

## **ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФСКОЙ МИСТЕРИИ В. Н. МУРАВЬЕВА «СОФИЯ И КИТОВРАС»<sup>1</sup>**

17 февраля 1925 года философ, дипломат, публицист Валериан Николаевич Муравьев (1885–1930) пишет свое исповедание веры. В это время уже более шести лет он живет в Советской России, сознательно избрав путь служения — не большевистской безбожной власти, но той «неведомой», сокровенной России, образ которой, подобно Премудрости, что в акте Творения была у Бога художницею, одушевлял труд светских и духовных собирателей Царства: от Святого Владимира и преп. Сергия Радонежского до Петра Великого и преп. Серафима Саровского. Ориентируясь на ветхозаветные и новозаветные апокрифы, широко представленные в литературе Древней Руси, на гностические сочинения, держа в уме последнюю книгу Нового Завета «Откровение Иоанна Богослова», которую вместе с друзьями-философами А. К. Горским и Н. А. Сетницким он прочитывает сквозь призму идеи «активной апокалиптики», светлого, миропреображающего христианства, мыслитель рисует образ восхождения всего мира к Плероме, божественной полноте бытия, благого, вечного, абсолютного, не умаляющегося, исцеленного от власти всеуносящего времени. В таинственном видении, подобном виденью ветхозаветных пророков, мистиков и визионеров новозаветной эпохи, раскрывает томление павшего мира по совершенству. Создает панорамное полотно, запечатлевая движение к истине, равное движению к вечности, всего многоликого Универсума. Все люди, все «жители земли, все слабые, все ищущие, все жаждущие, все обуреваемые страстью истины и голодом неба», кто стремительно и легко, кто стреножимый греховной тяжестью, восходят к новым мирам. Одни, вестники и пророки, «в разве-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в ИМЛИ РАН за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-02709).

вающихся одеждах, в блестящем сиянии», движутся «стройными, сверкающими рядами», пробивая путь сквозь «безобразные порождения Ничто и Хаоса», другие «еле плетутся, связанные еще неведением, злыми пороками и недугами», но «все идут, все восходят или стремятся, по крайней мере, подняться». И все вместе содействуют «спасительному подвигу Логоса, Слова, бывшего в начале и грядущего в последнем конце»<sup>1</sup>.

Видение Муравьева — ключ к его образу мира. Ключ к его собственной творческой и духовной судьбе, прошедшей под знаком исканий. В этих исканиях он прикасался то к идеализму и мистике, то к материализму и позитивизму, искал в лоне Церкви и «заглядывал в осуждаемые Церковью ереси»<sup>2</sup>, стоял близко к иллюминатам и исповедовал истины имяславия, пленялся буддизмом и зороастризмом, присматривался к пифагорейцам и у гностиков «искал входа в плирому, в то целое, оторванной частью которого» он себя сознавал<sup>3</sup>. Искатель истины и совершенства, он уподоблялся Софии, тринадцатому эону гностика Валентина. Как София, влекомая страстным желанием познать Глубину, Первоотца всех эонов, выпадает из порядка Плеромы и долго скитается в пустыне мира, взыскую возвращения в Божественную Полноту, так и искатель, носящий в душе ее образ, стучится у врат царства правды, предчувствуя свое будущее слияние с эгрегором Вселенной и человечества.

Муравьев вдохновлялся не только умозрительным образом Софии-Премудрости, сложившимся в религиозной и философской традиции. «Я любил женщину, именуемую Софией»<sup>4</sup>, — признавался он устами своего героя. «Моя дорогая Sophy», «С. Д.» — так называл объект своей любви в дневниках. Впрочем, подобно В. Соловьеву, А. Блоку и А. Белому, он обогащал образ возлюбленной женщины тем, что давала в плане Софии историко-культурная и богословская мысль. В личном архиве философа сохранился черновик письма, адресованного Софии: написанное в 1915 году, оно демонстрирует в тридцатилетнем Муравьеве того «искателя

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 2011. С. 49, 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 44.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 2. Л. 39.

царства», какими спустя шесть-семь лет станут герои его мистерии «София и Китоврас», готовые ради Софии на великие подвиги: «Мне грустно, что я не принес Вам какую-нибудь победу, какое-нибудь свое “взятие Перемышля”. Везде всходы, всходы, всходы и жатвы никакой. Я знаю, Вы не ищете жатвы и удивляетесь моему вечному устремлению. Но я *верю*, что найду, и чем яснее я вижу, что я не нашел, — тем яснее я вижу, что найду»<sup>1</sup>.

Обретение веры и идеала совершалось в Муравьеве на путях синтеза — христианства и гностицизма, восточных религий и западного масонства, англо-американского прагматизма и русской религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX веков. Внутренне свободный в своем искании и взыскании истины, требовании целостного знания, обнимающего бытие и человека во всей полноте, придающего смысл каждому, пусть даже самому малому элементу мирового целого, он не отождествлял себя до конца ни с одной из этих традиций, каждая из которых, с его точки зрения, являла свой духовный путь к истине, свой ракурс ее отражения в мире. Из каждой черпал он элементы, необходимые для построения целостной философии действия, требующей не столько мышления о мире, сколько действия в нем. Действия не по образцу Марксовой переделки истории, прыжка из царства необходимости в царство свободы, но в духе идей активного христианства, развитых в «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, которого Муравьев считал одним из своих главных духовных учителей, понимая ученичество не как подражание, но как свободную творческую преемственность, в которой возможны самые смелые трансформации источной системы мысли.

Историю личных исканий и обретений, и вневременных, выведенных за пределы текущей истории, и вырастающих на фундаменте реальных событий, Муравьев представил в философской мистерии «София и Китоврас». Над текстом мистерии он работал пять лет, с 1921 по 1925 годы, но первые записи и наброски относились еще к эпохе революции и Гражданской войны. В диссонансную, катастрофическую эпоху, когда рушились не только основы власти, но и метафизические основы жизни, философ искал оснований нового синтеза.

---

<sup>1</sup> НИОР РГБ. Ф. 189. К. 21. Ед. хр. 2. Л. 6, 26 а.

Уже в первых набросках к мистерии, сделанных в 1918 году, появляется образ Софии. Молодой женщины, искательницы высшей правды, и одновременно — земного воплощения Премудрости. Звучит тема исканий истинного царства, вбирающая в себя и христианские чаяния «нового неба и новой земли», и народные легенды о праведных землях, блаженном «Царстве Пресвитера Иоанна», где «небо и земля соткнулись»<sup>1</sup>. В облике странницы София должна была посетить древние и новые царства, от вавилонской монархии до империи Александра Македонского, встретиться с мудрецами и полководцами, с носителями разных традиций, дабы раскрыли они перед ней свою правду. В мистерии должны были действовать Соломон и жрица Диотима, Сократ и Сенека<sup>2</sup>, Александр Македонский и Марк Аврелий<sup>3</sup>. Сама София в каждой из этих встреч принимала разные обличья. В образе амазонки она встречалась с Навуходоносором, в образе пленницы-персиянки, жены воеводы Гастаспа — с Александром Македонским. Царства реальные, образы которых формировались в набросках не только на основе исторических, но и литературных источников, перемежались с царствами легендарными, такими как Святогородо царство или Лукорье, в котором, согласно древнерусской притче, владычествует сказочный Китоврас: днем над людьми, а ночью — над зверями<sup>4</sup>. При этом каждое царство выражало свою идею, сквозь которую и оценивалась реальность: так, Лукорье мыслилось символом «стадности», а Святогородо царство — проявлением индивидуализма и солипсизма.

Гностический элемент в первых набросках к мистерии дан прикровенно, нигде не выдвигаясь на передний план. Но мы ощущаем его в том напряженном взыскании истины и совершенства, которое движет Софией в ее странствиях по историческим и мифическим царствам, в той «древней тоске по святым глубинам», которая заставляет будущего ее собеседника и сопутника Китовраса начать

---

<sup>1</sup> Сказание об Индийском царстве // Летописи русской литературы и древности. Т. II. Кн. 4. СПб., 1859. С. 100.

<sup>2</sup> НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 84 об.

<sup>3</sup> Там же. Ед. хр. 8. Л. 5.

<sup>4</sup> Притча царя Соломона о царе Китоврасе // Памятники старинной русской литературы. Вып. III. СПб., 1962. С. 59.

свое «хождение по московским церквам»<sup>1</sup>. В набросках 1918 года Китоврас тоже искатель. Он взывает истины и мучится тем, что не может уверовать. В нем живет «великая сила» и ненасытность желаний, огромная страстность ума. Он ввергает свои жертвы и ввергается сам в телесный и душевный разврат, но и в самых глубинах разврата не угасает в нем алкание совершенства, зов высшей природы, находящий исход в «хождении»-странничестве.

Гностические мотивы поначалу были прикровенны и в ранних редакциях мистерии, над которыми Муравьев работал в 1921–1923 годах. Движимый стремлением восстановить распавшуюся связь русской истории, увидеть корни «безбожной соборности» социализма, показать возможные альтернативы («полная соборность») он некоторое время выстраивал мистику преимущественно на материале русской культуры и православия, интерпретированного в духе славянофилов, Достоевского, Федорова и др. Звучала тема мессианства России и мессианских актов русской истории. И сами строители царств, которые проходили София и Китоврас в своем странствии, получали имена персонажей древнерусских былин, притч, повестей: западную культуру представлял Аника-воин, идею одинокой, самостийной личности — богатырь Святогор, идею социализма — Полкан, из сказания о людях с псыими головами.

Центральный образ ранних редакций мистерии — образ Егория Храброго, взятый из знаменитого духовного стиха и трансформированный в соответствии с ее замыслом. Муравьев писал о Егории еще в публицистических статьях 1910-х годов, видя в нем олицетворение «русского народа». Егорий, согласно народной легенде, «сын Софии-Премудрости» — и это не только поэтический образ, но символическое указание «родства России со всем миром, со всем творением»<sup>2</sup>. Родства и сердечного боления за бытие, за всякое, пусть и самое малое, создание Божие. «Творческие подвиги Егория», которые рисует духовный стих («по его велению разрастаются леса, бегут реки, становятся горы, живут звери, рыбы, птицы»<sup>3</sup>), прочитываются Муравьевым в контексте наследия религиозно-философской мысли Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева,

---

<sup>1</sup> НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 1. Л. 45–47 об.

