



**VA, PENSIERO,
SULL'ALI DORATE...**

**Из истории мысли и культуры
Востока и Запада**

**Сборник статей к 70-летию
Евгения Борисовича Рашковского**

**МОСКВА,
РУДОМИНО,
2010**

ББК 71

“Va, pensiero, sull'ali dorate”: Из истории мысли и культуры Востока и Запада. Сборник статей к 70-летию Евгения Борисовича Рашковского / Отв. ред. Т. Г. Скороходова.– Москва, Рудомино, 2010. – 388 с.

В сборник, посвящённый юбилею известного российского философа и историка, включены материалы о жизненном и творческом пути учёного и научные статьи отечественных авторов. Представленные статьи, касающиеся проблем востоковедения, истории и культуры Запада и России, адресованы широкому кругу читателей – учёным, преподавателям вузов, аспирантам, студентам и всем интересующимся проблемами истории мысли.

Ответственный редактор **Т. Г. Скороходова**

На первой странице обложки – рисунок *Е. Б. Рашковского*

Запрещается полное или частичное использование и воспроизведение текста в любых формах без письменного разрешения правообладателя

ISBN 978-5-7380-0355-4

© Издательство «Рудомино», 2010

Содержание

Т. Г. Скороходова. Евгений Борисович Рашковский: учёный, педагог, поэт.
Научные труды *Е. Б. Рашковского*

I. Востоковедение.

1. Иудаика.

А. Sivertsev. Family and Society in Judea, and the Arrival of Hellenism
Б. Е. Рашковский. Славяне и некоторые другие народы Восточной Европы в средневековом еврейском источнике.
К историографии изучения книги Иосиппон.
О. В. Хазанов. Мифологическая природа национального религиозно-исторического сознания эпохи модернизации: на примере учения р. А. И. Кука.....

2. Индология.

Т. Г. Скороходова. Понимание христианства как Другой религии в эпоху Бенгальского Возрождения.
Д. Б. Абрамов. Философские основания политического секуляризма в Индии.....

3. К диалогу Востока и Запада

А. Е. Величенко. Сверхсознание и критика мистического разума.....
Е. И. Лагойда. Проблемное поле философии образования в контексте антропологических представлений Востока и Запада.....
В. М. Мучник. А. Дж. Тойнби о диалоге цивилизаций.....
А. Дж. Тойнби. Один мир и Индия.....

II. Из истории философии и культуры Запада.

1. Европейская философия

Н. А. Артёмченко. М. Хайдеггер: «Феноменологический словарь» Аристотеля
А. С. Колесников. Философия образования и идея университета
И. М. Ревич. Гуманитарный этос и экзистенциальные стратегии личности.....

2. Исторические феномены

И. Яблоков. «Теория еврейского заговора» в Соединенных Штатах Америки в контексте истории американского антисемитизма (XVIII-XX вв.).....
И. Г. Яковенко. Феномен Большой репрессии.....

3. Христианство и культура

Игумен Иннокентий (Павлов). Нагорная проповедь и параллели к ней у Луки: некоторые итоги изучения в XIX-XX веках.
И. Языкова. Иисус Христос в европейском искусстве.....

III. Из истории российской культуры

М. Шахназарова Профессиональное становление ученого-историка Московского университета конца XIX - начала XX века.
А. Ю. Сергеева-Клятич Beatus qui procul (К теме пасторальности в творчестве Пушкина).....
А. Л. Рычков Софийный гнозис Серебряного века: источники и влияния.....
М. А. Рашковская. Неизвестные рецензии на первые книги Бориса Пастернака: Сергей Бобров. Казначей последней планеты.
Сергей Бобров. Казначей последней планеты.
Сведения об авторах

«СОФИЙНЫЙ ГНОЗИС» СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА:
ИСТОЧНИКИ И ВЛИЯНИЯ

Софийная тема в религиозно-философской проблематике Серебряного века – тема особая. О её значимости в кругу религиозно-философской интеллигенции Серебряного века свидетельствует С. Н. Булгаков: «Св. София есть самый нужный и важный вопрос богомыслия и богосознания, и никогда это чувство и сознание во мне так не обострялось, как последнее время. Да просветит Она нас Своим светом...» (Письмо С. Н. Булгакова С. Н. Дурылину от 5.8.1912 года.) [22: 50]. Со своей стороны Н. А. Бердяев утверждал, что «Учение о Софии в русской религиозной мысли и есть одна из попыток вернуть христианство к космическому сознанию, дать во Христе место космологии и космофилософии» [7: 193]. Софийная тема Серебряного века требует специального содержательного анализа, который должен начинаться с выявления её первоисточников, поскольку именно они проливают свет на феномен, который в научной литературе называют «русским гнозисом». В предлагаемой статье мы попытаемся обозначить эти источники и влияния на мыслителей Серебряного века.

В первую очередь источником гнозиса Серебряного века стали **размышления Вл. С. Соловьёва о Софии**¹³⁸. Специально подчеркнём, что философ не был гностиком, однако его софиологические идеи оказали неоспоримое влияние на то, что мы называем **феноменом мифопоэтического софийного гнозиса у младосимволистов**, нашедшим отражение в культуре всего Серебряного века.

В методологическом плане мы опираемся на теоретические обобщения, предложенные Е. Б. Рашковским в его трудах о Вл. Соловьёве. По мысли учёного, одна из ведущих тем Вл. Соловьёва – священное олицетворение совокупного бытия людей в субстанциально-божественном [21: 87] и божественное обращение «к человеческому духу своим “вечно-женственным” ликом, ликом Премудрости-Софии» [22: 43]. Учёный подчёркивает, что взаимосвязанные универсалии Истины, Добра и Красоты можно осмыс-

ливать как «священные манифестации (*Сфирот*)» Бога в тварной действительности [24: 205–206]. Исходя из этой мысли, мы можем сказать, что «богочеловеческий смысл» священных манифестаций открывается именно через Софию.

