

Софиология Отца Павла Флоренского

ДЁРДЬ ЗОЛЬТАН ЙОЖА

JÓZSA György Zoltán, Budapest, Hamzsabégyi u. 33. H-1114

E-mail: jozsagyz@freemail.hu

Abstract: The paper below aims at presenting and discussing Father Pavel Florensky's Sophiology on the basis of his theodicy concentrated in his doctoral dissertation published in 1914 which contains scrupulously detailed argumentation. Summarising his views concerning a positive approach to the utmost essential function and mission of philosophy, i.e. revealing the Higher Truth, Florensky points out his belief that it unquestionably belongs to the sphere of the Transcendent. Truth, which thus is knowledgeable exclusively via scrutinising the nature of the Holy Spirit (here Florensky intensely disputes Kantian agnosticism), is consequently to be observed as the indivisible single whole. The author attempts to systematise the ancient tradition of Sophia, which has been existent in a latent fashion in Russian mentality, by throwing some light upon both its roots to be traced back in the Old Testament and in patristics, and in Russian iconography. Florensky's work, whose unique impact on turn-of-the-century Russian Symbolist circles (Belyj and Blok) is not to be ignored, offers an insight into the theoretical background of Russian Sophiology. Following in the footsteps of Vl. Solovyev and referring to the Fathers of Church, Florensky considers it completely feasible to link Sophiology to living Christian theology and practice, offering denials against accusations of heresy. Utilising abundant interdisciplinary methods in his argumentation Florensky emphasises strife upon behalf of the self oriented towards the principle of self-perfection—a main trend also prophesied by his contemporary N. Berdjajev. Concepts of *memory*, dichotomies of darkness and light are given detailed discussion, from which, in harmony with Florensky's teachings, follows the *transition* from the empirical state of time and space to the higher realm of the Absolute. In this process dualism may be conquered by the interfering principle of the Holy Sophia (this interpretation modifies scanty clues found in Solovyev's oeuvre), who represents the principle of Unification. A novel differentiation provides distinction between Western Philosophy and Russian Sophiology by marking the historically corrupt Sophia in the former.

Keywords: Pavel Florensky, Russian sophiology, memory in Russian mentality, the Holy Spirit, Russian Orthodox Christianity

1. Взгляд О. Флоренского на сущность философии — Истина в Святом Духе

В опыте православной феоидеи О. Павла Флоренского¹ искание философской истины целиком определяется как искание сущности Божией. В философских письмах, составляющих его «Столп и Утверждение Истины»², увидевший свет в 1914 г., подытоживаются результаты многолетних исследований. По сравнению с софиологией Вл. Соловь-

¹ О работах о. Павла Флоренского тоже см. *К. Флоренский* 1971: 501–503.

² Все цитаты приведены на основе издания *Флоренский* 1914.

ева³, в труде о. Флоренского не только в значительной степени переоцениваются предыдущие воззрения софиологии, но богатый материал преподнесен более систематически и аналитически и, вместо разбросанных намеков и объяснений, передается со строгой, чуть ли не математической логической последовательностью. В целостности изложения главенствующее свойство замысла труда Флоренского — создать синкретическую систему религиозной философии, не исключая свидетельств самых различных областей науки. В круг материалов, изучаемых Флоренским, включены и нехристианские источники, чему способствовала та живая атмосфера религиозно-философских споров начала 1900-х годов⁴, в которых участвовали не только часть духовенства и профессорские ученые круги, но и затронутые идеями религиозного обновления и софиологии представители литературы и культуры (Мережковские, Вяч. Иванов, Андрей Белый, в меньшей степени А. Блок, и т.п.)⁵. Неслучайно его обыкновенно вспоминают как последнего русского полигистора⁶: все «к нему тянулись как к новому Леонардо да Винчи»⁷.

Если мы попытаемся заранее определить некоторые фундаментальные взгляды мыслителя, то скорее всего мы должны иметь в виду его исключительный акцент на высшей цели активного и сознательного стремления к истинной духовности, постигаемой лишь через возвышенную в его системе любовь. Любовь — единственный способ познания, по этой причине справедливее феодицею Флоренского называть *метафизикой любви*. Мыслитель отрицает понятия индивидуума, как это мыслится в философии запада, на основе православной всеобъемлющей церковности. В отличие от мистических учений Вл. Соловьева, в случае Флоренского наблюдается сдвиг в сторону акцентировки христианства как вероисповедания по преимуществу Святого

³ Об учениях Вл. Соловьева, по мнению Уделова (1972: 113), Флоренский высказывается неблагоприятно, но влияние этого учения не подлежит сомнению.

⁴ Как известно, религиозно-философское общество в Москве, из представителей которого кн. Евг. Н. Трубецкой всего вернее держался традиции Вл. Соловьева, послужило фоном духовного ренессанса, устремленность которого заключилась и в обновлении ортодоксального православия. Это движение способствовало, в частности, и возникновению школ по изучению софиологии. Идея Соловьева переосмыслиется и Н. Бердяевым, и С. Булгаковым. Об этом подробнее см. *Флоровский* 1937: 492–493.

⁵ «Что казалось далеким ближайшим его товарищам: Блоку, В. Иванову, Брюсову и Мережковскому, — то ему виделось азбукой» — размышляет в своих воспоминаниях «Начало века» Андрей Белый, тем самым намекая и на популярность Флоренского. Цит. по: *Уделов* 1972: 16.

⁶ Священник Флоренский, кроме философских сочинений, был поэтом, иконописцем, отличным математиком, инженером. В московском университете он имел Н. Бугаева, известного по Европе математика своим профессором, который был отцом Андрея Белого. Его отдельный сборник стихотворений, названный «В вечной лазури», возникает под эгидой соловьевства в начале XX в.

⁷ Ср. *Уделов* 1972: 9.

Духа. В феодицеи Флоренского, согласно выбранному им пути искания философской истины «*Cogito ergo sum*» Декарта превращается в формулу «*Credo ergo sum*».