<sup>2</sup> Муравьев В. Н. Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917. № 1. С. 17.

<sup>3</sup> Там же.

С. Н. Булгакова: он видит в них выраженную народным языком идею регуляции природных сил, просветления, космизации мира.

Характерно, что в образе Егория Муравьев не акцентирует те черты, которые свидетельствуют о связи образа героя-змееборца с гностической, в частности офитской традицией<sup>1</sup>. Егорий выступает у него олицетворением «Православия будущего», соединяющего в духе Н. Ф. Федорова науку и веру, молитву и творческое действие. Он проповедует активно-христианское делание, «преобразование мира и воскрешение», «внехрамовую литургию», которая охватывает сначала землю, а потом и весь космос и ведет к «свершению времен», апокалипсической вечности<sup>2</sup>. Лишь один мотив духовного стиха — мотив спасения Софии — может быть в той или иной степени соотнесен с гностическим мифом. Как Иисус, Спаситель, взойдя в Плерому, посылает Софии Ахамот Параклета или сам становится Параклетом, чтобы исцелить ее от раздирающей страсти, вывести из мрака в Божественный свет и войти с ней в Плерому как в «чертог брачный»<sup>3</sup>, так и Егорий избавляет Софию от тюрьмы, куда заключил ее царь темного царства Полкан, выводит ее на пространства земли, чтобы открыть ей образ регуляции природы, «завоевания вещества», воскрешения, «победы над временем» и вместе с ней и последователями осуществлять преобразование мира, быть созидателем творческой вечности.

По мере эволюции замысла философ начинает выходить за пределы только русского материала, прививая древнерусские искания Царства к древу европейской культуры, обращаясь к образам, придающим исканиям его героев мировой, всеисторический смысл. Так возникает в мистерии образ Бенсалема, утопического острова из «Новой Атлантиды» Фрэнсиса Бэкона, являющего собою картину гармоничного и счастливого мироустройства, что покоится на сотрудничестве веры и знания, этики и науки. «Членами Бенсалемовского Института Соломона» называют себя участники религиозно-философского общества, собирающегося в Петербурге

---

<sup>1</sup> Об этой связи см.: Владышевская М. С. Русский духовный стих о Егории Храбром и ближневосточные сказания о Св. Георгии (Семантика имени и сюжет в агиографии): Дис. ... канд. филол. наук. М., 2004.

<sup>2</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 401–403.

<sup>3</sup> Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 41.

на Островах. Каждый из них исповедует свой идеал мира и человека и затем воплощает его в образе царства; испытывать эти царства на прочность и отправятся в других главах мистерии София и Китоврас.

С введением образа Бенсалема в мистерии в полный голос начинает звучать тема гнозиса, причем гнозиса, неразрывного с верой. Выдвинутое в гностицизме требование «совершенного знания» Муравьев интерпретирует в христианском ключе. Ему близко то определение «истинного гностика», которое давал Климент Александрийский, один из отцов и учителей Церкви II века: это «человек истинно благочестивый и религиозный», способный воздать «Богу поклонение, приличествующее Его Величию»<sup>1</sup>. Подобно Клименту, для которого знание и вера не противоречат друг другу, «мирские науки и искусства» имеют божественное происхождение, служат «Богочтению и благочестию»<sup>2</sup>, философ утверждает единство *науки и веры*, полагая их в основу преображающего мир *действия*. Вопрос о религиозном назначении знания, о науке, органически включенной в апокалиптику, служащей преображению мира в Царство Христово, звучит в планах и набросках, разворачивается в диалогах Софии и Китовраса, прежде всего в диалоге, посвященном путям европейской цивилизации. Китоврас трактует апокалиптику и науку как стадии «последовательного развития, в разных фазисах культуры» восточного человеческого стремления к преобразованию мира, размышляет о магии, явившейся как «бунт в христианстве против отказа от мира и презрения к власти над ним» и ставшей колыбелью науки, указывает перспективу эволюции знания, которое должно на новом витке войти в лоно Церкви, служа идеалу миропреобразования.

«Новый Бенсалем», являющийся в финале мистерии как поприще созидательных усилий строителей-бенсалемицев, отчетливо проецируется на «Новый Иерусалим» 21 главы «Откровения». Это не просто совершенное устройство социума, но обожненное миро-строение; преображающая активность рода людского имеет здесь не земной, но вселенский масштаб — не даром в ряде планов мистерии вершинной точкой восхождения от царства к царству, от

---

<sup>1</sup> Св. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892. С. 783, 785.

<sup>2</sup> Там же. С. 29–30.

одного идеала к другому является общий для христианства и гностицизма образ «Плеромы».

Так тема истинного Царства обретает универсально-космическое звучание. На передний план выдвигается триада «Бог — мир — человек». И в ее трактовке Муравьев активно использует гностицистские мотивы. В многоуровневом, противоречивом и сложном явлении гностицизма мыслитель избирает то, что связано с именем гностика Валентина. Муравьев особенно ценит его учение о «семенных логосах», внимание к вопросам этики и сотериологии, проблеме происхождения и искоренения зла. От имени величайшего из гностицистских учителей производит даже публичный свой псевдоним «Валентинов», под которым печатается в 1910-е — начале 1920-х годов Учение Валентина о Софии, выпавшей из Плеромы, увлекшей за собой мир в обитель смерти и тьмы и ищущей возвращения в объятия Отца, о светлом эоне, являющемся ей в минуту ее отчаяния и отверзающем ей двери Царствия, ложится в основу мистериального сюжета «Софии и Китовраса», знаменуя уже не просто духовный путь «женщины, именуемой Софией», но путь всего человечества, всего мира, всего творения в их напряженном взыскании совершенства, источном стремлении к благобытию.

При этом гностицистский миф преломляется у Муравьева сквозь христианскую призму. В своей трактовке гностицизма философ прямо следует В. С. Соловьеву, который ценил гностицизм за выраженную в нем остроту сознания падшести мира, тоски и боли смертного, страдающего бытия и в то же время упрекал гностиков за презрение к материальности, за отказ видеть в ней не стреножащие оковы, но вместителище духа, поприще его благого действия в мире. В гностицизме налицо трагический дуализм, разрыв телесного и духовного, материального и спиритуального. «Ничто из низшего в мире не возвышается, ничто темное не просветляется, плотское и душевное не одухотворяется»; «Мир не спасается; спасается, т. е. возвращается в область божественного, абсолютного бытия только духовный элемент»<sup>1</sup>. Презирая материальность, гностицизм дает только «кажущееся примирение и воссоединение бо-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Гностицизм // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 1. М., 1993. С. 416, 417.



жества и мира», «кажущееся спасение», и потому он, по Соловьеву, «лишен положительного содержания»<sup>1</sup>.

В. Н. Муравьев стремится гностицизму это содержание дать. Переживание несовершенства, напряженное алкание Абсолюта, которое несет в себе гностический миф о Софии, философ рассматривает в перспективе христианского печалования о мире, лежащем во зле. Сияющий образ «Плеромы», Божественной Полноты бытия соединяется в творчестве мыслителя с образом грядущего «Царствия Божия», где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28). Если гностицизм доводит переживание падшести мира до крайности, объявляя материя порождением страха, скорби, тоски и страстей падшей Софии, то христианство, испытывая то же сокрушение, то же негодование, обращает их не против материального бытия, а против одержавшего его смертного, злого закона. И если в гностицизме в Плерому входят лишь спиритуальные сущности, а материя, результат падшести, ошибки творения, стораает, освобождая их от тяжелого, душного плена, то у Муравьева, философа христианской ориентации, спасение расширяется на все бытие, на духовное и материальное в их нераздельности. Мир усиливается восходить и восходит, просветляется в каждом своем элементе, материя одухотворяется, преображаясь в Богоматерию.

В представлении Муравьева гностический миф космогоничен. Все существа, все мировые субстанции соучаствуют в скитаниях падшей Софии, ее искание Света, ее путь возвращения в Божественную Полноту знаменует восхождение к совершенству всего Универсума, является не только всечеловеческим, но и всекосмическим. Именно такое вселенское дыхание ощущаем мы в мистерии «София и Китоврас». Последняя сцена раскрывает это воочию: на собрании строителей в Новом Бенсалеми, возглавляемом Софией-Премудростью, и она сама, и Китоврас, и бенсалемицы меняют свой облик: они становятся элементами и одновременно двигателями вселенского преображения: «Ты, София, уже не ищущая женщина, тревожная София Ахамот, но отныне София Пруникос, или Хокма, Премудрость всех невидимых и видимых существ космоса. И все Вы, строители Бенсалеми, стали другие, ибо сам Бенсалеми

---

<sup>1</sup> Там же. С. 416.

уже другой. Раньше то был небольшой кружок реформаторов, потерянный во враждебной или равнодушной стихии и косного быта и тусклой обыденной жизни, — теперь Бенсалем обнимает всю землю и готовится не сегодня завтра охватить весь мир. Бенсалем — это Новый Бенсалем — это организация вселенной, и вожди Бенсалема являются вождями живых существ, населяющих землю»<sup>1</sup>.

В свете этого образа, сообщающего исканиям Царства не просто планетарную, но космическую основу, становится понятной особенность именования героев-строителей, которую использует Муравьев в процессе работы над текстом мистерии. Стремясь органически соединить в ее проблематике национальное и универсальное, он дает большинству бенсалеумцев по два символических имени: одно универсально-космическое, идущее от библейских, гностических, герметических, каббалистических текстов, от астрологических трактатов средневековья и Возрождения, и другое народное, отсылающее к персонажам древнерусских былин. При этом если народные имена закрепляются за персонажем раз и навсегда, то имена, связывающие бенсалеумцев с сонмом ангелов, архангелов, мировых, космических сил, с образами, сошедшими со страниц астрологических, визионерских и мистических сочинений, варьируются, меняются на протяжении диалогов. Так, защитник христианского внутреннего делания получает в мистерии имя Иосаф, пришедшее из популярной на Руси «Повести о Варлааме и Иосафе», и одновременно имена Элеадор и Сатевис, защитник христианской теократии — имя Пресвитера Иоанна (из «Сказания об Индийском царстве») и одновременно библейского Мельхиседека и Кадмона (последнее имя отсылает к каббалистическому учению о космическом Адаме). Сторонник индивидуализма называется Святогор и одновременно Венанд и Адарян. Защитник европейской культуры носит имя Аники-воина и одновременно Таштара и Хирама. Апологет революционного действия назван Полканом, Подземным человеком, с одной стороны, и Кеваном, Самоэлем, Ноартралом — с другой. А в финальной — восьмой — ночи бенсалеумцы, ставшие строителями не только земли, но Универсума, обретают имена архонтов, которые, согласно учению офитов, яв-

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 375.