Учёный подчёркивает, что «София, согласно Соловьёву, – идеальная, самосознающая, женственная суть мира, порожденная в самой субстанции Божества. ... Это, если выразиться современным языком, – как бы и проект, и идеальная реализация мира в Боге» [21: 87]. Е. Б. Рашковский отмечает важность присутствия в Софии как образе мира коммуникативного измерения, которое со времён появления в Книге Притч Соломоновых [14: 18-19] есть «незримый, но постоянный пир собеседования, мысли и взаимного доверия между Богом и людьми (Притч. 9:1–6)» [23: 34]. Отсюда философское осмысление Софии у Соловьёва можно трактовать как *акт софийной коммуникации*, которая, на наш взгляд, предполагает участие второй, воспринимающей человеческой стороны, которое и передает вводимое нами далее понятие софийного гнозиса. Образ именно такой коммуникации Вл. Соловьёв переносит на связи между людьми, а также человека и общества, человека и природы. Особенностью софийной коммуникации оказывается возможность ее манифестации в мире дольном не столько в привычной молитвенной вертикали «человек—небо», сколько в плоскостях «человек—человек», «человек—общество» («Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» Мф 18:20), и – далее – «человек–природа».

Наследниками размышлений о Софии у Вл. Соловьёва стали мыслители Серебряного века, обращавшиеся не только к его философскому наследию, но и к собственно гностическим первоисточникам – мифопоэтике гностика Валентина, христианскому гнозису Климента Александрийского и ведению Евагрия Понтийского.

Для младосимволистов, следовавших за представлениями Вл. Соловьёва об искусстве, откровенное знание мистика-теурга, полученное в творческом восхождении духа поэта, – т. е. *поэтический гнозис*, – было не теорией, но неотъемлемой частью их творчества. Здесь младосимволисты, очевидно, опирались на третью часть программной для русского символизма работы Владимира Соловьёва «Общий смысл искусства», которая начинается с определения первейшего из трех родов предварений совершенной красоты в человеческом искусстве – прямого или магического: «... Глубочайшие внутренние состояния, связывающие нас с подлинной сущностью вещей и с нездешним миром (или, если угодно, с

¹³⁸ Выявление эволюционно-софийной темы и мифотворческого «соловьёвского текста» в произведениях мыслителей Серебряного века (особенно символистов) еще ждет своих исследователей [См.: 11: 10, 34, 48].

бытием an sich всего существующего), прорываясь сквозь всякие условности и материальные ограничения, находят себе прямое и полное выражение в прекрасных звуках и словах (музыка и отчасти чистая лирика)» [30: 256].

По справедливому заключению В. В. Бычкова, «... Именно этот тип художественного творчества поставили в основу своей эстетики и художественного творчества символисты» [9: 83]. Исследователь подчёркивает, что «главные теоретики русского символизма фактически развили и довели до логического завершения соловьевское понимание искусства как выразителя духовных сущностей бытия, вечных идей и т. п. и интерпретировали на свой лад его идею «свободной теургии» [9: 78]. Так, постижимая в гнозисе поэтом-теургом софийная манифестация получила в трудах Вяч. Иванова символистское обоснование в виде «философско-богословской» формулы восхождения—нисхождения», связывающей высший и низший миры. В нисхождении Вяч. Иванову видится вся «красота христианства» [13: II, 827], и он в связи с этим вспоминает слова ницшевского Заратустры о божественной манифестации: «Когда могущество становится милостивым и нисходит в зримое, – Красотой зову я такое нисхождение» [13: I, 826; II, 635].

В поэтическом гнозисе восхождения символистов естественны такие фразы, как «видел духовно, в стихах», встречающиеся в рассказе А. Белого [4: 53] о Блоке-поэте как «брате в пути», и в рассказе о теургическом поэтическом творчестве самого А. Блока в его манифесте «О современном состоянии русского символизма» (1910). Символисты продолжают типичные для гнозисного познания прения о восхождении—нисхождении, начавшиеся с посвященной А. Белому статьи Вяч. Иванова, озаглавленной им сначала «О Нисхождении» (1905), а впоследствии – «Символика эстетических Начал» [13: I, 823-830]. Этот символистский гнозис Вяч. Иванов видит в контексте софийности дольного мира: поэтическое искусство, нисходя из горнего, несет в мир Красоту, которая, «снова нисходя на землю с дарами Неба, знаменует вечное обручение Духа с Душою Мира» [13: I, 827]. В неустанном труде символистского поэтического гнозиса «эти восхождение и нисхождение – лестница, приснившаяся Иакову». В завершении эссе «...”Златотронная”, уже к земле склонила милостивый лик; «улыбчивая», близится легкою стопой к смертным... И влюбленный мир славословит, коленопреклоненный, божественное нисхождение «Всенародной» (Πάνθεμος)» [13: I, 830], – здесь мы видим аллюзию к земной и небесной Афродитам Вл. Соловьева. В соловьевских

стихах: «Все, чем красна Афродита мирская, // Радость домов, и лесов, и морей, – // Все совместит красота неземная // Чище, сильней, и живей, и полней» («Изречение увещательное к морским чертям», 1898). Так, вослед за Вл. Соловьевым, Вяч. Иванов придаёт Афродите софийную двойственность тварного бытия и нетварного начала, в котором первое преобразуется вторым.

Авторы специальных работ о софиологии и софиократии Вяч. Иванова подчёркивают содержательную значимость его «Повести о Светомире Царевиче» [10: 25-26; 20: 19–24], в которой «ересиарх благочестивый» Симон Хорс защищает свое «тайнознание» о венценосной Небесной Деве в патриархальном мире перед скептически настроенным воспитанником Светомиром. (VI, 22). «Не ересь, а гнозис тайный учение наше, и радость света земле возвещает», – говорит Симон Хорс [13: I, 404]. Далее он показывает «гнозис тайный» в своей «храмине»:

«Дева превыше всех сидит светозарная на престоле царском. Головою поникла, и венец к ногам ее упал. <...> Печальна Дева Светозарная: низведен свет ее долу и рассеялся по земле. Тьма его объяла. Сумрак настал. Но не иссякла на земле сила солнечная, и луч ее, магниту подобно, тянет к себе светы, рассеянные и плененные во всех планетах и созвездиях мирских. И собираются светы сии в единое средоточие, образуют венец державы и славы. А персть земная, тьмою повитая, вернется к царю тьмы <...> То венец самой Девы Пресветлой: Она над планетами сидит и звездами правит. И возрадуется она, когда свет ее, мшелью плененный, в венец единый соберется, имя которому есть Кетер-Малхут»¹³⁹ [13: I, 406].

