого Собора, заключается в том, что они поторопились со своими заключениями. Они произнесли судебный приговор, тогда как на самом деле необходимо было произвести предварительное всестороннее и благожелательное рассмотрение оспариваемого вопроса. Ведь и сам автор оспариваемых богословских мнений не упорствует в их непогрешимости и готов выслушать их критику. Какая же была необходимость ставить его в положение подсудимого и требовать от него признания своей вины и раскаяния?»<sup>19</sup>.

Пафосом перспективности софиологического решения связи Бога и человека проникнута позиция протоиерея Иоанна Свиридова. По его мнению, софиология должна стать богословской платформой единой Вселенской Церкви<sup>20</sup>.

Оппозиция софиологии в эмиграции складывалась не только по богословским основаниям. Были причины и более прозаические. Новизна концепции напугала ту часть русской эмиграции, которая оказалась в изгнании ради защиты своей веры.

В целом противников софиологии гораздо больше, и аргументы их более разнообразны. Принимая во внимание консерватизм Церкви, особенно что касается догматического учения, следует принять как несомненный факт то, что партия осторожности и консервативности без анахронических

крайностей вызывает в конце концов большее доверие и пользуется бóльшим авторитетом, сторонники чистоты и устойчивости формулировок догмата получают больше доверия от церковной и околоцерковной общественности. Собственно, мы знаем только один случай серьезного успешного вмешательства в догматические построения со стороны отдельного человека — учение о Божественной сущности и Божественных энергиях святителя Григория Паламы. Неслучайно все последующие попытки стремятся опереться на этот опыт.

Если попытаться суммировать основные религиозно-философские претензии к софиологической концепции отца Сергия Булгакова вчера и сегодня, то можно выделить следующие положения.

— Источники софиологии нехристианские и/или антиправославные: гностицизм, католицизм, протестантизм и немецкий идеализм, масонство и т.д. В частности, отец Иоанн Мейендорф находит многие черты софийной онтологии твари в протестантской и католической теологии К. Барта, П. Тиллиха и П. Тейяра де Шардена. «Параллель с русской софиологией,— заявляет он по поводу сравнения протестантского богословия и софийных концепций Булгакова и Флоренского,— а также общее основание обеих школ в немецком идеализме, совершенно очевидны...»<sup>21</sup>.

Современный отечественный исследователь Н. Бонецкая, критикуя стремление Булгакова встроить софийный догмат в православное богословие, видит два основных источника, оказавших несомненное влияние на обоготворение твари и софиологизацию Бога в богословских построениях отца Сергия и отца Павла: гностицизм и католицизм. Касательно последнего она указывает на то, что «исходный “софийный” импульс, воспринятый русской мыслью через Соловьева, имел отчетливую мариологическую окраску, связанную, надо думать, с акцентированием мариологической проблемы имен-

но в католическом богословии XIX века. Как у Флоренского, так и у Булгакова тема Софии неотделима от темы Марии; если здесь и гнозис, то опосредованный представлениями новейшего католицизма»<sup>22</sup>.

Другой современный отечественный исследователь Н. Гаврюшин советует искать корни софиологии в западно-христианской традиции, но не XIX века, а гораздо раньше. По его мнению, средневековая схоластика Боэция и шартрской школы предоставляют достаточно материала для того, чтобы сделать вывод о софийных интенциях их богословских построений. Отечественный исследователь полагает, что софиологическая логика в целом является «родной» почвой новоевропейской мысли. «Вообще, — подчеркивает он, — стремление представить сотворение мира не как непосредственное свободное деяние Бога, а как опосредованный инструментальный акт, в котором в качестве орудия и исполнителя Божественного замысла выступает София, Чертежная Премудрость и т. д., необходимо поставить в соответствие с пафосом инструментального познания и покорения природы в новоевропейской культуре, где инструментальное отношение является (в отличие от ряда восточных традиций) единственным способом действия и понимания. Гипостазирование платоновских идей, Софии и инструментальных естественно-научных понятий — одного корня»<sup>23</sup>.

Существуют и попытки «улучшить» богословский вариант софиологии отца Сергия Булгакова, преодолев его «заблуждения». Так, один из авторов, В. Капитанчук, предлагает развести понятия природы и образа в проблеме соотносительности тварного мира и Бога. Данное разделение позволит, по его мнению, сохранить трансцендентальное различие твари и Творца и в то же время не превратить это различие в непреодолимую пропасть. Согласно этому «совершенствователю» софиологии, утверждение подобности мира Богу, а не соприродности примирит позиции софианцев и их

противников, встроит софиологию в православное вероучение и избавит ее от рецидивов пантеизма.

— Предложение еще одного посредника между Богом и миром неизбежно вносит антропоморфные черты в характер связи между Богом и миром, не проясняет характер творения мира, грехопадения человека и Боговоплощения, но явно вносит дисбаланс между мистическим опытом и богословской мыслью в Православии.