Обоснование его учений в «Столпе», подобно учению Вл. Соловьева, тоже восходит к критической оценке современности, где особенно отвергаются католичество⁸ и протестантизм в силу их понятийности: согласно Флоренскому, истинную духовную жизнь там заменяют римский папа или система должностей, т. е. вера там утрачивается в пользу рационализма, в то время как в православной религиозности⁹ царствует живая церковность: она и есть заложница «новой жизни», т. е. «жизни в Духе» [СиУИ 6–7]¹⁰. При идентификации основной проблемы философии как правды или скорее *истины*, Флоренский размышляет, что последние суть солнце миру, для постижения которых, однако, человеческая мудрость и положительные науки могут послужить лишь лживым орудием [СиУИ 12–13]. Гносеологическая задача философской науки выполняется лишь через познание Божественной Истины. Если мы попробуем подойти к понятию истины, — утверждает Флоренский, — то ее значение можем извлечь способом этимологии. Из-за того, что в русском языке слово-корень исходно носило экзистенциально центральные значения ‘дышать, жить, быть’, «*истина*» на деле есть «*естина*»¹¹ [СиУИ 16], отражая тем самым нечто, определяющее бытие¹². Этим фактом и обусловлено своеобразие русской философии. В древнегреческом языке слово сближено со значениями ‘остаться, стоять, забвение, позыв к сну’, которые, в особенности само-забвение, являются переходом в состояние смерти, это уже — река Лета, акт уничтожения части сознания. Истина по этой причине в культуре древних греков понимается как «нечто способное пребывать в потоке забвения» [СиУИ 16–18] и поэтому для греков: «Она есть *вечная память* какого-то Сознания» [курсив П. Ф. — Д. З. Й.]. В латыни слово *veritas* обозначает ‘веру’, выдвигая тем самым религиозный аспект, а в еврейском язы-

⁸ В статье Н. Бердяева (1976: 551) отношение Флоренского к католицизму критически осуждается как неблагоприятное. Нельзя, однако, забыть, что это суждение принадлежит перу мыслителя, верующего в православное возрождение.

⁹ Подобно Бердяеву, Флоровский тоже подвергает книгу Флоренского сильной критике. Его главный контраргумент заключается в неправославности позиции Флоренского. Флоровский даже доходит до того, что просто-напросто называет *Столп* «западнической книгой». Об этом подробнее см.: *Флоровский* 1937: 497.

¹⁰ Все ссылки на труд о. П. Флоренского в дальнейшем даются в квадратных скобках с указанием страниц по изданию, названному в примечаниях.

¹¹ Об этом тоже см. *Lossky* 1951: 179.

¹² Бердяев находит, что основной тон жизнерадостной атмосферы сочинения Флоренского — результат фальшивой стилизации, в нем, мол, «нет вдохновения» на самом деле, оно черпается из «упадочничества», и из-за настроения его «от него пахнет мертвенностью». Этот факт, говорит Бердяев (1976: 543–545), объясняется ошибочным исходным пунктом автора: главный недостаток заключается в принятии догмата Троичности, без которого невозможно спасение. И здесь Бердяев выявляет собственные неправославные взгляды.

ке выразительно сохранен момент исторический или теократический, ибо там *Истина* заключает в себе буквально 'Слово Божье' [СиУИ 18–21]. Таким образом, в русском и еврейском языках понятие Истины обусловлено его *божественным содержанием*, а латинское и греческое слова в значениях сосредоточены на *человеческой форме*. У русских и эллинов слово имеет отношение к *личности*, а в случае римлянина или еврея акцент падает на *общественность* в смысле сущности истины [СиУИ 22].

Христианское мышление сохраняет принципы древнего, мифологического нефилософского мышления. Поэтому, — говорит Левин, — «онтология Флоренского остается в целом в плоскости дофилософского мышления. Не потому, что он не «дорос» до философского уровня. Конечно, дорос — но «перерос», «преодолел», «превозмог», отвергнув его, как и всю «возрожденскую» культуру, ради христианской истины»¹³.

Отвергая в качестве орудия философии рассудок как синоним эгоизма, Флоренский уточняет: «Разумный критерий есть направление, а не цель» [СиУИ, 26, 33; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.], в конечном итоге подходя к истине как «интуиции», которая доказуема, т. е. дискурсивна [СиУИ 43]. По поводу проблемы ограниченности познания мыслитель приступает к изложению своих учений о центральности Святой Троицы, тем, в некоторой степени, повторяя концепцию Вл. Соловьева о возможности самопознания через акт самоотречения и — параллельно — самоутверждения в процессе любви:

Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Он через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он, и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как я. (...) Истина созерцает Себя в Себе. Но каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина [СиУИ 48].

Следует обратить внимание, что в этой гносеологической теории истина представлена как процесс. Этот процесс возвышен на уровень Абсолюта, где Истина — сам Бог. Термином богословия это передается следующим образом:

Истина — созерцание Себя чрез Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение «сущности — *οὐσία*» само-доказательного субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение [СиУИ 48–49].

Такое отношение есть не что иное как «бесконечная система актов, синтезированных в единицу», ибо Истина есть единица, «единая сущность о трех ипостасях». Флоренский уточняет, что здесь сущность только одна, а не три, но не одна ипостась, а три, называя при этом число 3 имманентным истине и отрицая возможность 4-ой ипостаси Троицы [СиУИ 49–50]. Философия познания, эпистемологическое исследование

¹³ Левин 1991: 61.

дование должны корениться в учении о Святой Троице¹⁴. В силу этого Истина философская предстает не как нечто абстрактное, а как живая реальность¹⁵. На этой фазе мыслитель сразу переходит к трактовке тринитарных споров, в которых обсуждалась именно проблема идеи едино-сущия Божества, хотя, в основном, как указывает автор, между словами сущность и ипостась исконно различия не существовало, ибо содержания этих двух терминов сравнимы с предметом и его зеркальным содержанием [СиУИ 51–53]. И это есть поражение на смерть идеи рассудка и самоопределение Церкви Христовой, которое и провозгласил собор 318 г., — заключает Флоренский, определяя при этом суть понятия христианства:

⟨...⟩ что такое всехристианское жизнепонимание? — Развитие музыкальной темы, которая есть система догматов, догматика. А что есть догматика? — Расчлененный Символ Веры. А что есть Символ Веры? — Да не иное, что, как разросшаяся крещальная формула — «Во имя Отца и Сына и Св. Духа» [СиУИ 54].