Заметим, что Светомир отвечает «тайному гнозису» Хорса с точки зрения православной мистики исихазма и фаворского Света о преобразении плоти: «Земную персть свет пречистый не покидает, а преобразует: она от него белою становится яко одежды Христа при Преображении». Таким образом, диалог героев Вяч. Иванова в софийной «храмине» несет в своей основе вполне живые и актуальные для символизма споры о путях мистического гнозиса. Так, для А. Блока в его манифесте «О современном состоянии символизма» (1910): «Символист уже изначала – теург, то есть обладатель тайного знания (читай: «гнозиса тайного» у Вяч. Иванова, – А. Р.), за которым стоит тайное действие». Однако, на-

¹³⁹ Т. е. «царский венец» (ивр.). Одна из десяти т. н. «Сфирот» или Божественных эманаций в Каббале. По нашему мнению, этот термин, встречающийся в произведении Вяч. Иванова, мог быть заимствован им из статьи Вл. Соловьева «Каббала» в Энциклопедии Брокгауза и Эфрона (т. XIIIа).

помним, что согласно о. П. Флоренскому, само понятие теургия («феургия») у символистов определялось не просто как «искусство Богоделания», но представлялось «той “лестницей”, которой Бог нисходит в мир и просветляет материю, преобразует вещество и которой человек восходит на небо» [9: 226].

Сущность спора героев повести Вяч. Иванова, по нашему мнению, передает в своем полемичном размышлении об опасностях софийности гнозиса С. Н. Булгаков (вероятно, его полемичность обращена и к Вяч. Иванову). Рассуждая о «софийности твари» в книге «Свет невечерний» С. Н. Булгаков пишет: «Постижение софийности мира дает возможность, до известной степени, постигать и Софию, а в ней и через нее – лучи умного света Божественного, которым сама она просветлена. ... Софийная душа мира закрыта многими покрывалами. ...Соблазн снять покрывало и подсмотреть, что за ним, подглядеть тайну, прегрешить против смирения неведения или религиозного целомудрия, превысить меру своего возраста, – в этом соблазн «гнозиса» и духовная опасность гностического пути оккультизма. Природа может быть в известных пределах насилуема человеком... Для того, кто хочет в ней видеть лишь Афродиту Пандемос-Простонародную, тот такую ее и имеет, ибо таков он сам. Здесь величайшая духовная трудность нашего времени...» [8: 197].

Вероятно, перед нами – уникальный пример открытой теоретической полемики С. Булгакова с Вяч. Ивановым, отстаивающим теорию символизма. Упоминаемые образы были практически общеизвестны серебряновековцам, поэтому полемика происходит без называния имен, *sapienti sat*. Вспомним имеющий параллели с земной манифестацией Софии у Вл. Соловьева «языческий» образ Афродиты Пандемос в конце программной статьи Вяч. Иванова о «восхождении-нисхождении». С. Булгаков именуется «гнозисом» его метод «углубления в божественную стихию мира» «в сознании софийности своей» и защищает свою неоправославную Софию от символистской, которую в ивановском образе *Пандемос* воспринимает как «неоязыческую». В отличие от Вяч. Иванова с его исихастским «умным деланием», и Н. Бердяева, считавших гнозис важнейшей способностью художника-теурга и будущего человека, С. Булгаков относит такой «неоязыческий» гнозис к орудию Люцифера: «Сатана принимает лик Люцифера, гностического учителя, который сулит знание на пути холодного развития и укрепления своего *ego*. ... Отвлеченный гнозис есть функция *ego*...» [8: 273]. Получается, что работу Вяч. Иванова С. Н. Булгаков критикует

именно за «кичливый гнозис». «Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, т. е. начало, связующее и организующее мировую множественность» [8: 196], – повторяет соловьевские представления С. Булгаков, а ивановские эллинские метафоры в этом таинстве кажутся философу кощунством, – хотя Вяч. Иванов и пишет о восхождении как *внутреннем опыте* постижения божественного поэтом *в себе самом*, что несовместимо с языческой «опосредованностью» богов¹⁴⁰. Столь резко полемическое отношение С. Булгакова к представлениям о гнозисе у «собратьев во Софии» (Булгаков и Бердяев состояли членами «Братства св. Софии») была вызвана, вероятно, не прекращавшейся церковной критикой самого Булгакова в его (якобы) следовании гнозису Валентина, закончившейся уже после выхода в свет цитируемой книги печатным обвинением архиепископа Серафима в 1937 году: «Главное то, что его [Булгакова] учение и по существу, и во многих деталях совпадает с древним гнозисом, осужденным Церковью» [28: 44; 17: 170].

Теперь мы можем обозначить второй источник влияния на мыслителей Серебряного века – **гностическую мифопоэтику**. Мифологический же предмет спора самих героев у Вяч. Иванова отражает гностический миф о спасении Софии, свет которой рассыпан искрами божественного Духа в человеческих душах. Софийная эсхатология валентинианского мифа прослеживается в словах Вяч. Иванова о светах, которые собираются в единое средоточие: «А персть земная, тьмою повитая, вернется к царю тьмы». Материальный мир и «жив» только до тех пор, пока из него не ушли все частицы (искры) софийного света. Именно так Андрей Белый пересказывает в своих «Воспоминаниях о Блоке» этот валентинианский миф, находимый им в стихах Блока, «понявшего *синее око* стезею гностической; да, загадан “духовный роман” меж Царевной и гностиком: и Царевна – Невеста; она – *Твои числа замолит, царица*. Опять – почему? Лишь тогда, когда Ахамот в нашем сознании перенесется в *Плерому*, окончится мир, мировая история, или последствия неравновесия некогда падшей царицы. Смотрите, во что превращаются образы Блока, когда подойдете вы к ним с ключом гнозиса» [4: 268]. Сам же Вл. Соловьев в словарной статье «Валентин и валентиниане» пишет, что когда «София-Ахамот

¹⁴⁰ На это указывает Р. В. Светлов: «Гностическое ощущение «внутреннего присутствия» отмечает языческую опосредованность. Напрямую увязывая «небеса» в человеке с трансцендентным Божеством, оно делает критерием истинности любой мысли, чувства, события именно этот внутренний, духовный центр в человеке» [27: 9].

окончательно соединится со Спасителем и войдет в Плерому, ... материальный мир, с плотскими людьми и с князем мира сего – сатаной, сгорит и обратится в ничто» [31: 407]. У Иринейя это именно офитская эсхатологическая версия: «Конец всему этому наступит тогда, когда все следы духовного света соберутся вместе в нерушимом Эоне» (*Adv. Haer.* I 30, 14). Так ивановская «персть земная, тьмою повитая вернется к царю тьмы» и исчезнет вместе с ним и миром, лишенным Души, состоявшей из искр Божьего света...