ляются потомками Софии, сотворяют материальный мир и стоят у небесных врат (Астафей, Орей, Элоей, Сабаот). При этом если в гностицизме архонты являются владыками несовершенного, смертного мира и препятствуют тем, кто ищет освобождения от плена материи, восхождения в небесные спиритуальные сферы, то у Муравьева, прививающего гностицизм к древу христианского материологизма, архонты возглавляют преобразующую работу во вверенных им областях материального мира.

Умопремена, затрагивающая мировых архонтов, движущая их от противления к соработничеству, тесно связано у Муравьева с признанием возможности и необходимости обращения зла в добро. Уже в первом разговоре с Софией Китоврас говорит о стремлении падших духов стать на путь благого делания и служения людям, которые призваны к мировому строительству, и так отвечает на недоуменный вопрос Софии, как могут бесы возжелать быть «строителями <...> царства совершенства и добра и правды»: «Зло не есть нечто постоянное и самодовлеющее. Оно относительно. Оно стремится к самоупраждению, т. е. к добру. Оно тоскует в своей несовершенной природе и жаждет совершенства. Зло жаждет быть побежденным добром не внешним, но истинно внутренним образом»<sup>1</sup>.

И сам собеседник Софии, мифический Китоврас, герой апокрифических сказаний о царе Соломоне<sup>2</sup>, получеловек-полуконь, появляющийся на протяжении мистерии в разных обликах, демонстрирует образ силы перерожденной и просветленной, сознательно служащей добру. В «Повести о Китоврасе» кентавр покорно служит Соломону, кротко идет за боярином, надевшим ему на шею кольцо с Именем Божьим, а когда навстречу ему, ходящему только прямым путем и потому невольно рушащему дома, выходит бедная вдовица и молит не разрушать ее дом, милосердствуя, изгибается и повреждает ребро. Комментируя этот сюжет, Муравьев резюмирует: «Китоврас, — побежденное, служащее зло»<sup>3</sup>. Автор наделяет героя Соломоновой мудростью, видит его задачу в том, «чтобы

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 100.

<sup>2</sup> См.: Повесть о Китоврасе // Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. М., 1863. С. 254–258; Повести и басни о Царе Соломоне // Памятники старинной русской литературы. Вып. III. С. 51–71.

<sup>3</sup> НИОР РГБ. Ф. 189. К. 19 а. Ед. хр. 1. Л. 24.

просветить все живые существа в отношении истинной природы вещей»<sup>1</sup>. Герой, родившийся в древнерусских «духовных книгах», несет в себе образ совершеннолетней, сознательной веры, именно в его уста влагает Муравьев исповедание идеала соборности, христианского делания.

Образ Китовраса синтетичен. В нем явственны и гностические черты, и мотивы древнерусских апокрифов, и литературно-философские влияния. Отчасти он «даймон Сократа», божественный голос совести, предостерегающий от ошибок и уклонений во зло, а временами напоминает черта Ивана Карамазова, особенно, когда начинает высмеивать ложное устройство рода людского. И уже в первой его беседе с Софией возникает догадка, что он тот самый эон, который сошел из Плеромы, дабы повести к воскресению падшую Софию Ахамот. Действительно, по сюжету мистерии, именно Китоврас ведет Софию и других искателей Царства к тому пониманию христианства, которое было дано в сочинениях Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, — христианства как творческой силы, движущей мир к преображению, одушевляющей все сферы дела и творчества человека. Так это в диалогах первой редакции. В позднем пласте рукописей, когда гностические влияния начнут активнее вторгаться в текст, Китоврас будет искать полноту идеала в синтезе христианства, гностицизма и ветхозаветной мистико-апокалиптической традиции с ее вдохновенным космологизмом. Он предстанет героем, несущим в мир идею универсального строительства, которое, по сути, есть творческое проявление «космического роста» мира, впечатляюще описанного В. С. Соловьевым<sup>2</sup>. Именно к Китоврасу, «могучему Духу-Строителю», будет взывать в пустыне отчаявшаяся София, когда все увиденные ею царства, все идеалы, созданные человечеством, окажутся несовершенными. Именно он, теперь уже без иносказаний, напомнит ей «пророческий образ величайшего из гностических учителей» Валентина — образ Софии Ахамот, томящейся «страшным неведением и тоской» «в кеноме, на границах жизни вечного света», Софии, к которой «является спасительный Эон, Предел, ставший Вестником Жизни, и отверзает ей двери

---

<sup>1</sup> НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 1. Л. 40.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 630.

истинного Царства». И именно он на вопрос Софии: «Не ты ли, Китоврас, Предел мой и не ты ли мой Вестник?» ответит словом надежды: «Я пришел, чтобы вернуть тебя к тому, что ты потеряла», чтобы вывести «к грядущему Граду»<sup>1</sup>.

Почему динамика соотношения в тексте мистерии «София и Китоврас» гностических и христианских мотивов именно такова? Во многом это связано с условиями работы над текстом мистерии, с менявшимися представлениями о том, кому этот текст может быть адресован.

Первоначально мыслитель писал «в стол», отвлекаясь от мировоззренческой конъюнктуры, ориентируясь всецело на истину и Абсолют. Позднее, особенно после выхода книги «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924), в которой, пусть и в оскопленном виде, Муравьеву удалось изложить свои идеи о культуре, свою философию действия, он начал надеяться, что мистерию удастся напечатать в Советской России. Но для этого нужно было сделать текст более «проходным», способным протиснуться сквозь узкую щель идеологической цензуры. И Муравьев начал править написанное, создавая новые варианты диалогов, внося изменения в композицию. Он максимально старался сохранить масштаб своих размышлений — об истории и культуре как богочеловеческом деле, о Церкви как совершенном всеединстве, основанном на любви. Слои правки на рукописях отчетливо демонстрируют, как создавал философ свой собственный эзопов язык, руководствуясь древней максимой «Sapienti sat». Слово «Церковь» он заменял словом «Космос», «теократию» — «космократией», зачеркивал определения, имеющие отчетливую религиозно-философскую окраску, и вписывал более приемлемые и религиозно-нейтральные: «космократический» вместо «теократический» и «церковный»; «коллективный» — вместо «соборный», «общеисторический» — вместо «мессианский» и т. д.

По тому же принципу «Sapienti sat» трансформировал Муравьев идейный и образный строй мистерии «София и Китоврас». Так, одним из центральных образов диалогов и сцен, написанных в 1921–1922 годах, был образ Церкви, представавшей водительство человечества к Царствию Божию. Несмотря на критику идей

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 349, 350.

и идеалов исторической церкви, мыслитель подчеркивал: отказ от Церкви и христианства для человечества невозможен, другое дело что Церковь должна обрести новое творческое дыхание, ибо «вся культура, вся историческая мысль человечества жаждет освящения». Христианство, по убеждению Муравьева, не просто «один из элементов» в «строительстве» будущего, но краеугольный камень этого строительства, его исходный и конечный пункт<sup>1</sup>. Эта позиция звучала и в сцене первой встречи Софии и Китовраса, и в машинописной редакции главы «Царство Пресвитера Иоанна», и в первом видении главы «Новый Бенсалем», где Пресвитер Иоанн призывал к деятельному исполнению обетований Христовых о Царствии Божиим.

Однако представить себе подобную апологию Церкви, да еще соединенную с идеей Второго пришествия, в Советской России было немислимо. И тогда Муравьев, ища возможности сохранить религиозно-эсхатологическую окраску идей и образов мистерии, напрямую обращается к гностицизму, заменяя христианскую систему координат, в которой ранее развивались и мистериальное действие, и его идейный сюжет, гностической. Христианской теме мистерии соответствовал образ Софии, Премудрости Божией, Софии-Церкви, символизируемый в тексте иконой Софии, недаром в финале преображенные София и Китоврас являли собой эту живую икону (ср. в черновиках: «...в конце Иоанна — у нее вырастают крылья. Трон — ее облачают в царское платье, как на иконе С<офии> Пр<емудрости>»<sup>2</sup>). Гностической — образ Софии Ахамот, выпавшей из Плеромы и стремящейся вернуться в Божественную Полноту. И если первоначально гностические мотивы в тексте мистерии органически соединялись с христианскими, подобно тому как это происходило в текстах древнерусских апокрифов и духовных стихов («Хождение Богородицы по мукам», «Слово и видение апостола Павла», «Духовный стих о Егории Храбром» и т. д.), то теперь Муравьев демонстративно противопоставляет их христианским, заставляет вступать с ними в конфликт. В результате библейский образ Творца замещается в тексте мистерии образом злого и ограниченного Демиурга, Ялдабаота, сотворив-

---

<sup>1</sup> НИОР РГБ. Ф. 189. К. 19. Ед. хр. 3. Л. 147.

<sup>2</sup> Там же. К. 19 а. Ед. хр. 1. Л. 19.

шего несовершенный мир и несовершенного человека, изначально враждебного роду людскому. В философских диалогах 1922 года в ответ на многовековые искания народа русского, «дабы удовлетворить эту веру и показать, что небо не пусто, что Бог внимает и любит и являет свою волю», Китоврас несет «Софии, русскому народу и человечеству новое божественное откровение»<sup>1</sup>. В сцене моления Софии в пустыне, написанной в 1924 году, небеса уже молчат, и София отворачивается от злого бога, глухого и равнодушного к стенанию твари.