Если возможен рассудок, то он только должен быть причастен потусторонности, человеческая и божественная мудрость сочетаемы лишь чрез подвиг, чей залог таится в вере: в «отказе для Бога от монизма в мышлении и есть начало веры» [СиУИ 65; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. В опыте веры достигаемо рождение нового Я. У достигшего такого состояния человека возникает ощущение, «как если бы тело превратилось в мягкий воск и по всем жилам разлилось молоко» [СиУИ 71]. Абсолютная любовь — Бог, Он есть субстанциальный акт любви.

При определении разума — он есть «орган человека, его живая деятельность, его реальная сила, λογος» — Флоренский выявляет, что тем самым он причастен и бытию, и *vice versa*, и по этой причине акт познания, который обусловлен не только гносеологически, но в равной мере и онтологически, иными словами: идеален и реален, мыслится как реальное единение познающего и познаваемого. Следовательно, существенное познание Истины, «т. е. приобщение Самой Истины, есть ⟨...⟩ реальное вхождение в недра Божественного Троиинства. ⟨...⟩» [СиУИ, 73–74].

Если познание есть любовь, — это мы уже прояснили по поводу процесса познавательного созерцания, основанного на Троиинстве Божьем, — то «мое познание Бога, воспринимаемое во мне другим, есть любовь к воспринимающему; предметно же созерцаемая, — третьим, — любовь к другому есть красота» [СиУИ 74–75; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Психологического подхода к пониманию любви Флоренский не принимает [СиУИ 83]. И, развивая свою умозрительную кон-

¹⁴ “(...) Florensky connects the initial problem of philosophy — the problem of truth and of its discovery, i. e., the epistemological enquiry — with the trinitarian dogma and the idea of consubstantiality” (LOSSKY 1951: 179).

¹⁵ Об этом см. LOSSKY 1951: 180.

струкцию, он определяет понятие красоты как бого-уподобление, т. е. жизнь в Духе [СиУИ 84]. Согласно духовной гносеологии Флоренского, если Истина традиционно отождествляется со Светом, то Свет есть любовь, нелюбовь следовательно — темнота или ложь¹⁶ [СиУИ 88]. «Любовь вне Бога (нравственная деятельность, альтруизм, похоть, тщеславие) есть не любовь» [СиУИ 90]. «Опустошение», кенозис, лишение атрибутов и внутренних законов — по традиции христианский путь любви [СиУИ 92], предел которой *finis amoris* «— да двое едино будут», но притом любящий и любимый любят друг друга через Бога: «каждое Я, как в зеркале, видит в образе Божьем другого Я свой образ Божий» [разрядка от П. Ф. — Д. З. Й.] [СиУИ, 93]. Если иметь в виду такую схему, ипостаси Единого Бога соответствуют троичности: Знание — Любовь — Наслаждение [СиУИ, 95], в которой Бог представляет Истину, Сын — Любовь («только в Сыне Божиим узнает Отца» верующий), а Святой Дух — «предмет и орган созерцания прекрасного» [СиУИ 99].

В рамках этой целостной Божественной Иерархии можно рассматривать самые основные категории действительности: Эстетика — это есть аскетика. Эта ее черта, присущая Духу Святому, явствует и из того, — аргументирует Флоренский, — что аскетика «святые отцы называли не наукою и даже не нравственною работою, а искусством — художеством» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.] Если философия понимается как любо-мудрие, т. е. любовь к мудрости, то эстетика — любо-красие, это от века существующая связь, так как в мышлении греков, доброта и красота тождественны¹⁷ [СиУИ 99].

Письмо V, под заглавием *Утешитель*, автор посвящает систематическому развертыванию своих учений о Святом Духе. Заклучая, что в силу того, что Святой Дух есть 3-ья ипостась Троицы, Он ближе всего к Истине [СиУИ 110], тайна Божья раскроется именно с появлением Святого Духа, ибо, — как это известно из Откровения Иоанна — когда вострубит 7-й ангел, тогда осуществится Царство Божие, понимаемое как пришествие Святого Духа [СиУИ 110–112]. Проводя критический анализ идей Иустина Философа и Оригена, Флоренский подчеркивает проблему неразграничения идеи Св. Духа и Софии Премудрости — отчасти же их обоих от Логоса [СиУИ 115]. Истолковать сущность идеи Св. Духа мало кто из богословов умеет, однако в православной практике это налицо: всякого можно спросить в Троицын День, они скажут что такое Он [СиУИ 117–119]. Ввиду того, что Св. Дух «дей-

¹⁶ Несмотря на гносеологическую систему антиномий, представленную сочинением Флоренского, Бердяев (1976: 548) утверждает, что модель познания, данная Флоренским, не способна в сущности преодолеть силы нечисти: «По священнику Флоренскому, всякий имманентный путь познания, дискурсивный или интуитивный, одинаково ведет в ад».