Возвращаясь к софийному фрагменту Вяч. Иванова, нельзя не отметить интересную деталь: сюжет А. Блока о *царевне и царице*, который «с ключом гнозиса» разбирает в процитированном отрывке А. Белый¹⁴¹, содержит аллюзию к тому же стихотворению Вл. Соловьева, что и символический Венец Девы у Вяч. Иванова. По нашему мнению, оба сюжета обращаются к лирическому образу Вл. Соловьева:

У царицы моей есть высокий дворец,
О семи он столбах золотых,
У царицы моей семигранный венец,
В нем без счету камней дорогих.

Стихотворение было написано Вл. Соловьевым в Каире сразу после «третьего свидания», и потому особенно отразило в себе тот *откровенный* опыт, когда, по собственным словам мыслителя, «в этот миг незримого свиданья // Нездешний свет вновь озарит тебя, // И тяжкий сон житейского сознания // Ты отряхнешь...» (1892).

Библейский чертог «на семи столбах» в гностическом мифе символизирует семь небес Демиурга, над которыми в Огдоаде пребывает царственная София (Ахамот). Потому у соловьевской Царицы «семигранный венец» (ср. *I Кор.* 9:24–27). Когда Царица нисходит к герою из своего «высокого дворца»-Огдоады: «бросает она свой алмазный венец, // Оставляет чертог золотой».

¹⁴¹ История Софии и ее плода Ахамот (*Царица и Царевна* в стихах Вл. Соловьева и А. Блока в интерпретации А. Белого), с помощью которой А. Белый и анализирует блоковские метафоры, излагается им по статье Вл. Соловьева о Валентине (в основном, по Иринейю *Adv. Haer.* I, 4–7): «Она – Душа Мира, а не София Небесная (та есть Царица, а эта – Царевна). Из слез пролитых – вытекают моря; из скорбей ее – земли» [4: 266]. А. Белый так комментировал позднее софийную тему переписки с А. Блоком (по поводу письма от 18.06.1903 года): «Проще было думать мыслями Владимира Соловьева – мобилизовавшего тут мысли гностика Валентина; в «движениях» ... томится пленная, когда-то павшая, но освобождаемая Утешителем Душа Мира, Вторая София, – София Ахамот» [2: 73].

Этот гностический миф о софийной истории за пределами Плеромы в разных вариациях передают и вызвавшие особенно пристальный интерес у Вл. Соловьева «Философумы» Ипполита Римского (*Refutatio VI* 29–36) и классический трактат «Против ересей» Иринейя Лионского (*Adv. Haer.* I 4,1 – 7,5), фрагмент которого мы процитируем по хорошо известному в Серебряном веке переводу П. Преображенского [32]:

«Он уготовал семь небес, поверх которых, по словам их, Демиург, и потому называют его седмерицею, а мать его Ахамот осмерицею, сохраняющею за собою число началородной и первой осмерицы Плеромы. О семи же небесах говорят, что они разумны, и полагают, что они ангелы; и сам Демиург также ангел, но подобный Богу... Но хотя Демиург думал, говорят они, что создал это сам собою, однако он творил при содействии Ахамот. <...> А мать сию называют и Осмерицею и Премудростью и Землею и Иерусалимом и Святым Духом и Господом в мужеском роде; занимает же она место в середине: выше Демиурга, и ниже или вне Плеромы, до самого скончания (*Adv. Haer.* I 4,2)».

Дополнительным моментом *софийной откровенности* этого текста может служить еще одна возможная коннотация семигранного венца: сохраненная у Иринейя (*Adv. Haer.* I 14,5–8) и Ипполита (*Refutatio VI*.46–48) легенда о явлении Софии-Молчания гностик Марку, истолковавшей ему природу *Семи гласов* как магической последовательности гласных αεἰῖουω (отражающей космогонию первотворения), и показавшей, таким образом, что память о сакральном и онтологическом значении *седьмерицы*, которая служит *Помышлению* (Энтюмесис, т. е. Ахамот) Матери заложена в самом языке. «[Марк] говорит: <...> [Нус] жизнью семи сил, в подражание силе Гебдомады, одушевил (ἐψύχωσε) этот космос и сделал так, что это стало Душою зримого универсума. <...> Эти [деяния], будучи подражанием неподражаемому, служат Помышлению Матери» (*Hippolytus. Refutatio VI*.48.1–2, перевод Е. Лазарева).

Приведенный у Ипполита пересказ откровения гностика Марка по форме диалога Тетрактиды (манифестации Софии) и философа (Марка), а также общей сюжетной мифопоэтической теме истории Софии, Демиурга и Сатаны, удивительным образом совпадает с набросками «Софии», написанными Вл. Соловьевым в процессе его годичной научной заграничной командировки диалогами современного философа и Софии. О возможном влиянии «Философумен» Ипполита на Вл. Соловьева (в особенности через прот. А. М. Иванцова-Платонова, с которым тот был очень

дружен) уже указывал в своих работах А. П. Козырев [15: 228]. «В знакомстве Соловьева с этим источником (т. е. «Опровержением всех ересей» св. Ипполита), – пишет А. П. Козырев, – не приходится сомневаться» [16: 337]. В письме от 23.12.1874 года проф. М. И. Владиславцеву о задуманной докторской диссертации Вл. Соловьев сообщает: «Диссертацию решил писать о гнозисе: <...> насколько мне известно, все общие исследования о гнозисе (разумеется, на Западе: у нас еще ничего не было) написаны до открытия книги Ипполита, а в этих книгах некоторые гностические системы, напр. Василида, представляются с иным и более философским смыслом, чем у Иринейя или Епифания» [29: 315–316]. Именно такой «более философский смысл, чем у Иринейя» является собою у Ипполита *откровенная* встреча гностика Марка с небесной Девой. Рассказ начинается с отсылкой к видению Логоса у восхищавшего Вл. Соловьева гностика Валентина (*Ref. VI.42.2*) и получению мифологического откровения, «из которого [Валентин] и пожелал составить основанное им еретическое учение». Начиная с *Ref. VI.42.4* Ипполит дословно цитирует слова богини в религиозно-философской концепции гностика Марка («Говорила же Она так...»). О встрече с нею Марка Ипполит сообщает: «Марк же, учителю своему [Валентину] подражая, и сам вообразил видение <...> Подобно ему дерзая, и Марк говорит, что с ним беседовала в женском облике Тетрактида, – <...> И Она возгласила о том, кто Она, и о происхождении всех [вещей], – ему одному рассказала то, о чем еще никогда не давала откровения никому, ни из богов, ни из людей» (*Hipp. Ref. VI.42.1–2*, перевод Е. Лазарева).