Следует подчеркнуть: это замещение было не отказом от христианской основы универсального действия, не разочарованием в возможности синтеза христианства и гностицизма, но в значительной степени вынужденным внешним приемом. Мыслитель надеялся, что для советских цензоров, неискушенных в философии и богословии, достаточно будет увидеть в тексте проклятия, воссылаемые Софией в адрес «Царя и Владыки Вселенной»: «Ты нем и глух! Ты бессилен или Ты зол!»<sup>2</sup>, чтобы увериться, что никакой пропаганды «боженьки» в сочинении нет, а напротив, присутствует едкое разоблачение. Между тем умный читатель, разумеется, разглядел бы, что, возводя образ страждущей Софии в пустыне к гностическому первообразу, Муравьев и образ Бога выстраивает соответственно гностическому, а не христианскому представлению. София восстает не против библейского Творца мира, а именно против Ялдабаота, который является собственным ее порождением, который ограничен, несовершенен, завистлив и, действительно, зол.

Да, опираясь на гностический миф, в котором к тому же присутствовал мотив восстания сотворенных Ялдабаотом эонов на своего отца, транспонированный Муравьевым на революционные движения масс в истории, от крестьянских восстаний средневековья до Великой Французской и Русской революции, мыслитель надеялся сделать мистерию более «проходимой» для советской цензуры. Впрочем, вводя в идейный строй произведения элементы прометеизма, вынужденно заглушая христианское звучание текста, он тем не менее не лишал мистерию религиозного дыха-

---

<sup>1</sup> Там же. К. 17. Ед. хр. 7. Л. 22.

<sup>2</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 342.

ния. В финальной сцене мистерии, рисующей собрание строителей в Новом Бенсалеме, христианскую мистику заменила апокалипсическая мистика иудаизма. Надеясь обрести читателя в Советской России, Муравьев не мог прямо апеллировать к образам «Откровения Иоанна Богослова», величественному пророчеству о «Царстве Божиим на земле» и «Иерусалиме небесном», но он заменил их не менее вдохновенными образами и пророчествами «Книги Еноха» с ее величественной космогонией, откровением Божественной славы и сонма ангелов, поддерживающих гармонию мира. И если в первом варианте финала Китоврас, принимавший по ходу действия разные воплощения, раскрывался перед Софией как Пресвитер Иоанн, сам же Пресвитер Иоанн — как Святой Дух, Параклет, то теперь собеседник Софии выступал как ангел Метатрон, «Князь Божественного присутствия», согласно еврейской традиции, стоящий у престола Божия.

В варианте мистерии, предназначенном для печати в Советской России, герои Муравьева трактуют христианство исключительно в ферापонтовском, леонтьевском, мироотрицающем духе, либо сквозь призму розановской критики «Иисуса сладчайшего», в котором «прогорк мир». В ночи восьмой, критикуя «религии, проповедующие смирение и покорность нездешней воле», колеблющие веру людей в свои силы, воспитывающие человека-раба, София обращает миру новое «евангелие мощи», призывающее все человечество, все существа мира «к победе над тленом, временем и смертью»<sup>1</sup>. Но только для поверхностного, неглубокого взгляда противостоит христианству эта вера, где мощь человеческая не самостийна, но устремлена к преображению мира, неразрывно соединена с благодатью и любовью. На деле она выражает глубинный пафос евангельского благовестия, который и утверждала русская религиозно-философская мысль, и вместе с ней В. Н. Муравьев.

«Мы поняли, что истина религии есть, прежде всего, истина апокалиптическая, т. е. идея преобразования нашего мира и превращения его из низшего в высший эгрегор. Мы поняли, что нельзя удовлетвориться идеей Бога, который непосредственно близок к нам, доступен всем и каждому и чье главное дело в том, чтобы

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 394.



вмешиваться в наши ежедневные дела и поступки. Мы вернулись к великим прозрениям Дионисия Ареопагита, разработавшего основы апофатического богословия для Непознаваемого и рядом с этим описавшего иерархию доступных познанию высших существ. Принятие этих идей знаменует отказ от христианства — так, как оно рисуется нам в учении исторической церкви, в виде выводов из наивных рассказов, приуроченных к популярному изложению мирозерцания первых веков христианства. Мы возвращаемся тоже к древним откровениям, но ищем их, как я указал, у Дионисия Ареопагита и других мыслителей, познавших действительные, а не воображаемые высшие эгрегоры. <...> Чем будет новая культура? <...> Культура эта прежде всего есть культура *общего дела, литургии* в новом понимании этого термина. <...> Действие становится целостным, а целостность во взаимных отношениях людей выражается в любви и таком взаимном проникновении, которое в самом деле создает из многих единое существо. Без такого цемента не может строиться искомое здание, и внутренняя сущность эгрегора есть совокупность живых существ, объединенных таким чувством<sup>1</sup>. Эти строки из главы «Новый Бенсалем» подтверждают, что и в позднем варианте мистерии христианские и гностические мотивы глубинно взаимосвязаны. Несмотря на дистанцию, которая полагается в приведенном отрывке между «апокалиптической истиной» и идеалами исторического христианства, декларируемая здесь гностическая идея восхождения всех вещей и существ в Плерому остается соединенной с христианским представлением о духо-телесном характере преображения. Восхождение, исповедуемое бенсалемцами, не сопряжено с отбрасыванием материального мира как зла, но с его одухотворением, просветлением и обожением. И недаром призывает София в финале мистерии: «Поэтому я зову всех войти не только в царство мощи, но и в царство совершенства, и не только в царство совершенства, но также в царство любви. И я повторяю великий завет: любите друг друга, но с добавлением: воскрешайте друг друга в великом деле преобразования мира. Не только вера, но и любовь без дел мертва есть, а дело, единственное, стоящее усилий и страданий и подвигов, есть дело последнего преобразования вселенной. Так говорю я, София Пре-

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 390, 392, 394–395.

мудрость Мира, и излучаю на всех вас тепло любви своей и свет радости, энергию могущества. Войдите в Новый Бенсалем и сделайте строителями нового неба и новой земли»<sup>1</sup>. Характерно, что в этих финальных строках София предстает как Премудрость Мира: и в этом образе синтезируются, обретают новое качество христианская и гностическая ее ипостаси.

Гностическая традиция, на которую В. Н. Муравьев опирается в тексте мистерии, давала ему широкую свободу в развитии мысли, открывала возможность философствования и богословствования вне строгих конфессиональных рамок, позволяла более свободно излагать систему идей творческого мировоздействия, внешне — как бы идя против христианства, внутренне — фактически следуя его духу, как этот дух понимали предшественники Муравьева по философскому перу Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев. В отличие от своих друзей-философов А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, которые в работе «Смертобожничество» (Харбин, 1926) выступили с критикой гностицизма и других еретических течений христианской эпохи, видя в них искажение истины христианства, В. Н. Муравьев видит в ересьх мощную энергию исканий. По его убеждению, ереси всегда пробуждали творческие силы Церкви, не давали христианскому богословию обмякнуть и замереть, выдвигали перед соборным сознанием самые острые, провоцирующие вопросы и побуждали искать на них созидательный и цельный ответ.

Столь же высоко ценит он и христианские апокрифы, которые, смело расширяя канон, обогащали христианскую онтологию и антропологию, эсхатологию и этику. Достаточно вспомнить «Плач земли» о неправедном, предавшем ее человеке, возбуждающий целый пучок неотменимых вопросов — об ответственности человека перед природой, перед бытием, вверенным ему Творцом на рачительное хозяйствование и любовное попечение. И не случайно Муравьев дает художественное воплощение этого плача в седьмой ночи мистерии, где к скорбящей Софии с молитвой и надеждой припадают все стихии, все твари мира: облака и камни, травы и кустарники, гады и змеи, насекомые и птицы, звери лесные, горные, полевые — вся природа вопиет о спасении,

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 395.

об избавлении от закона смерти и тления, и София откликается любящим сердцем на «плач природы, ищущей избавления»<sup>1</sup>, призывая всех людей и всю меньшую тварь к общей согласной работе по преобразению мира, в которой органически соединены гнозис и творчество.

### *Список литературы*

1. Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.
2. Афонасин Е. В. «В начале было...» Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002.
3. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. СПб., 1910.
4. Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.
5. Владышевская М. С. Русский духовный стих о Егории Храбром и ближневосточные сказания о Св. Георгии (Семантика имени и сюжет в агиографии): Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2004.
6. Гачева А. Г., Казнина О. А., Семенова С. Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М., 2003.
7. Гностики, или О «лжеименном знании». Киев, 1997.
8. Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
9. Св. Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892.
10. Козырев А. П. Соловьев и гностики. М., 2007.
11. Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. М.: Издание автора, 1924.
12. Муравьев В. Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. М.: РОССПЭН, 1998.
13. Муравьев В. Н. Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917. № 1.
14. Муравьев В. Н. Сочинения: В 2 т. М., 2011.

---

<sup>1</sup> Муравьев В. Н. Сочинения. Т. 1. С. 351.

15. НИОР РГБ. Ф. 189 (В. Н. Муравьев).
16. Памятники старинной русской литературы. Сказания, легенды, повести, сказки, притчи. Вып. III. СПб., 1862.
17. Сказание об Индийском царстве // Летописи русской литературы и древности. Т. II. Кн. 4. СПб., 1859.
18. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917.
19. Пыпин А. Н. История русской литературы: В 4 т. СПб., 1911–1914.
20. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 4 ч. СПб., 1867.
21. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003.
22. Соловьев В. С. Гностицизм // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 1. М., 1993.
23. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
24. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. Т. 1. М., 1900.
25. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1–4. М., 1995–1999.
26. Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914.

## СОФИЯ И КИТОВРАС [ФРАГМЕНТ ДИАЛОГА]<sup>1</sup>

*Китоврас*: О первоначальной вашей истории известно очень мало. Можно смутно гадать о том, что вы существовали и в древнем Вавилоне, и в Египте, и в Урарту, и в Индии, и у Зендов. Можно отождествлять вас с теми или другими богинями — с Палладой греков и Минервой римлян, с Великой Матерью хеттийцев. Можно искать вас в мифических героинях древности — в Семирамиде, в Елене Троянской, в царице амазонок Талестрис, желавшей иметь ребенка от Александра, в Диотиме Платона<sup>2</sup>. Но все это будут недостоверные, хотя и заманчивые справки.