¹⁷ Об этом подробнее см. LOSSKY 1951: 181–182

ствуем в Церкви»¹⁸ [СиУИ 112], Он есть «Утешитель, Царь Истины» [СиУИ, 120]. Вся наука и богословие построены на Логосе/Богослове, наступит Царство Божие только тогда, когда познается Утешитель, как Ипостась. [СиУИ, 126] Ни в Пятикнижии, ни в Новом Завете не встречается достаточных опорных пунктов для разъяснения идеи Святого Духа [СиУИ, 129-134], у отцов церкви имеется свидетельство о попытках толкования, и здесь автор ссылается на вещную формулу Св. Григория Богослова, согласно которой Святой Дух постигается «постепенно», как и ученикам «Да и Иисус возвещает о Нем постепенно» [СиУИ 135]. Дальнейшее доказательство для собственной теории Флоренский выбирает из системы Григория Нисского, у которого, очевидно, «речения „Дух Святой“ и „Царство Божие“» равно-смысленны. Опираясь на языковедческие свидетельства, исходящими из разночтений подлинных евангельских текстов, Флоренский выдвигает триаду: «Царство — помазание Сына — Царь» [СиУИ 137], на основе которой он предлагает собственное истолкование: «Помазующий должен быть Отец, Помазуемый — Сын, а Помазание или Елей Радости — Дух Святой»¹⁹. Как и из этого выясняется, — выводит философ, — осуществление истинного христианства нельзя понять на основе кенозиса, ибо оно есть «вечное восстановление и утверждение Друг Другом», в таком же смысле определяется сейчас и взаимоотношение ипостасей Троицы [СиУИ 138]. Выясняется, однако, что Дух Святой, т. е. Дух Истины отличается от истины, поскольку последняя — лишь знание об Истине: Абсолютная Истина лишена временных и пространственных ограничений познания, Она неотделима от Вечности, где и Ее содержание и форма — одно. Отношение меж Истиной и истиной таково, каково отношение меж Богом и тварью. [СиУИ, 143] Хотя и в твари данная, истина «должна быть монограммой Божества. Посюсторонняя, она должна быть как бы не посюсторонней» [СиУИ 145]. Противоречивость сущности истины можно преодолеть через ряд антиномий. В понимании этого главная заслуга прикреплена к имени Гераклита, впервые ощутившего, что существует Бог-Слово, его оценка значительности антиномий и противоположностей послужила импульсом для платоновских диалогов, которые в драматизированном виде воплощают эту методологию [СиУИ 154–156]. Однако беда такого философствования состоит в его односторонности, раздробленности мышления, — развивает свой ход мыслей об императиве «Да двое едино будут» Флоренский, в обилии оперируя синонимами категории «мно-

¹⁸ Уделов (1972: 101) указывает на наличие хомяковского понимания церкви в сочинении Флоренского: Единственная «святыня», в которую можно верить, есть Церковь. Она уже существует до бытия мира.

¹⁹ Касательно учений о Св. Духе, Н. Бердяев обвиняет Флоренского в ложной переацентировке христианских учений в пользу примата Святого Духа в Святой Троице. «В этой книге почти не говорится о Христе (...)» — аргументирует Бердяев (1976: 565).

жественности», в том числе указывая на то, что раздробленность является областью, отрицающей Божество. На уровне Церкви подобная «легионность» — первичный признак ереси и сект: «Ересь, даже мистическая, есть рассудочная односторонность, утверждающая себя как все». «Дух секты есть вытекающий отсюда эгоизм, духовная отъединенность <...>» [СиУИ 161]. Но где нет антиномии, там нет и веры, это только свершится, когда вера и надежда упраздняются и только пребудет любовь, так как «Самоотвержение — это единственное, что приближает нас к богоподобию» [СиУИ, 163].

В Письме VII мы находим трактовку природы зла. Соответственно метафизике любви о. Флоренского, зла как такового не существует. Если Истина равна бытию как источник его, «вне Истины — ничего нет» [СиУИ 163], ибо «Бог есть Лад и Строй; а лож — Беспорядок и Анархия». Зло соотносимо с раздробленностью, в связи с этим о. Флоренский ссылается на платоновский миф об андрогине. Согласно учению древнегреческого философа, главное в любви искомо в восстановлении единства: «это и есть инстинктивное стремление любящих — вновь соединить разделенное» [СиУИ 171–172]. О. Флоренский подчеркивает устойчивое наличие представления об андрогинности первоуродного человека, о чем сообщается не только в библейской книге *Бытие*, но и в таких древних религиозных памятниках, как книга *Бундагеш*. Различные религиозные учения, напр. офитское или каббалистическое, отправляются от того же пункта, и соответствующая идея выдвигается Якобом Бёме и Сен-Мартеном. Душевные болезни, безумие и невращения объяснимы нарушением распада исконного единства [СиУИ 171–172]. В художественном выражении этого достиг совершенства Леонардо да Винчи: «<...> загадочная и соблазнительная улыбка всех лиц Леонардо да Винчи, выражающая скептицизм, отпадение от Бога и само-упор человеческого „знаю“, есть на деле улыбка растерянности и потерянности» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Греховность равна потерянности, недаром язык называет последнюю степень падения женщины потерянной. Иначе «<...> грех есть та сила охранения себя, как себя, которая делает личность „само-истуканом“, идолом себя, „объясняет“ Я чрез Я и не чрез Бога <...>» Недаром греховность — синоним мрака и темноты, от этого корня происходит греческое слово Ад, Аид, Ад — с помощью лишительной частицы *a*. Аид, таким образом, есть «Без-вид», греховный рационализм или пошлость [СиУИ 178]. В рационализме коренится грех: «рассудок в рассудке, дьяволщина, ибо Дьявол — Мефистофель — голая рассудочность <...>, чистый Рассудок, и есть Чистая Пошлость» [СиУИ 179]. Освобождение от мрака нечисти показано тем, как Иисус изгнал нечисть из бесноватого [Мф 5, 1–13]; Нечистая сила всегда говорит о себе как об одном, но потом выясняется, что их — легион. Опять очевидно, что дьявол, мрак, грех тесно связаны с множеством [СиУИ 183–184]. Блаженность,

мáкар — «само-поедание сердца», имеет что-то общее с покоем: «Ибо, кто вышел в покой Его [Бога. — Д. З. Й.], тот и сам успокоился от дел своих <...>» [Евр 4, 10] [СиУИ 189]. Целомудренность — «вечная память» Божья, в поддержку своей теории о. Флоренский цитирует строчки из тома *По звездам* Вяч. Иванова: «Небытие непосредственно открывается в форме забвения, — его отрицающей. <...> Все несет с собою река Времени <...>» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.] Истина, наоборот, витает в памяти: «Истина — эта незабвенность <...> это существо существеннейшее, в котором нет небытия нисколько» [СиУИ 193]. Точно такая же идея явно зашифрована в словах православной молитвы: «Помяни меня, Господи, когда приидешь во Царствии Твоем!» Иными словами, — толкует о. Флоренский, — «быть помянутым Господом это то же, что „быть в раю“». В вечной памяти Церкви сходятся Бог и человек [СиУИ 194]. Культ памяти — это уже центральный элемент языческих религий через почитание предков. Память присуща и творчеству, здесь достаточно припомнить эстетическую теорию о. Флоренского. Это очевидно и из того, как Диотима платоновского *Пира* говорит о творчестве, духовном и телесном, т. е. об Эросе: оно «есть не что иное как внутреннее <...> искание вечной памяти <...>». При этом позиция Флоренского сходна с учениями и Вл. Соловьева о творчестве, хотя формула первого более эксплицитна. Мать муз в греческой мифологии недаром Мнемозина, Муза Памяти, так как знание является «припоминанием мира трансцендентного», а память мыслима как «сознание во Времени символов Вечности» или просто: «символотворчество», — углубляет свою концепцию, очень близкую поэтике младшего поколения символистов, Флоренский [СиУИ 197–201; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.].