К сожалению, из-за отсутствия до настоящего времени в русском переводе полного текста «Философумен» Ипполита¹⁴², это софийное откровение, полученное валентинианином Марком, прежде не рассматривалось как один из возможных концептуальных первоисточников для «Софии» и «Трех разговоров» Вл. Соловьева.

В заключение разбора первоисточников гностико-софийного мифа отметим, что отдельные образы валентинианского софийного мифа (в известной Вл. Соловьеву передаче его отцами Церкви) встречаются в его лирике и вне специального софийного, либо «офитского» контекста. Например, в стихотворении «Посвящение к неизданной комедии» (1880), обращенном к Музе, есть запоминающиеся, но (на первый взгляд) отнюдь не «софийные» строки:

¹⁴² В настоящее время в НИОРЛ Библиотеки иностранной литературы им. М. Рудомино готовится к выходу в свет комментированное издание «Философумен» Ипполита Римского в переводе Е. С. Лазарева.

Таков закон: всё лучшее в тумане,
А близкое иль больно, иль смешно.
Не миновать нам двойственной сей грани:
Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано.

Их «софийный сюжет» вскрывается только для знакомых с валентинианским мифом о творении космоса из слез и смеха Ахамот, о котором Вл. Соловьев писал в словарной статье «Валентин и валентиниане»: «Вся влажная стихия в нашем мире – это слезы Ахамот, плачущей по утраченном Христе; наш физический свет есть сияние ее улыбки при воспоминании о Нем, ее скорбь и туга застыла и отвердела в плотном веществе» [32: 407]. Описание Вл. Соловьёва основано на пересказе валентинианского мифа св. Иринеем:

Именно, из ее слез образовалась влага, ее смех дал начало свету, а ее печаль и страх дали начало материальным первоэлементам космоса. Или, как они говорят:

То она плачет и печалится
(ибо оставлена одна в темноте и пустоте),
то просветляется и радуется
(вспомнив о свете, который покинул ее),
то снова ужас охватывает ее
(и она сомневается и страшится).

(*Irenaeus, Adv. Haer. I 4,1–2*
в перев. Е. Афонасина [3: 141])

Этот же миф должен был быть известен Вл. Соловьеву и по пересказу Тертуллиана в трактате «Против валентиниан» (*Adversus Valentinianos*), русский перевод которого вышел в середине XIX века [33: 29–66]. Его можно было прочесть в единственном русскоязычном издании, по которому до революции в России изучали Тертуллиана все студенты-гуманитарии. Тертуллиан описывает историю Софии как комедийный фарс, пантомиму, и говорит, что привязанная к страстям Ахамот «была отброшена [от границы Плеромы], чтобы не смогла проникнуть туда, и она не была в состоянии [преодолеть это препятствие и] пролететь над Крестом, то есть над Оросом, поскольку не была обучена сыграть роль Лауреола (*Laureolum*) [в пантомиме] у Катутлла» (*Adv. Val. XIV,4*). Для Тертуллиана валентинианская история Софии есть некое «первопредставление» (*prima*

tragoediae scaena), и он, словно режиссер-распорядитель этой театральной игры, рассматривает драму Эонов как площадную комедию, комментируя аудитории коллизии сюжета (Adv. Val. XIII,2). В комедийном ключе Тертуллиан описывает и возникновение вселенной «из смеха звонкого и из глухих рыданий». На этом основании мы можем предположить, что в приведенных строках Вл. Соловьева может быть скрытая аллюзия к софийному мифу в изложении Тертуллиана, о чем свидетельствует и упоминание комедии в заглавии стихотворения. Для лучшего понимания софийного мифа мы сочли целесообразным привести здесь современный перевод¹⁴³ главы XV этого сочинения Тертуллиана (глава написана по мотивам трактата Ириней: Adv. Haer. 1.4.2–4).

«Теперь, наконец, о том, чему учат пифагорейцы, о чем не знают стоики, да и сам Платон: откуда происходит материя, которую они выдают за нерожденную, и откуда берутся источник и субстанция всего этого мироздания, – то, до чего и сам [знаменитый] Гермес Трижды Величайший, учитель всех [философов-]физиков не додумался. Ты [уже] слышал о Трансфигурации (conversio, ἐπιτροφή у Ириней), другом роде Страсти; говорят, что от нее (от Трансфигурации) стала существовать вся душа этого мира, и даже самого Демидурга, то есть нашего Бога. Ты услышал о Печали и Страхе Ахамот. От них произошли все остальные вещи. Ибо из слез ее простекла вселенская природа вод. Характер ее бед можно оценить по тому, какого рода слезы она проливали. Были у нее слезы и соленые, были и горькие, и сладкие, и горячие, и холодные, и с битумом, и со ржавчиною, и с серою, и даже ядовитые, так что источник Нонакрис отсюда заимствовал свой яд, убивший Александра; отсюда истекли и пьянящие воды Линцеста; отсюда излился и фонтан Салмацис, который смягчает [мужество] мужчин. Дожди с небес [тоже] выпала Ахамот, и мы заботимся о том, чтобы сохранить в [питьевых] цистернах чужие скорбь и слезы. Подобным образом из Печали и Ужаса [ее] произошли телесные первоэлементы. И все же, в обстоятельствах такого одиночества (т. е. находясь в изоляции от Плеромы, – А. Р.), она иногда улыбалась, вспоминая о том, что созерцала Христа, и от радости улыбки [ее] воссиял свет (у Ириней в Adv. Haer. 1.4.2 сказано, что улыбка Ахамот породила «всякую световую сущность» – А. Р.). Сколь

велико благодеяние провидения, заставившего ее улыбаться, так что мы не томимся постоянно во мраке! И ты не должен удивляться, что ее радость излучила в мир столь блистательный элемент, коль скоро и Печаль ее излила столь необходимое средство для века [сего]. О, эта разгоняющая мрак улыбка! О, [этот] орошающий плач! Ибо всякая темнота вокруг нее рассеивалась каждый раз, когда она испытывала желание улыбнуться, а не понуждение к тому, чтобы взывать [непрестанно] к тем, кто покинул ее».