Я могу вспоминать свои приключения и утверждать, что я вас встречал в образе Лилит, когда я был Мардуком в Вавилоне, в образе Дакиньи, когда был Шимнусом в Индии, в образе [Джемшида], когда боролся с Дахаком в Персии, в образе Дежанири, когда был Кентавром

---

<sup>1</sup> Публикуется впервые. Примечания печатаются по: НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 6.

Фрагмент диалога Ночи первой мистерии «София и Китоврас», содержащий историю Софии, в которой акцентирована гностическая составляющая. В процессе работы над рукописью В. Н. Муравьев существенно сократил изложение. При публикации в угловых скобках даны расшифровки слов, в квадратных — вписаны недостающие слова и фразы.

<sup>2</sup> *Талестрис* — царица амазонок, мифологических женщин-воительниц, поклоняющихся Аресу и Артемиде. В «Истории Александра Македонского» римского историка Квинта Курция Руфа рассказывается о том, как Талестрис в сопровождении 300 амазонок в течение 35 дней шла через земли многих племен, дабы родить от Александра дочь. В архиве Муравьева сохранился один из ранних набросков к мистерии, где София, взятая в плен войсками Александра Македонского, становится свидетельницей его беседы с царицей амазонок (НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 8. Л. 20–22). *Диотима* — жрица, выведенная в диалоге Платона «Пир». Именно ей принадлежат размышления о сущности любви, которые Платон влагает в уста Сократа. В первоначальных планах мистерии София должна была появляться в том числе в образе Диотимы (Там же. Л. 5).

в Греции<sup>1</sup>. Но это слишком далекие и туманные воспоминания, и я боюсь, что, встав на этот путь, мы расплывемся в тумане мечтаний, столь любезных уму русских философов, но для нас, весьма плотских существ, ненужных и даже неприличных. Вполне определенно могу упомянуть о нашей встрече, когда я занимал престол Царя Соломона и все принимали меня за него<sup>2</sup>, а вы посетили меня в образе мудрой Царицы Савской<sup>3</sup>. Это я считаю началом нашего знакомства, и сегод-

<sup>1</sup> Китоврас перечисляет женские демонические образы разных мировых культур. *Лилит*, *Лилиту* — в шумерской мифологии и иудаизме злой дух. В женском обличье Лилит против воли овладевает мужчиной, стремясь родить от него ребенка. По преданию, была первой женой Адама. Согласно книге «Зогар», одному из центральных произведений каббалистической литературы, став женой демона Самаэля, произвела на свет множество демонов. *Дакинья* — в индуистской мифологии демоническое существо женского пола, входящее в свиту богини Кали; в буддизме — пражня (от санскр. «мудрость», «понимание»), женское соответствие будд, бодхисатв и идамов. А. Н. Веселовский сравнил эпизод из «Викрамачаритры», где Викрамадитья отправляется к Дакинье, которая дает мудрое толкование его словам, а затем становится его женой, с библейским явлением Соломону царицы Савской (Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872. С. 341–350). *Дежанири* — Деянира, в греческой мифологии дочь царя Калидона (в другом изводе мифа — бога Диониса), супруга Геракла. Очарованный Деянирой кентавр Несс попытался похитить ее, но был убит Гераклом.

<sup>2</sup> В «Повести о Китоврасе» рассказывается о том, как Китоврас, обманом завладев перстнем Соломона, забросил его на конец земли обетованной, где его и нашли потом мудрецы и книжники. Талмудическая легенда о Соломоне и Асмодее, к которой восходит славянская «Повесть о Китоврасе», повествует, что, забросив Соломона на край света, Асмодей три года царствовал на его престоле, пока не был изгнан Соломоном, которому раввины вернули перстень и цепь, тайно похищенные ими у демона (см.: Веселовский А. Н. Указ. соч. С. 109–110, 217–224).

<sup>3</sup> Эпизод посещения Соломона царицей Савской (или Южной), рассказан в III книге Царств (III Цар. 10:1–13). Царица, услышавшая о премудрости Соломона, решила «испытать его загадками» «во имя Господа». Придя в Иерусалим «с весьма большим богатством», она беседовала с царем «обо всем, что было у ней на сердце», и тот разъяснил ей «все слова ее». А когда царица увидела дом Соломона и благое его устройство и его жертву в храме, она прославила мудрость царя, щедро одарила его благовониями и драгоценными камнями и от него получила многие дары. На славянской почве эпизод с посещением Соломона царицей Савской был изложен в «Сказании о премудрости царя Соломана и о южской царице и о философех». Согласно сказанию, царица сначала послала Соломону подарки-загадки, требуя ответа на них, затем послала гонца с просьбой прислать «бесного с бесным и умного с умным», на что Соломон отправил к ней вина со скорморохом и философа с книгами, и наконец сама пришла к Соломону, лично пытая его мудрость вопросами (Памятники старинной русской литературы. Сказания, легенды, повести, сказки, притчи. Вып. III. СПб., 1962. С. 61–63).

нышняя встреча наша является просто продолжением этого свидания, имевшего место почти 2000 лет тому назад. Это как бы мой ответный визит вам с некоторыми разъяснениями, как видите. Тогда вы произвели на меня самое глубокое впечатление, и с тех пор я посвятил вам свое сердце и свой ум и я имею вас в виду для великих дел.

Затем начинается отождествление вас с Премудростью. Одно из первых обстоятельных о вас упоминаний имеется в Книге Притчей Соломоновых и у Иова<sup>1</sup>. Здесь Премудрость, по-еврейски «хокма», имеет двойственную природу. С одной стороны, она практическая житейская мудрость, посредством которой человек строит свою жизнь соответственно божественному началу. Но с другой стороны, Премудрость олицетворяется как одно из этих начал и здесь, по-видимому, вы рождаетесь уже как некое изначальное, таинственное и божественное существо. «От века, — говорите вы, — была я поставлена, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовало бездны, когда еще не было источников, обильных водой. Прежде чем водружены были горы, прежде холмов я родилась... Когда Он уготовил небеса, я была там, когда Он утверждал свод над бездною, когда Он укреплял вверху облака... Когда давал морю предел, чтобы воцара не переступала устава Его, когда полагал основания Земли, тогда я была художницей и была радостью изо дня в день, играя перед Ним все время, играя на земном кругу, и радость моя была с сынами человеческими»<sup>2</sup>. Это не мои слова, а все написано про вас в гл. 8 Книги Притчей. Тут, впрочем, дело не совсем ясно. Можно понять Премудрость как аллегория. Некоторые комментаторы (очевидно из немецких ученых) указывают в подтверждение такого взгляда на то, что рядом с Мудростью Глупость является в образах не менее конкретных<sup>3</sup>. Это придирка и несколько

---

<sup>1</sup> См.: Иов. 28: 12–27, Притч. 1: 7, 20–33; 8: 1–31.

<sup>2</sup> Пр. 8: 23–31. Муравьев дает собственный перевод церковнославянского текста.

<sup>3</sup> Фраза является вариацией суждения С. Н. Трубецкого: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. Т. 1. М., 1900. С. 260. На полях рукописи напротив данного фрагмента стоит отсылка: «С. Трубецкой. Логос 260» (ф. 189. К. 17. Ед. хр. 6. Л. 3). Под «олицетворенной Глупостью» имеются в виду те места Книги Притчей Соломоновых (Притч. Главы 7, 8, 14), где в противовес образу Премудрости, что «построила себе дом» и призвала на пир свой, дабы «оставили неразумие и ходили путем разума», Премудрости, которая является «сестрой» праведных, выведен образ «необузданной» блудницы, «женщины безрассудной, шумливой и глупой», что зазывает доверчивых и безрассудных, но дом ее — «пути в преисподнюю» (Притч. 7: 4, 11, 27; 8: 13).

даже невежественное сопоставление, ничего, впрочем, не разъясняющее: очень возможно, что и Глупость существует не менее реально. Можно пойти на это вместо веских доказательств, закрепленных даже в таких литературных памятниках, как «Похвала Глупости» Эразма Роттердамского. Вообще же на немецких ученых и философов не стоит обращать внимания, ибо они кончили тем, что усумнились в собственном существовании.

В книге Премудрости Соломоновой (написанной вовсе не Соломоном, как Вы знаете, и в [III] веке) автор говорит: «Познал я все и сокровенное и явное; ибо научила меня Премудрость, художница всего... Она подвижнее всякого движения и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его. Она — одна, но может все и, пребывая в самой себе, все обновляет и, переходя из рода в род в святая души, приготовляет друзей Божьих и пророков... Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше. Ибо свет сменяется ночью, а премудрости не превозмогает злоба»<sup>1</sup>. И дальше следует описание подвигов Премудрости, благодаря которой Израиль был выведен из плена египетского и ему уготована судьба избранного народа. Таинственный автор настолько не сомневается в вашем действительном существовании, что говорит весьма недвусмысленно: «Я полюбил ее и взыскал от юности моей и пожелал взять ее в невесту себе и стал любителем красоты ее». Впрочем, он тут же прибавляет, что вы уже имеете «сожитие с Богом и Владыка всех возлюбил ее. Она таинница ума Божия и избирательница дел Его». Но это не смущает псевдо-Соломона, а наоборот побудило его принять решение просить руку Премудрости у Бога. «Посему я рассудил принять ее в сожитие с собою, зная, что она будет мне советницею на доброе и утешением в заботах и печали. Через нее я буду иметь славу в народе и честь пред старейшими, будучи юношею... Через нее я достигну бессмертия и оставлю вечную память будущим после меня. Я буду управлять народами (слушайте все это особенно важно), и племена покорятся мне. Убоятся

---

<sup>1</sup> Прем. Сол. 7: 21, 24–27, 29–30. В рукописи фрагменты «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему», «и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его», «друзей Божьих и» зачеркнуты простым карандашом.