Письмо VIII освещает место Геенны. Числа три и девять присущи Истине. Проблема бытия таится в раздробленности и разделенности духа и души, которые являются результатом таинственного суда Божия. [СиУИ 217–219]. Последний тесно связан и с тем, что представление о пламени Геенны восходит к идее об очищении огнем, в результате чего нечистое и скверное отделяются, остаются золото и серебро, [СиУИ 230] тем объясняется и «вульгарное католическое представление о чистилище»: через процесс очищения возможно разделение двух моментов «о себе» и «для себя», — говорит Флоренский, подчеркивая параллельно мыслимую символичность дихотомии наготы и одежды, в смысле перехода в состояние очищенности, напоминая, что мифологический Харон тоже заставляет переплывающие через Лету души раздеться, что синонимично отсечению греховной части тела [СиУИ 233–235]. Первая смерть мыслится как смерть тела, т. е. разделение души и тела, вторая — как разделение «самого и самости». «Слово Божье — вот тот меч, которым рассекается человеческое существо». По поводу разделения, в следующем письме, Флоренский переходит к изложению

проблемы на микрокосмическом уровне человеческого тела. Человеческое тело, согласно его теории, воплощает индивидуальное воплощение этой целостности. Исходя из древних философских представлений, автор указывает на сердце как центр духовности [СиУИ 267] и, одновременно цитирует древнехристианскую формулу о его значимости: «⟨...⟩ задача подвижнической жизни — цело мудрие — определяется как чистота сердца» [СиУИ 268; разряд от П. Ф. — Д. З. Й.], в то же время подчеркивая, что этимологически такой подход вполне уместен, ибо сердце есть что-то в середине, в центре. Обращение к телесности человека опять же приходится разъяснять на основании догмата троичности: многобожье или демонизм — вот откуда проистекает страх древнего человека [СиУИ 277]. Аксиома Триединого Божества, этот догмат не только «исходное начало философии, ⟨...⟩ теперь открывается, что он служит правилом и для построения науки» [СиУИ, 279]. В доказательство своего тезиса Флоренский аргументирует, что лишь в мире монотеизма развивались науки. Триединство Бога толкуется на базе геометрического понятия треугольника: «Бог не может перестать быть Богом, как треугольник не может сделать, чтобы сумма его углов не равнялась двум прямым.» В этой системе: «Тварь, как таковая, — решительно ничто ⟨...⟩» [СиУИ 289]. Преимущество дается духу. Но в божественной гармонии жизни равномерно учитывается и значение телесности. Неестественное понимание ее опять-таки нарушает гармоничность: именно на такой проблеме сосредоточивается Толстой в своей *Крейцеровой сонате*, — мимоходом напоминает автор [СиУИ 292]. Проблема традиционного понимания брака тоже восходит к смутным временам древнего христианства, когда это решалось на соборе в Гангре пафлаганской митрополии, ибо некоторые раньше утверждали, что живущие в бракосочетании не имеют надежды на спасение у Бога, отгоняли мужей и жен своих и отдавались прелюбодеянию [СиУИ 294]. Определяя антиномии тела как «Бог и мир, дух и плоть, девство и брак ⟨...⟩», в браке, восстанавливающем единство человека, Флоренский видит установленное Богом начало. Преодоление антиномичности есть победа над грехом. С учетом интерпретации древнехристианской истории об Ерме, погрешившем и спасшемся, истинная невинность в аспекте пола у Флоренского, понимается как увенчание аскетического подвига, который вовсе не равен ни отрицанию пола, ни нелепой крайности скопчества, а скорее является «цветом пола»²⁰, его «окрылением и одухотворением»²¹. Такая победа, — учит

²⁰ Н. Бердяев целиком отвергает стилизованную православную систему Флоренского, соответственно которой, по мнению Бердяева (1976: 558), по сути «невозможен желаемый духовный рост человека, т. е. стать выше духом». Философ особенно резко противостоит концепции Флоренского о поле. По его словам, о. Флоренский — «⟨...⟩ враг жажды духовной освободиться от «мира», от физической половой жизни» (Бердяев 1976: 561). В подобном духе критикуя систему антиномий Флоренского, отзы-

нас мыслитель, — достигается «через стяжение Духа, — в общении с таинственными девами, изображающими дары Духа» [СиУИ 308], ибо Дух святой «открывает себя в способности видеть красоту твари», т. е. плоти и тела [СиУИ 310]. Такая живая идея отнюдь не чужда православию, она выражена в учениях величайших представителей православного подвижничества, в том числе и преп. Макария Великого и Исаака Сирина.

2. Софиология Флоренского

До сих пор говорилось об антиномиях, — продолжает Флоренский, — сейчас же обсуждаются другие «осколки» вопроса, не противоположные друг другу, а просто разные. Центральный вопрос философии, — истинный вид разума — объясняется как «безусловная ценность тварей», созерцая которую святой подвижник способен определить разум их объективного бытия, т. е. их λόγος. Этот разум с точки зрения твари есть акт, «посредством которого тварь отрешается от самости своей, выходит из себя». Точнее говоря, разум в том же отношении есть не что иное как «любовь к Богу и происходившее отсюда видение Бога, частная идея о Нем — условное представление о Безусловном» [СиУИ 323; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. «Любовь вечно отнимает, чтобы вечно давать; вечно умерщвляет, чтобы вечно оживлять». Через акт любви, из пустого само-тождества, монада превращена в акт, связывающий Я с Я (Я=Я), т. е. орган единого Существа. Любовь Божья, струящаяся в этом Существо, — «вот творческий акт, которым оно получает: во первых, жизнь, во вторых, единство, и, в третьих, бытие (...)» [СиУИ 325–326]. На этом этапе преподнесена дефиниция Софии о. Павла Флоренского: «Это Великое Существо, — (...) есть Осуществленная Мудрость Божья, (...) Χορμά Σοφία, София или Премудрость»²² [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Она — «Великий Корень целокупной твари (...), которым тварь уходит во внутри Троичную Жизнь и через которую она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни; София есть первозданное естество твари, творческая Любовь Божья, которая „излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам“ [Рим 5, 5]» В отношении же к твари София есть Ангел Хранитель твари, идеальная личность мира, — говорит Флоренский, — ссылаясь на слова Софии Премудрости по ветхозаветной

ваясь о неналичии центральной для христианства идеи свободной воли, Флоровский возражает: Для Флоренского (1937: 494) «выбор между „да“ и „нет“ оказывается вообще невозможным».