В нашей предшествующей работе «Александрийский миф у младосимволистов» говорилось, что сочинение Тертуллиана «Против валентиниан» могло быть источником знания валентинианского мифа у А. Блока, изучавшего Тертуллиана в студенческие годы [25: 158]. Однако, анализируя первоисточники софийного гнозиса, следует указать не только на гностиков, но также и на Оригена (влияние которого на А. Блока было показано автором на основании анализа помет поэта в другой работе [26: 172]), и на многих позднейших **восточно-христианских мистиков-исихастов**. Их опыт оказывается третьим источником софийного гнозиса.

К восточно-христианской практике «умного деланья» как примеру для своего поэтического гнозиса А. Блок и Вяч. Иванов обращаются уже в ранних статьях 1904–1905 гг. А. Блок обратил внимание на мистическую практику *умного делания* [6: 8] еще в студенческие годы (1905), когда особо отметил ее в своей рецензии на творчество Вяч. Иванова. Сам Вяч. Иванов употребляет это понятие христианской мистики исихазма в статье «Поэт и чернь» (1904) для обоснования теории символизма и пишет, что у «уединившегося с Богом» Поэта «верность духу скажется в укрепительном подвиге тайного, «умного» делания» [13: I, 711]. «Тайное «умное деланье», как метафора магии поэтического слова у Вяч. Иванова переключается с традиционным православным определением «умной молитвы» как «художества художеств». Эта «срастающаяся с дыханием» и теряющая для христианского мистика словесную оболочку непрерывная Иисусова молитва позднее также стала предметом ожесточенных споров в русском имяславии (параллельными оказались вопрос Вяч. Иванова о сущности поэтического имени и имяславцев – о сущности имени божественного). Именно о таком каноническом понимании христианского гнозиса пишет С. Булгаков, когда описывает «лучи умного света Божественного, которым просветлена... Софийная душа». Такой гнозис, изменяющий природу верующего через его личное сознание до состояния нетварного света, – это уникальная мистическая

¹⁴³ Автор благодарит Евгения Сергеевича Лазарева, который отредактировал и выправил выполненный автором и ранее не публиковавшийся перевод избранных глав трактата Тертуллиана «Против валентиниан», сверив текст с греческими фрагментами Adv. Haer. Ириней Лионского.

практика восточной церкви. Этот раннехристианский гнозисный контекст позволяет понять, каким образом у А. Блока жизнь поэта «укрепительным подвигом умного деланья» (т. е. в многократном повторении Иисусовой молитвы) становится аллегорией поэтического вдохновения и истинного искусства.

В дальнейшем А. Блок обращается к одному из основателей практики «умного деланья» Евагрию Понтийскому, о котором Георгий Флоровский писал в своей известной книге «Византийские отцы V–VIII веков (1933): «Прямая зависимость Евагрия от александрийцев вполне очевидна. Его религиозный идеал – тот же, что у Оригена и даже у Климента: идеал гностика, созерцательный и отшельнический идеал» [34: 517]. Блок читает Евагрия в «Добротолубии», и, следуя за пометами Александра Блока [5: 267 сл.], мы нашли и впервые приводим здесь два важных для нашего размышления фрагмента, отмеченных поэтом.

А. Блок подчеркивает в тексте гл. 10 «Евагрия монаха – Изречения» цитату из его сочинения «Гностик», где от имени Василия Каппадокийского Евагрий Понтийский сверяет два вида знания, обычное и гнозисное: *«[Евагрий в своем Гностике говорит:] столп истины, Василий Каппадокийский, говорит: знание, происходящее от людей, усовершенствуется постоянным занятием и упражнением, а происходящее от благодати – правдой, кротостью и милосердием: первое могут приобретать и люди страстные, а последнее в состоянии принимать только бесстрастные, которые во время молитвы зрят свет, озаряющий их ум».*

Также в тексте Евагрия «О различных порочных помыслах, главы» А. Блок подчеркивает главки 17 и 18 о конечных этапах гнозисной практики в христианской мистике: *«17. Разумное естество, умерщвленное грехом, Христос пробуждает (к покаянию) созерцанием всех веков (т.е. бывшего, бывающего и паче имеющего быть), а Отец Его сию душу, умирающую потом смертью Христовою (в крещении или покаянии отвращающуюся от греха), воскрешает познанием Его Самого».*

18. Когда ум, совлекшись ветхого человека, облечется в того, который от благодати, тогда и свое устройство узрит он во время молитвы, подобным сапфиру или небесному цветку, что Писание именует и местом Божьим, какое видели старцы на горе Синайской (Исх. 24, 10)».

Эти пометы-«выписки» А. Блока приводят нас к пониманию многосторонности первоисточников софийного гнозиса Серебряного века.

Когда последователи софийного учения Вл. Соловьева А. Блок и Вяч. Иванов пишут о необходимом для поэта и тайном «укрепительном подвиге умного делания», то речь у них идет не просто о гнозисном вслушивании поэта в ритмы народного бессознательного и их вербализации, но, – как это справедливо предположил С. С. Аверинцев [1: 144] в статье о Вяч. Иванове, – здесь заключена теургическая задача художника или поэта – стать сознательным преемником творческих усилий Мировой Души. Такова связь младосимволистской теургии и поэтического гнозиса с софийной Душой мира Вл. Соловьева.

Одинаково непримиримая с философским и церковным позитивизмом того времени, тема софийного гнозиса безусловно относится к кругу особенно личных в творческой лаборатории символистов Серебряного века. Критически осмысливая в эмиграции русские софийные искания, Н. Бердяев особо отмечал: «Софианство имеет симптоматическое значение, как попытка преодоления церковного позитивизма» [7: 193]. Однако, по нашему мнению, на представления о гнозисе символистов в Серебряном веке особенно яркий свет проливает изданная в 1927–1928 годах книга Н. Бердяева «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства», которая развивает его идеи о «символизме» природного бытия (предваряющее учение об «объективации» духа), и потому очевидно опирается на опыт неохристианских исканий в русском символизме, становясь этому опыту своеобразным религиозно-философским итогом (глава VIII специально посвящена теме «Теософия и гнозис»). В книге Н. Бердяев излагает идею «нового христианства», которое называет также «истинный христианский гнозис», связывая с ним и софиологию Вл. Соловьева. Здесь он пытается философски объяснить причину расхождения Вл. Соловьева и его последователей с мнением официальной Церкви по вопросу о гнозисе, но тогда полемика не состоялась, поскольку сама постановка вопроса была сочтена оппонентами философа гностической гордыней. Справедливость обвинений спорна, однако именно эти вызвавшие критику пояснения Н. А. Бердяева, вероятно, позволяют нам максимально приблизиться к рефлексии Серебряного века о смыслообразующей роли гнозиса в своем творчестве – рефлексии, обычно закамуфлированной самоцензурой. Это очевидно уже из Введения к книге:

«Высший гнозис людей «духовных» нужен для дела спасения и ...люди «духовные» должны не гордо пребывать на вершинах, отделяя себя от «плотского» мира, а жертвенно служить одухотворе-

нию «плотского» мира... Но церковное сознание было обращено, по преимуществу, к среднему, массовому человеку... Высшие запросы духа, жажда углубленного познания божественных и космических тайн были приспособлены к среднему человеческому уровню. И гнозис Оригена, а не только Валентина, был признан недопустимым и опасным, как ныне признан опасным и недопустимым гнозис Вл. Соловьева. Была создана система теологии, которая закрыла возможности высшего гнозиса. ... Но возможно высшее христианское познание, более просветленное, познание не исключительно экзотерическое, приспособленное к интересам коллектива, к среднему человеку, как в господствующих системах официальной теологии. В христианстве возможен не только Св. Фома Аквинат, но и Я. Беме, не только митрополит Филарет, но и Вл. Соловьев» [7: 19].

Фактически книга Бердяева посвящена осмыслению символического сознания и познания: «Божество постижимо лишь символически, лишь через символ можно проникнуть в его тайну, – пишет Бердяев. – ... Богословие христианских мистиков всегда и было опытным богословием, символическим выражением духовного пути» [7: 59]. При этом философ осмысляет через призму нового христианского гнозиса идеи не одних только символистов, но и того же Фаддея Зелинского (с его известным: «мифологема – мать философемы»): «В основе мистико-символического знания лежит не философема, а мифологема. Понятие порождает философему, символ порождает мифологему. На высоких ступенях гнозиса философское и религиозное познание освобождается от власти понятий и обращается к мифу» [7: 60]. В своем изложении представлений о связи мифов и символов Н. Бердяев, очевидно, опирается на теоретические статьи Вяч. Иванова. Так, мифологические символы у Н. Бердяева отображают первореальности в природном мире, т. е. имеют онтологической причиной идеальный первофеномен.

Поскольку, согласно Вяч. Иванову, «миф символически связывает два мира», то обоснованное им в статье «Поэт и чернь» (1904) мифотворчество обретает «софийный смысл» онтологической укорененности: именно поэтому «большое искусство – искусство мифотворческое» [13: I, 714]. И вероятно, потому далее в статье Вяч. Иванова художник уподоблен творческому чаду гностической Софии из часто вспоминавшегося Вл. Соловьевым валентинианского мифа о Софии-Ахамот, породившей Демиурга: «Мифу принадлежит господство над миром. Художник – разрешитель уз, новый демиург, наследник творящей матери». Для Вяч. Иванова,

открывающийся в символах миф есть самооткровение высшего бытия в гнозисе Художника-мистика, но в силу всеединства этого бытия он может быть «вспомнен» слушателем. В статье «Мысли о символизме» (1912) Вяч. Иванов поясняет, что искусство Художника должно быть направлено на передачу обретенного в поэтическом гнозисе *восхождения* внутреннего опыта, и когда «Священный глагол, ἱερός λόγος, обращается в слово как μῦθος, ... перед нами мифотворческое увенчание символизма. Ибо миф есть синтетическое суждение, где сказуемое-глагол присоединено к подлежащему-символу» [13: II, 608]. И далее: «Истинному символизму свойственнее изображать земное, нежели небесное: ему важна не сила звука, а мощь отзвука. <...> Истинный символизм иную ставит себе цель: освобождение души (κάθαρσις, как событие внутреннего опыта)» [13: II, 612].

Задача освобождения души, – как своей собственной, так и Мировой, – как событие внутреннего опыта, и есть, на наш взгляд, задача, поставленная в софийном гнозисе Серебряного века, срастающаяся у младосимволистов с их теургическим эсхатологическим идеалом. Именно к этому призывал А. Блок в известной речи памяти Вл. Соловьева, формулируя эту духовную ответственность перед веком в аналогичной софийной метафоре: «Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении пленённой Хаосом Царевны – Мировой и свое души. Наши души – причастны Мировой».

Этим тезисом мы завершаем описание *софийного гнозиса* как историко-философского феномена Серебряного века. Мы постарались показать, что понятия «София» и «гнозис», вероятно, оказывались нераздельно связаны у всякого последователя софийных интуиций Вл. Соловьева в Серебряном веке. Так же они были связаны и в первоисточниках гностико-софийного раннехристианского мифа, которыми располагали в то время. Так, в послужившем основой соловьевской «Песни офитов» гностическом «Гимне наассенов» (сохраненном во все том же Hipp. Ref. V.10,2), Иисус нисходит для спасения павшей Софии именно с целительным гнозисом божественного Духа [12: 521], который по церковной традиции именуется переводчиком веденьем (Ср., напр., Пс. 138, 6: ἔθαιμαστῶθη ἡ γυνώσις σου ἐξ ἐμοῦ – «дивно ведение Твое от мене»), что также мы находим в переводах Евагрия Понтийского и других христианских мистических текстов (отсюда редкость в литературных текстах Серебряного века самого термина «гнозис», в силу его «еретических» коннотаций распространенного под другими именами):

Просит Иисус: «Отец, посмотри:
Искомая в зле, на земли,
От Духа Твоего в удалении,
Ищет оставить Хаоса горечь,
Но не находит себе избавленья.
И посему, пошли Меня, Отче!
Имея печати, Я снизойду,
Через все зоны пройду,
Таинство все Я открою
И формы богов покажу.
Сокровенья святого пути,
Что Веденьем назван, явлю.

Таким образом, сам космогонический софийный миф связывает судьбу Софии и гнозис в единое целое. Согласно младосимволистской мифологеме, отраженной А. Блоком в стихотворении «В ресторане» (по утверждению А. Белого), этот космогонический софийный миф повторяется в «мирской» истории вновь и вновь для каждой души в платоновском *предвоспоминании* о «домирной» встрече Софии-Ахамот с Утешителем-Параклетом, который, согласно Иринею (*Adv. Haer. I. 4.5.*): «Сформировал ее, придав форму сообразно гнозису (*μόρφωσιν τῆν κατὰ γνῶσιν*), и свершил ее исцеление от зла, отделив его от нее». А до того, как истолковывает миф Вл. Соловьев, сам небесный Спаситель вложил в плод Софии «бессознательную идею, чтобы изгнанница могла чувствовать и скорбь разлуки, а вместе с тем имела бы и светлое предощущение вечной жизни» [31: 407].