меня, когда услышат обо мне, страшные тираны; в народе явлюсь добрым и на войне мужественным. Вошедши в дом свой, я успокоюсь ею: ибо в обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею скорби, но веселие и радость»<sup>1</sup>. Вот видите, какой у Мудрости уже тогда был успех. И все удивительно похоже, не правда ли, на то, что вы и теперь слышите. Не всегда, конечно, но в лучшие идеальные минуты и от лучших, самых вдохновенных и многообещающих ваших избранных. Не менее вдохновенным языком говорит о Премудрости Иисус сын Сирахов, этот лучший из еврейских книжников, чья проповедь поразительно напоминает проповедь Христа: «В Церкви Всевышнего она откроет уста свои и пред воинством Его будет прославлять себя: “Я вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю. Я поставила скинию на высоте и престол мой в столпе облачном. Я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны. В волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени имела я владение — Между всеми ими я искала успокоенья и в чьем наследии водвориться мне. Тогда Создатель всех повелел мне и Произведший меня указал мне покойное жилище и сказал: Поселись в Иакове и прими наследие в Израиле... И укоренилась я в прославленном народе в наследственном уделе Господа. Я возвысилась, как кедр на Ливане и как кипарис на горах Ермонских. Я возвысилась, как пальма в Енгадди и как розовые кусты в Иерихоне. Я, как красивая маслина в долине и как платан, возвысилась. Как корица и аспалаф, я издала ароматный запах и, как отличная смирна, распространила благоухание. Как халвани, оникс и стакти и как благоухание ладана в скинии. Я распростерла свои ветви, как теревинф, и ветви мои, ветви славы и благодати. Я — как виноградная лоза, произращающая благодать, и цветы мои — плоды славы и богатства. Приступите ко мне желающие меня и насыщайтесь плодами моими. Ибо воспоминание обо мне слаще меда и обладание мной приятнее медового сота. Ядущие меня еще будут алкать и пьющие меня будут еще жаждать... Я сказала: полью мой сад и напою мои гряды: и вот канал мой сделался рекою и река моя сделалась морем”»<sup>2</sup>. Разве это не напоминает слова Христа, а ведь это

---

<sup>1</sup> Эта и приведенные выше цитаты: Прем. Сол. 8: 2–4, 9–10, 13–16.

<sup>2</sup> Цитаты из Похвалы Премудрости, входящей в Книгу Иисуса, сына Сирахова (Сир. 24: 2–9, 13–23, 33–34). Фрагменты «В Церкви Всевышнего», «откроет уста свои из уст Всевышнего и», «Тогда Создатель всех прими наследие в Израиле», «в наследственном уделе Господа» в рукописи зачеркнуты.

было до Него сказано<sup>1</sup>. Не у вас ли научился Он этим вдохновенным мыслям?

Затем ваша история начинает осложняться. Иудаизм все ближе и ближе приходит в соприкосновение с эллинизмом, Логос превращается в Мессию и Мессия в Логос, и нередко их отождествляют и с вами<sup>2</sup>, так что теряется определенная ваша личность в глубинах этих бушующих эксцессов нарождающегося нового религиозного сознания. Вместе с тем вы теряете все более и более связь с Богом и становитесь самостоятельным существом. Вы являетесь снова, весьма осложненная, но вполне яркая, уже в христианском гнозисе II века по Р<ожестве> Хр<истовом>. Это наиболее, быть может, интересный момент вашей жизни, но наиболее сложный и неясный и вместе с тем трагический. До сих пор вы были светлой и лучезарной владычицей, непосредственно связанной с Богом. Теперь начинается для вас эра скорби: обнаруживается недостаточность таких биографических свиданий. Открывается страшная драма, произошедшая до начала веков, которой вы были героиней, последствием коей явился мир и в нем зло и грех. Здесь, не скрою от вас, получается некоторая аналогия ваша с Евой, а я, если бы искать меня на вашем пути, мог бы быть отождествлен с первородным змием столь печальной славы. Но послушаем, что рассказывают о вас гностики.

Прежде всего, вами усиленно занимались различные офитские секты. Культ змия сочетался у них нередко с поклонением высшему женскому началу<sup>3</sup>, как напр<имер>, у сифиан, где Великая

---

<sup>1</sup> Фраза «Разве это не напоминает ∞ сказано» в рукописи зачеркнута.

<sup>2</sup> Здесь Муравьев опирается на книгу С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории». Показывая линии взаимопроникновения в эллинистический период иудаизма и древнегреческой философии, Трубецкой, в частности, касался трактовки идеи Софии в ее соотносительности с идеей Логоса. Ученый подробно рассматривал построения выдающегося представителя александрийской школы Филона Александрийского, подчеркивая связь Логоса, олицетворяющего душу, творческую энергию мира, и Софии: Трубецкой С. Н. Указ. соч. С. 260–264.

<sup>3</sup> *Офиты* (от греч. *Οφις* — змея) — течение в гностицизме, для которого был характерен культ змеи как символа премудрости, высшего знания. Согласно учению офитов, София, верховная Премудрость, или высший, небесный эон, приняла вид змеи, чтобы, вопреки воле Демииурга, державшего людской род в неведении, сообщить первым людям подлинные знания. В архиве В. Н. Муравьева сохранились ссылки и выписки из лекций по истории древней церкви В. В. Болотова с изложением учения офитов о Софии (НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 16). Соответствующий сюжет: Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2. СПб., 1910. С. 192–194.

Матерь Всех ведет борьбу против ангелов, создающих низший мир и вводящих Хама в ковчег, из которого изгнано все нечистое<sup>1</sup>; или у Юстина, где полуженщина, полужмей Иель или Израель олицетворяет психически-материальное начало и, будучи оставленной своим супругом Елогимом, вознесшимся в высший мир, заключает союз с великим змием Наас, т. е. с одним из моих прообразов. Против нас посылается сперва великий пророк Геркулес, которого мы побеждаем, затем Христос, доводимый нами до распятия<sup>2</sup>. Здесь вы еще не получили имени, хотя ваш образ рисуется явственно. Но уже у каинитов появляется София, высший эон в борьбе против Истеры, сотворившего мир. Каин — сын Софии, Авель — сын Истеры. Начало Каина есть высшее начало, и после него носителями его являются жители Содомы и Гоморры, Исав, Корей, Дафан и Авирон, и наконец Иуда, единственный истинный апостол Софии. Каиниты подчеркивают, что без Иуды не было бы распятия и воскресения Христа, не было бы христианства<sup>3</sup>. Правда, ухо людей привыкло к другим ассоциациям идей и сперва некоторым парадоксом звучит услышать, что истинные борцы за высшую силу и истинные мученики суть Каин, содомляне и Иуда, но если вдуматься без пристрастия — здесь есть основания для серьезных размышлений.

Но это все системы второстепенные. Истинный образ ваш возникает там, где повествуется о падении вашем и спасении через ниспосланный из плиромы эон. Ириней и Елифаний приписывают офитам такую веру: Высшая София рождает эонов небесного Христа и нижнюю Софию Ахамот или Пруникос. Женская природа высшей Софии не вынесла бездны излившейся на

---

<sup>1</sup> *Сифиане* — представители гностического течения II — начала IV веков, производившие свое название от Сифа, третьего сына Адама и Евы. Изложение учения сифиан Муравьев дает по лекциям В. В. Болотова: Указ. соч. С. 189–190.

<sup>2</sup> Изложение дано по В. В. Болотову: Указ. соч. С. 190–191.

<sup>3</sup> *Каиниты* — гностическая секта II–III в., адепты которой почитали Каина, веря, что он происходит от высшей силы и находится под покровительством Премудрости, и Иуду, знавшего истину, через которого «разрешено все земное и небесное» (Св. Ириней Лионский. Против ересей. СПб., 2008. С. 111–112). По мысли каинитов, породив идею убийства, Каин дал людям возможность отвергнуться преступления, увидеть в нем грех и зло. Изложение учения каинитов Муравьев дает по лекциям Болотова: Указ. соч. С. 190.

нее света; одна капля перелилась, и из нее рождается несовершенная Ахамот. Ахамот облекается в материю, очарованную ее световой природой, но вследствие этого теряет сознание своей божественности и с трудом держится на краю плиромы, поддерживая вблизи света и нижний мир, являющийся творением ее злого и ограниченного сына Ялдабаота (порождение хаоса). Ялдабаот и есть тот демиург, которого через посредство его ангелов знают люди как Бога. Человек был создан этими ангелами, но был беспомощен и ползал как червь, пока Ялдабаот не вдохнул в него дух. Ахамот борется против своего сына, поддерживая человека, и дело кончается нисхождением небесного Христа, который является в качестве жениха Ахамот и возвращается с нею в плирому. Когда последний световой элемент в человечестве вернется в плирому — мир погибнет и Ялдабаот разделит его участь<sup>1</sup>. Подобную версию находим мы в гностической книге Pistis Sophia (Вера Мудрость), переведенной с коптского языка. София, находившаяся в 13-м эоне, узрела сияющую завесу сокровища света и воспела ей гимн, забыв совершать тайну своего эона. В наказание за это ей является призрачный свет и увлекает ее в бездну, где она переносит мучения и поет гимны покаяния. Наконец, 12 высших эонов восстанавливают ее в прежнем месте в 13 зоне<sup>2</sup>. У Василида в позднейшем изложении его системы, переданном Иринеем, — вы являетесь четвертым эоном, эманатически рожденным несказанным, неименуемым отцом<sup>3</sup>. Но высшего значения вы достигаете в системе величайшего из гностиков — Валентина. Здесь опять две Софии — высшая и низшая. Высшая — последний женский эон додекады — дерзновенно прерывает союз с парным своим эоном Вожденным и, обуреваемая жаждою высшего, стремится к соединению с Первоначалом,

---

<sup>1</sup> Изложение офитской версии падения и восстановления Софии дано по В. В. Болотову: Указ. соч. С. 192–194.

<sup>2</sup> Описание данного сюжета в трактате «Пистис София» В. Н. Муравьев дает по В. В. Болотову: Указ. соч. С. 194.

<sup>3</sup> См.: Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 94. В. Н. Муравьев следует книге В. В. Болотова, где дан пересказ изложения системы Василида у Иринея Лионского (Указ. соч. С. 201–202). Текст «София, находившаяся ∞ неименуемым отцом» в рукописи зачеркнут простым карандашом.