²¹ В своих критических замечаниях Флоровский (1937: 498) абсолютно согласен с Бердяевым. Православный автор не принимает размышлений Флоренского относительно пола, ибо те представляются ему как «муть эротической прелести», характерной и для философствований Вл. Соловьева.

²² Уделов (1972: 113) думает, что основной импульс концепции Флоренского давали софийные идеи Афанасия Великого.

книге: «Нашедший Меня, нашел жизнь и получит благоволение от Господа; но согрешающий против Меня наносит вред душе своей: все ненавидящие Меня любят смерть» [СиУИ 326; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Здесь Флоренский повторяет свои выводы о тождестве мыслимого и существующего: кого поминает или познает Бог, тот существует.

При определении временного аспекта сущности Софии Флоренский находит аргументацию для Ее существования прежде сотворения мира у Св. Григория Богослова: Кроме Пресвятой Троицы «миро-родный Ум рассматривал также в великих своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящий» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Предшествуя сотворению мира, таким образом, один мир сотворен прежде: Это — «иное небо, обитель богоносцев, созерцаемое единым умом». Человек может проникать в эту сферу через акт обожествления, т. е. «очистив ум и плоть». Другой мир, «тленный», создан для смертных. Существующий издревле мир Св. Григорий Богослов, следовательно, именуется «первым» и «последним», т. е. с одной стороны, тем, который есть идеальный первообраз мира, равно послуживший образом для сотворения «другого», а с другой стороны, — тем, куда из «другого» мира обожествленная тварь возвращается. «Первый и последний» мир сотворены Словом Божиим [СиУИ 328–329]. Почти на то же учение мы наталкиваемся у Климента Александрийского: Человек уже пред сотворением мира существовал в *мысли* Божьей, потому что «сотворение нас решено было Богом гораздо ранее самого сотворения нас», т. е. мы «существовали уже прежде создания сего мира». Мы впоследствии оказались «разумными созданиям Божественного Слова» [СиУИ 329; курсив мой. — Д. З. Й.].

В философии о. Флоренского сущность Софии неотделима от Слова Божья, которому Она есть Вечная Невеста: «⟨...⟩ вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари; в Нем же — получает творческую силу» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. София Флоренского, наподобие Софии системы Вл. Соловьева, присуща твари: «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается ⟨...⟩ и как образ Божий в человеке». После этого дается перечень тех именовании, которыми к божественному отблеску такому обращается в апостольских писаниях: «жилище на небесах», «дом нерукотворенный, вечный» [2 Кор 5, 1]. В это облечется человек, когда разрушится его «земная храмина». Последняя необходимо разрушится не потому, что она — на земле, но потому, что она земна, «т. е. тленна в существе своем». Важна природа этих двух начал, а не их местопребывание, они не по положению противоположны. «В аду чистая плотность, хотя он может и не быть на земле ⟨...⟩; в раю чистая духовность, хотя и при жизни к нему может приближаться святой». Такой идеальный облик посему может открыться в преображенном человеке»

[СиУИ 329–330]. — Последнее утверждение оказывается в соответствии с богочеловеческой аспектностью Софии Вл. Соловьева, от которого О. Флоренский далеко отходит в своих религиозных учениях, хотя соловьевское наследие послужило для *Стола и Утверждения Истины* толчком. — По сущности Своей София тождественна с ипостасями Святой Троицы, но и «она есть совсем иное, нежели каждая из этих Ипостасей»²³. Дифференциация мыслима на уровне религиозном, где различения не существует, и на уровне рассудочном, где оно неизбежно. Религиозно «Пронизанная Божественной Любовью, София (...) почти сливается со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим».

О Софии много писалось и многие посвящали труды этой проблеме, но справедливость их подхода подвергается резкой критике со стороны Флоренского [СиУИ 331]. Из трудов софиологов, дошедших до нас, Флоренский считает наиболее авторитетной рукопись мистика графа М. И. Сперанского, носящую заглавие *Ομοούσιος Первый мир*, из которой выделяет отрывок, всего ярче освещающий идею Софии. Забегая вперед, приходится обратить внимание на причину выбора: Флоренский, по всей вероятности, узрел и гностические элементы софиологии графа Сперанского, однако при этом важно и то, что мистик Сперанский, в основном не принимаемый православной догматикой, здесь имеет своим отправным пунктом именно канонизировавшуюся догму Пресвятой Троицы:

Подобно жене (т. е. Еве) сия первая жена была не создана и не рождена; но устроена (aedificata) отделением части собственного бытия Сына и сие есть первое и исконное отделение, первая жертва покорности, принесенная Отцу, первая степень того умаления (exiniationis), которое впоследствии доведено до самой смерти и смерти крестные. Имя жене София. Она есть то знание, которое имеет Отец и Сын; но она есть созерцание их желания, зеркало, в коем Слава их отражается. В отношении к Отцу она есть дочь его: ибо составляет часть его Сына. В отношении к Сыну по закону Отчей любви она есть сестра его. В отношении же к закону в воспроизведении она есть его невеста. В отношении к будущим рождениям она есть мать всего вне Бога сущего; ибо сама она есть первое внешнее существо. Сын передал установление закона жене. Себе же оставил только закон любви. Подобно тому, как Ева уделением славы, бывшей первоначально в Адаме, получила право быть всем живущим на земле: так предвечная Ева подобным сему уделением небесного семени соделалась мати всех сущих на небеси. Но сии рожденные что суть? — боги; и бо во-первых, семя их в начале есть божественное, во-вторых, самое семя сие было бы бесплодно, если бы сила Сына, яко мужа, не осенила их мати, яко жену. Таким образом возник мир духов первоначальных — типы и образы всех грядущих созданий. И лик бесплотных ангелов возопил: «Слава в вышних Богу», земли когда еще не было» [СиУИ 331–332; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.].