Мы рассмотрели, как космогонический миф гностиков о спасении из тюрьмы материи пребывающего в забвении и ослеплении падшего софийного духа стал темой многочисленных лирических мотивов у младосимволистов (которых иногда называют «младосоловьевцами»). Однако в христианской традиции гнозис как *откровенный* путь познания еще не есть гностицизм (который был назван уже первыми отцами Церкви «лжеименным гнозисом»). В специально посвященной проблеме раннехристианского гнозиса монографии Р. В. Светлов подчеркивает, что «gnōsis»'ом именовали сокровенное богопознание не только исторические гностики, но и Климент, и даже неоплатоник Прокл» [27: 1]. Был также христианский гнозис первых александрийских богословов и монахов-пустынников, породивших исихазм, признанную православием мистику молитвенного «умного делания», относящуюся к вариации христианского гнозиса [18: 149; 19: 5-9].

Нам представляется, что, вероятно, лучшую и наиболее точную формулировку символистских представлений о гнозисе дал Н. Бердяев – это своеобразное «завещание» потомкам от одного из последователей Владимира Соловьева, и его смыслы лишь начинают ныне открываться вдумчивому исследователю: «*Религиозный гнозис всегда был, есть и будет гнозис символически-мифологический. И задача христианского гнозиса заключается в том, чтобы выразить христианскую символику и найти источник питания в христианском мифе. В гнозисе Валентина и Василида христианский миф был еще слишком подавлен мифами языческими, <...> Но в наши дни, когда говорят о символизме религиозных истин, то является опасность другого рода <...> символ принимают за последнюю реальность, тогда происходит закрепощение духовного мира миру природному. <...> Символы и мифы отображают совсем не веру и религиозное чувство человека, а самую Божественную жизнь, самую глубину бытия в духовном опыте, и в этом его отличие от опыта душевного, в нем дана не вера человека в божественное, а само божественное» [7: 63].*

Итак, влияние размышлений Вл. С. Соловьёва о Софии, гностической мифопоэтики и восточно-христианской мистической традиции, обнаруженные нами в трудах мыслителей Серебряного века, позволяет заключить, что гнозис, присутствующий в символизме Серебряного века, по содержанию можно назвать *софийным гнозисом*, который в художественной форме описывает *софийную коммуникацию*. Именно софийная тема оказывается тем «стержнем», вокруг которого выстраиваются смыслы гностических исканий мыслителей-символистов.

Список сокращений:

Hipp. Ref. – Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*.
Tert. Adv. Val. – Tertullian, *Adversus Valentinianos*.
Iren. Adv. Haer. – Irenaeus, *Adversus Haereses*.

Список литературы

1. Аверинцев С. С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст–1989. М., 1989.
2. Андрей Белый и Александр Блок: Переписка. 1903–1919. М., 2001.
3. Афонасин Е. В. Гносис: фрагменты и свидетельства. СПб, 2008.
4. Белый А. Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке. М., 1995.
5. Библиотека Александра Блока. Описание. Кн. 1. Л., 1984. (№ 395).

6. Блок А. А. Творчество Вячеслава Иванова // Полное собрание сочинений. В 20-ти тт. Т. VII.
7. Бердяев Н. Философия свободного духа. М., 1994.
8. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994.
9. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М., 2007.
10. Громов М. Н. Софийные мотивы в творчестве Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов – творчество и судьба: к 135-летию со дня рождения / Под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. М., 2002.
11. Дашевская О. А. Мифотворчество В. Соловьева и «соловьевский текст» в поэзии XX века. Томск, 2005.
12. Евангелие Истины: Двенадцать переводов христианских гностических писаний / предисл; пер. и коммент. Д. Алексеева; под ред. А. С. Четверухина. Ростов н/Д., 2008.
13. Иванов Вяч. И. Собрание сочинений. [С введением и примечаниями О. Дешарт]. Брюссель, 1971.
14. Книга Притчей Соломоновых / Пер. с древнееврейск., предисл. и комм. Е. Б. Рашковского. М., 1999.
15. Козырев А. П. Гностические искания Вл. Соловьева и культура Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А. Ф. Лосева. М., 2005.
16. Козырев А. П. Примечания // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений. В 20-ти тт. Т. 2. М., 2000.
17. Крылов Д. А. Пропедевтика спора о Софии // Вестн. РХГА 8 (1), 2007.
18. Лосский Вл. Спор о Софии. М., 1996.
19. Никитин В. А. Гнозис и «священное безмолвие // Урания. 1 (1994).
20. Микушевич В. Б. Софиократия по Вячеславу Иванову // Вячеслав Иванов – творчество и судьба: к 135-летию со дня рождения / Под ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи М., 2002.
21. Рашковский Е. Б. Владимир Соловьев: Учение о природе философского знания // Вопросы философии, 1982, № 6.
22. Рашковский Е. Б. Кафолическая красота». Письма С. Н. Булгакова С. Н. Дурюлину // Рашковский Е. Б. Профессия-историограф: материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001.
23. Рашковский Е. Б. Три оправдания // Рашковский Е. Б. Профессия-историограф: материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001.
24. Рашковский Е. Б. Смыслы в истории: исследования по истории веры, познания, культуры. М., 2008.

25. Рычков А. Л. Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса. М., 2009.
26. Рычков А. Л. Пометы Александра Блока в «Истории древней философии» Вильгельма Виндельбанда. Вступление, комментарии и примечания // Пути Гермеса. М., 2009.
27. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
28. Серафим (Соболев), архиепископ. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым перед лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. София, 1937.
29. Соловьев В. С. Полное собрание сочинений. В 20-ти тт. Том 2. М., 2000.
30. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве: Статьи. СПб., 1994.
31. Соловьев В. С. Валентин и валентиниане // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Том V. СПб., 1891.
32. Сочинения святого Иринья, епископа Лионского / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900.
33. Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. Перевод Е. Карнеева. Ч. IV. СПб., 1850.
34. Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви. М., 2003.