к непосредственному созерцанию его совершенства. Безбрачный Предел, охраняющий замкнутый круг плиромы, загораживает ей путь, и страсть ее разрешается тем, что она сама собою зачинает и рождает бесформенное и уродливое женское существо — Эписфемис (Помышление), или Ахамот. Плирома в ужасе и смятении. Эписфемис выбрасывается за границу плиромы и по успокоении Софии и возвращении ее Вождеденному в плироме снова воцаряется свет и радость. Еписфемис же, выброшенная в кеному, небытие, ведет там мучительное существование, являясь причиной жизни мира. Христос дает ей первое образование по существу и второе по знанию, и она становится Ахамот, т. е. мудростью. Сошествие на землю Христа, его жизнь, страдания, воскресение символически изображают величайшие тайны плиромы, и весь смысл их должен быть отнесен к страданиям Ахамот и к возможности ее окончательного спасения и возвращения в плирому. Последнее совершится, когда духовный элемент, посеянный Ахамот в душах праведных, созреет и освободится от уз мира. Тогда Ахамот войдет в плирому, как в сияющий брачный чертог, и составит новую сизигию с предвечным своим женихом Иисусом. Материя и мир и недостойные люди будут к этому времени истреблены огнем, скрытым в глубине вещей<sup>1</sup>. Это учение развивалось в различных формах учениками Валентина Аксиоником, Вардесаном, Ираклеоном, Птолемеом, Марком и др.<sup>2</sup> — Я думаю, что вы должны довольно легко узнать себя в этих учениях, хотя многое в них неясно и запутано. Но основная мысль все-таки ясна: ваше падение обусловило нынешнее печальное состояние мира, ваша жажда света есть путь к выходу; к вам должен явиться Спаситель — Жених и вознести вас в божественную плирому.

*С<офия>*. Мне никогда ничего подобного не говорили. Но продолжайте.

[*Китоврас*.] Затем начинается период вашего средневекового существования. На западе мы находим слабые следы его [в учениях]

---

<sup>1</sup> Изложение сюжета о Софии у Валентина дано по Иринею Лионскому (Указ. соч. С. 24–43) и книге В. В. Болотова (Указ. соч. С. 210–212).

<sup>2</sup> См.: Болотов В. В. Указ. соч. С. 223–224.

Gichtel, Pordage, Gotfrued Arnold<sup>1</sup>. Но истинной родиной вашей стала Россия, и вы могли бы сказать вместе с Серафимом Саровским, что есть два избранных народа — народ еврейский и народ русский<sup>2</sup>. И также, как Бог некогда повелел вам владеть Иерусалимом и направлять судьбы Израиля — после принятия русскими христианства на них по Божественному повелению перенесена ваша неземная забота. Этим объясняется ваше появление в таинственном облике и значение в русском религиозном сознании Средневековья. Это сказалось в построении храмов, вам посвященных. Уже в 1037 году Великий князь Ярослав поставил в вашу

<sup>1</sup> Иоганн Георг Гихтель (1638–1710) — немецкий мистик, продолжатель традиции Я. Беме. В 1674 г. пережил видение «небесной Девы Софии» как своей невесты. Развивая идею мистического брака, способствующего восстановлению изначальной целостности человека, видел совершенный образ такого брака в небесном браке Христа и Софии, Премудрости Божией. В отличие от Я. Беме, полагавшего, что возможность мистического брака с Софией открывается человеку лишь после смерти, И. Г. Гихтель считал обручение с Софией возможным и необходимым для человека еще на земле. Непорочный брак с Софией ведет, с его точки зрения, к восстановлению райского состояния, преобразению физического естества человека. Джон Пордедж (1607–1681) — английский натуралист, медик, мистик, последователь Я. Беме. Готфрид Арнольд (1666–1714) — историк протестантской церкви конца XVII — начала XVIII века. О софиологии Д. Пордеджа и Г. Арнольда см.: Козырев А. П. Идея Софии у Джона Пордеджа // Козырев А. П. Соловьев и гностики. М., 2007. С. 189–191.

В архиве В. Н. Муравьева сохранился листок со следующей записью: «Отождествление Софии с Церковью — Церковь — это твое царство, София. Откровение Иоанна Пордеджа. “София, Вечная Дева Вечной Премудрости”» (НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 36).

<sup>2</sup> В одном из набросков Муравьева содержится запись о мессианстве еврейско-го и русского народа со ссылкой на «предсказание Серафима Саровского»: «Еврейский родит Христа и отвергнет его, русский — Антихриста и освободит от него мир» (Там же. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 17 об.). Запись восходит к широко ходившему по рукам в предреволюционные годы и после Октябрьской революции тексту записки Н. А. Мотовилова, в которой приводились пророчества преп. Серафима о будущем России: она должна пройти через кровавые потрясения, осквернение Христовой веры и прийти «путем страданий к великой славе». Здесь же содержалось пророчество о том, что Антихрист родится между Москвой и Петербургом, суждение о евреях и славянах как о мессианских народах и благословение русскому народу, который не примет «сына погибели». По мнению историка А. Н. Стрижева, опубликовавшего в 1990 г. записку по списку из архива П. А. Флоренского, пророчество об Антихристе и России не принадлежит преп. Серафиму и приписано ему Мотовиловым.

честь Киевский Софийский Собор с пятью кораблями, поражавший современников своим великолепием. В 1045–1052 годах построен древнейший памятник новгородско-псковской архитектуры Новгородский Софийский собор. По образцу этих храмов построены Софийские соборы в Архангельске, Вологде и Тобольске. Но особенно важны иконы, изображающие Св. Софию. Их не знает неправославный Запад, и потому мы имеем здесь дело с чисто православным религиозным образом. Существуют два главных типа этой иконы, новгородский и киевский. Элементы новгородской храмовой иконы Св. Софии можно отнести к 1350–1450 годам — самую икону к началу XVI века. Указывают также на Ярославскую икону. Один тип изображает Софию в виде Ангела (Новгород), другой в виде Церкви (Ярославль), третий — в виде крылатой Богоматери<sup>1</sup>. Можно, конечно, делать ученые изыскания и находить утонченные различия между теми или иными изображениями. Но не будет ли правильнее предположить, что образ Софии не был вполне установлен, что ее самостоятельность не была вполне утверждена. Иногда она получала собственное изображение, иногда она сливалась с Богоматерью, иногда даже с Христом, как свидетельствует икона с надписью

---

<sup>1</sup> Описывая три типа софийских икон: киевский (находится в Софийском соборе в Киеве и изображает Софию в виде крылатой Богоматери, стоящую на серповидной луне в окружении ангелов и архангелов, праотцов и пророков), новгородский (в Софийском соборе в Новгороде, где Премудрость Божия представлена в виде ангела, сидящего на троне), ярославский (в виде Церкви — композиция «Премудрость созда себе дом», представленная впервые в храме Николы Надеина в стенописи на заднем своде, в Духовской церкви и церкви Иоанна Предтечи в Ярославле), Муравьев опирается на книгу П. А. Флоренского «Столп и Утверждение Истины» (Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 370–383). В архиве философа сохранились выписки из этой книги с указаниями страниц (НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 35–35 об.) и комментариями самого Муравьева. В трактовке новгородской иконописной версии он подчеркивает мысль Флоренского об окружающих Софию небесных сферах как знаке ее вселенской, «космической власти», ее «космократии» (Свящ. Павел Флоренский. Указ. соч. С. 375). В описании ярославской версии отмечает трактовку иконы как изображения «Церкви в ее целом». «Киевская Икона» представляет, по толкованию Флоренского, «соединение Софии, Богоматери и апокалиптической жены» (Там же. С. 381), и эта трактовка также отмечена Муравьевым (НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 35 об.).

Sancta Sophia<sup>1</sup>. Мы видим тоже, что в книгах Ветхого Завета — борьба отвлеченного и конкретного предоставлена Софии. — Как известно, Константин сперва посвятил несколько храмов и в том числе Софийский собор, отвлеченным идеям<sup>2</sup>. Затем были перенесены в них конкретные части святых. В хронике Клари он не знает, что сказать о Софии... То же, что Троица<sup>3</sup>.

Все это указывает на то, что вас медленно познавали. Вас искали, как мистики в Западной Европе (Яков Беме<sup>4</sup>, Дж. Порредж), так и русские религиозные мыслители, причем это возбуждало даже протесты (напр., Лихуды<sup>5</sup>). Но недаром рассказывают про

<sup>1</sup> В. Н. Муравьев опирается здесь на П. А. Флоренского, указывавшего на случаи отождествления Софии с Богом-Словом и приводившего примеры «применения имени Софии-Премудрости к двенадцатилетнему Иисусу Христу». В качестве одного из примеров он описал изображение тринадцатилетнего Иисуса Христа на миниатюре из рукописи «Психомехии» Пруденция, рядом с которым стояла надпись «Sancta Sophia» (Свящ. Павел Флоренский. Указ. соч. С. 389, 766–777).

<sup>2</sup> Источником данных сведений была для В. Н. Муравьева книга П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». Подчеркивая, что Константин Великий воздвиг в Царьграде три храма: в честь Премудрости, Мира и Силы, впоследствии преобразованные в храмы св. Софии, св. Ирины и св. Сил Небесных, П. А. Флоренский тем не менее предостерегал от утверждения, что император видел «в Премудрости, Мире и Силе только олицетворенные понятия» (Там же. С. 383–384).

<sup>3</sup> Имеется в виду хроника французского рыцаря Робера де Клари (XII–XIII вв.) «Завоевание Константинополя», посвященная истории захвата Константинополя рыцарями-крестоносцами в 1203–1204 годах П. А. Флоренский в книге «Столп и утверждение Истины», на которую здесь опирается В. Н. Муравьев, приводит фразу Роберта Клари: «Теперь я Вам скажу о храме Св. Софии, как он сделан (Св. София по-гречески то же, что Св. Троица по-французски)» (Там же. С. 385).

<sup>4</sup> Яков Беме (1575–1624) — немецкий мистик, философ и богослов. В философии Я. Беме одно из центральных мест занимает учение о Софии как Божественной Премудрости, основе единства Отца и Сына в Духе, совершенном откровении Троицы, энергии Божества в творении.