В качестве комментария О. Павел Флоренский, вновь подчеркивая

²³ Флоренский и в этом «стилизует себя на православный лад», — возражает Бердяев (1976: 561), — и поэтому ему не миновать обвинений в ересь: «Старая, внешняя, материалистическая церковность не примет учения свящ. Флоренского о геенне, о Софии (...)».

близкий его собственному взгляду богочеловеческий элемент преобразования, указывает на то, какие сокровенные стороны значения Софии раскрываются при чтении текста Сперанского: София–Премудрость выдвигается как синоним Горнего Иерусалима, и Церкви в небесном аспекте или Царства Божья, т. е. Она — идеальная личность твари [СиУИ 332]. При развитии теории такой синонимичности, Флоренский фиксирует ее, приводя в дальнейшем учение Иоанна Богослова. Согласно его словам, новый Иерусалим сходит от Бога с неба, «приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего», она «жена, невеста Агнца» [СиУИ 333; все курсивы мои. — Д. З. Й.]. Такая дихотомия, обусловленная аспектом пола, касательно Агнца и Невесты Его, т. е. Церкви, найдена у неизвестного автора, процитированного Климентом Римским, который поучает, что «Церковь живущая — тело есть Христово» [ср.: Еф 1, 22–23] ибо «Сотворил Бог человека мужчиною и женщиною» [ср.: Быт 1, 26], — аргументирует безымянный автор, — «Мужчина есть Христос, Женщина — Церковь. Слова указывают именно на половую разницу» [СиУИ 334]. — Идея существования двух Церквей, наличествует в *Пастыре* Ермы: «Церковь представлена в двух своих аспектах, а именно как до-мирное существо и как величина в мире строямая» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. В первом, премирном аспекте Ее, — пересказывает историю Флоренский, — Она предстала Ерме в видении: он видел Ее под образом женщины, одетой в блестящую одежду; сперва эта Женщина явилась старою, затем моложе, и напоследок — совсем юною. Воистину Ерм видел Церковь²⁴ [СиУИ 336].

На этом же этапе размышлений неизбежно указать на проблему Исторической Церкви²⁵ versus Мистической Церкви, — предупреждает о. Флоренский. Человек, рожденный на земле, есть нечто задуманное, приготовленное и готовое, поэтому он и именуется: «человек грядущий в мир», — так как имеет существование и до того. «Предсуществование» на языке старины значило 'прошлое' и обозначило как 'прошедшее', так и 'превосходное', 'более совершенное', если угодно, усовершенствованное, — говорит Флоренский [СиУИ 338–339]. На сем свете человек теряет это более совершенное состояние. — Напрашивается вопрос, в чем спасение. Ответ: «в единосущии с Церковью». Она является «надмирным единством твари», и она доступна «лишь очищенному в подвиге и смиренному»; в процессе очищения смирение, целомудрие и простота — объективно значимые, онтологически существенные и сверх-физические и сверх-естественные силы. Эти силы суть

²⁴ Святая личность вовсе не понимается как безгрешная, — интерпретирует учение Флоренского о двух церквях Уделов (1972: 104), — «святость» не равна «бесстрастию».

²⁵ Историческое христианство не особенно высоко ставится в труде Флоренского (1937: 494). Наверно, намекая на этот очевидный факт, Флоренский не без критики считает, что история для автора *Столы* есть только музей и что у него нет положительной «исторической перспективы».

«откровение мира иного в мире здешнем, духовного во временно-пространственном, горнего в дольном» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Эти силы суть ангелы-хранители твари, «нисходящие с неба и восходящие от твари к небу, как было явлено праотцу Иакову». В силу вышесказанного, можно заключить, что, на взгляд Флоренского, процесс самоусовершенствования или обожествления понимается в обоих направлениях на «лестнице» Иакова: путь таковой фундаментальным образом заключает в себе Пресвятую Богородицу. Флоренский сам утверждает, что в «лестнице» нужно видеть Пресвятую Богородицу [СиУИ 348], которая, на наш взгляд, в этом смысле, по сравнению с учениями Вл. Соловьева, гораздо отчетливее отделена от Софии, однако, представляет собою первообраз того пути, через который и по которому можно достичь Софии, т. е. Мистической Церкви или Невесты Агнца.

Относительно принадлежности Софии к Пресвятой Троице Флоренский подчеркивает неизбежность разъяснения Ее двойкой аспектности: София приобщается Божественной Любви по той причине, что Она участвует в жизни триединого Божества, однако, «будучи четвертым тварным и, значит, *не единосущим* Лицом, она не „образует“ Божественное единство, она не „есть“ любовь, но лишь входит в общение Любви <...>» [разрядка П. Ф., курсив мой. — Д. З. Й.]. С точки зрения разных ипостасей, София понимается в отличающихся друг от друга значениях: под углом зрения Ипостаси Отчей, София — идеальная субстанция, основа твари, мощь, или сила бытия. В отношении Ее к Слову, Она — разум твари, смысл, истина или правда, с точки зрения Духа, мы имеем в Софии «духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту» [СиУИ 349]. София формулируется как начало очищающее, так как она не только «центр искупленной твари» и Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, но через Ее включенное состояние в Тело Господа «мы получаем от Духа Святого свободу и таинственное очищение», посему и Она представляет собою «предсуществующее, очищенное во Христе Естество твари, или **Церковь** в ее небесном аспекте» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Ввиду того, что очищение совершается Духом Святым, являющим Себя твари, София есть Дух, «поскольку он обожил тварь». В то же время Дух, являющий Себя в твари как девство, внутреннее целомудрие и смиренная непорочность, следовательно София есть Девство, как горняя сила. «Носительница же Девства, — Дева в собственном и исключительном смысле слова, — есть Мариам, Дева Благодатная, Облагодатствованная <...> [Лк 1, 28]. Духом Святым, Исполненная Его дарами, и как такая, Истинная Церковь Божья, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово» [СиУИ 350].