Ю. Данзас замечает по этому поводу следующее: «Основаполагающие положения, которые следует отметить в первую очередь, — это антропоцентризм, представляющий человека образом Божиим в смысле гораздо более конкретном, чем это допускает Церковь; во-вторых, настойчивое желание поместить между Творцом и творением род существа-посредника, наделенного божественными атрибутами, такова София, персонифицированная вплоть до утраты своего метафизического аспекта чистой идеи и, посредством нанизывания расплывчатых пантеистических концепций, отождествленная с материальным миром»<sup>24</sup>.

Таким образом, можно условно выделить две взаимосвязанные темы, лежащие в основании спора о Софии и во многом определяющие характер его развития, — это темы, которые концентрируются вокруг понятия богословия и реальной инновационности богословия отца С. Булгакова, которая, в свою очередь, специфическим образом «подтягивает» и тему своеобразия русской религиозной философии, берущей начало в концепции всеединства В. Соловьева.

Хотя Соловьев и Булгаков полагали, что их софиологические интенции могут быть востребованы лишь в будущей единой Церкви, настоящие Церкви к этой идее относились в целом отрицательно: православная — ввиду того что софиологические богословские интенции не опирались на мистический опыт отцов Церкви, а имели мистико-эротический (у Соловьева) характер происхождения и подтверждения, ка-

толическая — из-за отсылки к святителю Григорию Паламе. Характерно, что, не имея монашеского опыта святителя Григория, то есть не имея его личностного духовного опыта, и софианцы, и имяславцы (имею в виду «теоретики, богословы и философы») апеллировали к его богословским выводам из этого личного опыта.

Как было заявлено в начале работы, она не носит оценочного или рекомендательного характера, не нацелена на подведение под какие-то выводы, но все же еще одну мысль, которую высказала Ю. Данзас, хотелось бы привести, полностью с ней согласившись: «Будущее покажет, будут ли идеи, высказанные русскими богословами-новаторами, изучаться с тем, чтобы согласовать их с догматическим учением Церкви. Но для того чтобы такая работа была плодотворной и не привела к новым прискорбным расколам, прежде всего необходимо, чтобы отважные новаторы, признали неотъемлемое право Церкви быть единственным судьей в этих вопросах»<sup>25</sup>.

### ***Примечания и библиографические ссылки***

<sup>1</sup> Выполнено в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009—2010 гг.)», проект № 2.1.3/6499.

<sup>2</sup> В 1935 году Московский Патриархат и Карловацкий Синод (РПЦЗ) независимо друг от друга осудили учение протоиерея С. Булгакова о Софии как еретическое, хотя никаких мер лично против него принято не было, так как он принадлежал к другой юрисдикции (митрополита Евлогия (Георгиевского), Константинопольский Патриархат). Митрополит Евлогий создал в Париже богословскую комиссию, по результатам работы которой было созвано епископское собрание, перед которым отец Сергей Булгаков отрекся от своих ошибочных взглядов (См.: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс-Культура, 1995).

<sup>3</sup> Сапронов П.А. Русская софиология и софийность. СПб., 2006. С. 166.

<sup>4</sup> Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.

- <sup>5</sup> Там же. С. 508.
- <sup>6</sup> *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 12.
- <sup>7</sup> Там же. С. 207.
- <sup>8</sup> См.: *Данзас Ю.* Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии. Символ № 39. Париж, 1998. С. 121–149.
- <sup>9</sup> *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М., 2007. С. 390.
- <sup>10</sup> *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006. С. 149.
- <sup>11</sup> Там же. С. 155.
- <sup>12</sup> *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 83.
- <sup>13</sup> *Кравченко В.В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006. С. 360.
- <sup>14</sup> *Хоружий С.С.* Перепутья русской софиологии // *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 155.
- <sup>15</sup> Там же. С. 166.
- <sup>16</sup> Цит. по: *Зандер Л.* Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Париж, 1948. Ч. I. С. III.
- <sup>17</sup> См.: *Аверинцев С.С.* София — Логос. Словарь. Киев, 2000.
- <sup>18</sup> См.: Православная мысль // Труды Православного богословского института в Париже. Выпуск № 14. Париж, 1971.
- <sup>19</sup> *Четвериков С., прот.* Открытое письмо Н.А. Бердяеву. Путь. № 50. Париж, 1936. С. 33.
- <sup>20</sup> *Свиридов И., прот.* У стен Нового Иерусалима. Москва-Париж, 2000. С. 227.
- <sup>21</sup> *Мейендорф И., прот.* Православное богословие в современном мире // Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М., 1997. С. 174.
- <sup>22</sup> *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия. // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 95.
- <sup>23</sup> *Гаврюшин Н.* По следам рыцарей Софии. М., 1998. С. 109–110.
- <sup>24</sup> *Данзас Ю.* Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии. Символ № 39. Париж, 1998. С. 132–133.
- <sup>25</sup> Там же. С. 148.