<sup>5</sup> Братья Иоанникий (1633–1717) и Софроний (1652–1730) Лихуды — монахи-просветители, сыгравшие важную роль в создании Славяно-греко-латинской академии. П. А. Флоренский приводит эпизод, связанный с исправлением текста «Службы Софии Премудрости Божией», которое выполнили братья Лихуды в 1707 г. Исправления вызвали ряд нареканий, и в 1708 году Иоанникий Лихуд написал «Слово торжественное о Софии, Премудрости Божией», «отчасти историко-археологический, отчасти догматический трактат» (Свящ. Павел Флоренский. Указ. соч. С. 778–779).



основателя русского православия св. Константина (Кирилла), что он имел видение, в котором в сонме дев избрал одну по имени София<sup>1</sup> — по-видимому русская религиозная мысль в этом направлении продолжает искать и сделала уже значительные достижения. Все новейшие авторы (В. Соловьев, Булгаков, Флоренский, Бухарев) уделяют все больше и больше места идее софийности, стараясь так или иначе примирить эту идею с догматом, связать создаваемую четвертую ипостась с образом Христа, Бога-Слова, Св. Духа, с идеей Церкви<sup>2</sup>, т. е. повторяя в области религиозной мысли начатие гностиков и русских иконописцев. Но ведь совершенно ясно, что с ростом этой идеи, с приданием все более и более центрального положения фигуре Софии, написанной на Новгородской иконе — образы и Христа и Богоматери и Св. Духа постепенно бледнеют, отходят на второй план, подчиняются,

---

<sup>1</sup> Приводится эпизод из Жития славянского просветителя, равноапостольного Кирилла (до принятия монашества — Константина; ок. 827–869), составленного Климентом Охридским (Житие Константина философа // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1863. Кн. 2. С. 4). Источником данных сведений Муравьеву, по всей видимости, послужила книга П. А. Флоренского «Столп и Утверждение Истины», где подробно описан данный эпизод (Свящ. Павел Флоренский. Указ. соч. С. 773).

<sup>2</sup> В книге «Свет невечерний» (1917), с которой Муравьев был хорошо знаком, о чем свидетельствуют архивные выписки и заметки (НИОР РГБ, Ф. 189. К. 18. Ед. хр. 23. Л. 51, 59, 61, 67, 69), С. Н. Булгаков развивает представление о Софии как о четвертой ипостаси, не входящей в Троицу, но являющейся «началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству». И каждая из ипостасей Троицы дает ей особое раскрытие: через Отца она раскрывается как «создание и дочь Божия», через Сына — как Его невеста и «жена Агнца», через Святого Духа — «как Церковь» и Богоматерь (Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 187, 188). П. А. Флоренский, рассматривая в книге «Столп и Утверждение Истины» образ Софии, говорит о необходимости брать в целокупности все три аспекта ее толкования в православии: как символа Христа, Божией Матери, Церкви. София, подчеркивает Флоренский, «эта истинная Тварь или тварь в Истине», является откровением грядущего «преображенного, одухотворенного мира», обожения бытия (Свящ. Павел Флоренский. Указ. соч. 391). В связи с идеей софийности П. А. Флоренский упоминает и имя еп. Феодора Бухарева (Там же. С. 390).

становятся мало нужными. Это совершенно ясно, напр., в отношении Богоматери, которая вряд ли может выдержать конкуренцию с Софией. Когда говорят, что Богоматерь — Церковь, это звучит притянутым за волосы, нелепостью. Когда говорят, что София — Церковь, здесь есть как будто глубокая мысль. В отношении Христа дело сложнее, ибо необходим брак, мужское начало, спасение Софии ниспосланным эоном. Но почему этот эон должен быть Иисусом? Он сделал свое дело, имеет большие заслуги, но в общем дело это кончено, и если нужен Мессия, то это новый Христос.

Итак — Премудрость отождествляется с Христом, с Богоматерью, с Богом. Вы в учении Соловьева — субстанция Пресв. Троицы<sup>1</sup>. Вы — Grand Etre Auguste Comte<sup>2</sup>. Вы — первозданное естество тварей. Вы — великий корень целокупной твари. Вы — Ангел-Хранитель твари — идеальная личность мира. Бог мыслит вещами — Вы премудрость, мысль и память Божия, вне которой, как говорит один современный русский мыслитель, смерть и безумие. Вы — Любовь, источник бытия и истины. Вы — Церковь. Вы — Царство. Вы — Дом Божий, Великий Город — Иерусалим Небесный<sup>3</sup>. — В общем сделаем тот маленький шаг, который не

---

<sup>1</sup> Представление о Софии как «универсальной субстанции Пресвятой Троицы» выражено в третьей части книги В. С. Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» (Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 321–328). В архиве мыслителя сохранилась выписка из книги Флоренского «Столп и утверждение Истины» с указанием страницы 775, где приводится соответствующая ссылка: НИОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 41 об.

<sup>2</sup> Сближение представленного в философии О. Конта образа Великого Существа как «истинного, чистого и полного человечества, высшей и всеобъемлющей формы и живой души природы и вселенной» и идеи Софии было сделано В. С. Соловьевым в речи «Идея человечества у Августа Конта» (Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 577). П. А. Флоренский, приводя фрагмент данной статьи, резюмирует: «Короче, София — это Память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие» (Свящ. Павел Флоренский. Указ. соч. С. 390).

<sup>3</sup> Эти определения Софии приводятся по книге П. А. Флоренского «Столп и Утверждение Истины» (С. 326, 330, 390, 391). В архиве В. Н. Муравьева сохранились выписки из книги с этими определениями и толкованиями (к. 17. Ед. хр. 13. Л. 37, 38, 41 об., 45).

решаются открыто сделать русские мыслители: провозгласим открыто догмат Премудрости и подчиним ему все остальные догматы!

С<офия>: Но что же остается тогда для других религиозных образов и догматов?

К<итоврас>. Очень мало — София все затмевает, все поглощает. И в Ветхом Завете, и у гностиков, и у отцов Церкви — она является всеобъемлющим началом, первенствующим и объясняющим все остальные. Она не есть как бы IV ипостась, но делает, собственно говоря, не нужными Троицу, И<исуса> Христа, Богоматерь. Значение И<исуса> Христа в том, что он на земле осуществил начало Премудрости, ее Царство.

9 февраля 1922<sup>1</sup>

Из всего сказанного ясно, что были правы те, кто считал, что вы, София, Премудрость Божия, истинный Логос, кем зиждется и держится мир и кем в конце времен спасется. Правда, для этого необходим Мессия, ибо подвиг ваш будет подвигом соборным и для этого необходимо воссоединение всех людей и всей твари в едином пророчески-апокалиптическом движении. Но совершенно неправильно такое действие исключительно приписано Иисусу Христу. Христос есть помазанник вообще, и, как верно полагают хлысты, Христов может быть много: каждый человек — бог и может стать Христом. Это ясно было уже в соперничестве Иисуса и Иоанна Крестителя, когда последний посылал спросить Христа: [«Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?»] (Лк. 7: 19)]. Мы не знаем, остались ли иоанниты удовлетворенными ответом Иисуса, но, как верно полагает Ренан, можем

---

<sup>1</sup> Фрагмент дневниковой записи В. Н. Муравьева, добавленный им в рукопись и перечеркнутый простым карандашом. Философ неоднократно вставлял в тексты своих работ фрагменты философского дневника, поскольку именно в дневниковой форме зачастую продумывал и прописывал текущие философские, богословские, культурологические сюжеты.

предположить, что нет<sup>1</sup>, ибо ученики Иоанна после его смерти не присоединились к Иисусу, а продолжали существовать отдельно, соперничая с христианами. До сих пор существуют остатки их — мандаиты, в учении которых Иисус был только одним из пророков, а не единственным Мессией<sup>2</sup>. Я не хочу сказать этим, что Он не Бог. Он Бог, но и вы и я тоже Боги или, по крайней мере, можем ими стать. Это признал Бог Отец при согрешении Адама, когда он сказал: «Адам вкусит плода древа познания добра и зла и станет как мы, получая жизнь вечную»<sup>3</sup>. Змий тогда верно сказал: не умрете, а станете как Боги<sup>4</sup>. Это повторено в Псалме Асафа: [«Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего все вы»] (Пс. 81: 6).

Да и сам Христос вынужден был это признать, когда он сказал: [«Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?»<sup>5</sup>], и, может быть, вообще ему только приписали исключительное притязание на единородность сыновства. Ведь еще Иисус Сын Сирахов признает сыновство всех людей. У гностиков, особенно у Валентина, правильно раскрывается ваша преобладающая роль в виде Ахамот над ролью Иисуса, все страдания которого были лишь символом вашего страдания. Там Иисус и небесный Христос не совпадают, и,

---

<sup>1</sup> В книге «Жизнь Иисуса», излагая сюжет с посольством к Иисусу от Иоанна Крестителя, Э. Ренан писал: «Неизвестно, застал ли этот ответ Иоанна Крестителя в живых, и если застал, то в какое настроение привел этого сурового аскета. Умер ли он утешенным, в уверенности, что тот, кого он возвещал, уже явился, или же в нем остались сомнения насчет миссии Иисуса? У нас нет об этом никаких сведений. Но зная, что школа его довольно долго еще продолжала существовать параллельно с христианскими церквями, можно прийти к заключению, что, при всем уважении к Иисусу, Иоанн не смотрел на него как на того, кому предстоит осуществить божественные обетования» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1990).

<sup>2</sup> Сведения об истории и учении мандаитов («христиан Иоанна Крестителя») В. Н. Муравьев черпает у В. В. Болотова: Болотов В. В. Указ. соч. С. 230–235.

<sup>3</sup> Неточная цитата из Книги Бытия: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3: 22).

<sup>4</sup> См.: Быт. 3: 5.

<sup>5</sup> Ин. 10, 34.

значит, Иисус был лишь одним из проявлений небесного Христа. Это ясно хотя бы из того, что ведь он не спас мир и не воскресил его своим пришествием, а только подготовил его спасение. Он обещал снова явиться через тысячу лет, и его тщетно ожидали правоверные хилиасты. Непоявление его произвело немалое смущение даже у апостола Павла и породило новый вид христианства [конец листа].

Публикация и примечания  
*А. Г. Гачевой*