Коли София, мыслимая как единящий принцип, способствующий неразрывности связи между тварным человеком и Божественной Троичностью, представляет собою Церковь Святых и душу и совесть

Церкви Святых, то она — «Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божьим», который судит тварь и рассекает ее на-двое. Именно поэтому она и Матерь Божья, «миру Очистилище». «Но истинным знаменем Марии Благодатной является Девство Ее, красота души Ее.» Она есть Красота [СиУИ 350–351]. Чрез очищение постигаемо и абсолютное зрение, обожение, последнее есть и благодать. «А „что-то от благодати, в том есть радость, есть мир, есть любовь, есть истина“», — словами Макария Великого, на которого ссылается О. Флоренский, интерпретируя их в своем заключении: София, в соответствии с этим учением, воспринимается как «посредница радости и тем о отождествляется с Радостью» [СиУИ 352; разрядка П. Ф. — Д. З. Й.].

При обсуждении девственной аспектности Софии, следует отметить, что Она безусловно важна для того, чтоб понять смысл Горнего Иерусалима, ибо девство обуславливает созерцание Его, и есть «источник Созерцания Софии». Но процесс идет и в обратном направлении, так как созерцание Софии есть источник девства [СиУИ 353]. Вновь указывая на принципиальное сущностное сходство между Софией и Богородицей (об этом см. выше) в силу того, что Последняя есть «тип действительной чистоты», о. Флоренский видит в Ней, в Невесте Духа Святого «„темное полчище страстей и похотей наших“», прогоняющей «„столп огненный, от искушений и соблазнов мира нас покрывающий“». Посредническую роль Богоматери в пути к Софии легко немедленно опознать, если обратить внимание на значение одного из Ее имен: *Одигитрия*. Одигитрия буквально обозначает «путеводительницу». «Богородица — прекраснейший цветок земли, „Неувядаемый“ и „Благоуханный цвет“. Она — Носительница Софии²⁶, — „Небо Одушевленное“ и „Небо Умное“ <...>» [СиУИ 356].

Род Божьей Матери, предполагаемый о. Флоренским, не знает искушения плоти и нечистых страстей, будучи причастным Ее девственности. О необходимости существования такого рода свидетельствуют жития святых подвижников и отшельников, коим Она являлась и к которым обращалась со словами: «Этот — нашего рода». Ссылаясь на житие старца, Св. Отца Серафима Саровского, Флоренский обобщает: они «еще от самой юности сияют кротким светом не-от-мирности и непорочности. <...> Они, к а к б ы, изъяты из закона греховности <...> [и] идут к нам прямо из Эдема <...>» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Свойственный им такой свет можно оценивать как земное явление софийности: «Одним словом, это — софийность души, текущая из Источника Чистоты» [СиУИ 357]. Для таких избранников, — подчеркивает Флоренский, — для их сознания и любви, в первую очередь не Ее Богородительство важно, а «Ее Присна девство», ибо они *чтут в Божьей*

²⁶ В упрощенной формуле Уделова (1972: 111–112): «Богоматерь есть Церковь, и как Церковь она есть София». Он прибавляет: это можно узреть и при чтении службы Софии.

Матери Носительницу Софии и явление Софии [СиУИ 358]. Богоматерь есть Богоневестная Отроковица, сердце Христово и «точка соприкосновения земли с небом» «Она Избранная, Царица Небесная и, тем более, Земная (...)» [СиУИ 359]. Ее собственными «душевными» и «телесными» глазами видел Св. Дионисий Ареопагит. Софийность Богоматери, однако станет более наглядной, если учесть описание Ее наружности: волосы златовидные, брови дуго-образные и умеренно-черные. В соответствии с толкованием Св. Амвросия София являет свою земную аспектность в Церкви²⁷ и в Богоматери, — к такому заключению о. Флоренский приходит после анализа толкования *Песни песней* Св. Амвросием. Соответственно этой концепции, Христос является Женихом и Мужем Церкви [СиУИ, 369].

3. София в русской православной иконописи

Отличный специалист по иконописи, о. Павел Флоренский посвящает этой проблеме около двадцати страниц, пожалуй, с целью расшифровать сущность Софии на основе более живой иконописной традиции (хотя справедливо сюда причислить и памятники архитектуры, т. е. древнейшие соборы и храмы, которые посвящались Софии, как на это указал Вл. Соловьев), где, в отличие от богословской литературы, эта *идея* конкретно и объективно воплощена в священном артефакте и с начала средневековья существует вплоть до эпохи барокко.

Разъясняя идеи Премудрости, Флоренский считает необходимым установить типологическое разделение, согласно которому существует три типа софийных икон: 1. Тип Ангела, 2. Тип Церкви (иногда его именуют Софией «Крестной»), 3. Тип Богородицы. Справедлива классификация и на основе местных школ иконописи, а именно — новгородской, ярославской и киевской [СиУИ 371].

²⁷ Церковность, мыслимая как соборность, получает особый акцент в эпоху расцвета религиозной философии начала века. В обновлении живой церковной традиции центральную роль должна сыграть идея и практика соборности — такова фундаментальная идея преобразования ортодоксального православия. Эксплицитная формулировка этой концепции коренится в славянофильской мысли, но она связана прежде всего с именем Вл. Соловьева, который, несмотря на то, что стоит на позиции индивидуума, как мы выяснили в главе, посвященной его философии и софиологии, видит спасение в раскрытии истинных чистых ценностей, таящихся в русской коллективной народной религиозности. Критики, сомневающиеся в возможности прилагать феодицею о. Флоренского к догматическим установлениям православия, в том числе, Прот. Георгий Флоровский (1937: 494), указывают, что, несмотря на то, что у о. Флоренского много пишется о церковности и соборности, именно последняя неощутима в его книге. Следовательно, настроенность Флоренского пронизана духом одиночества, от которого освободиться можно лишь в «романтическом братотворении или побратимстве». «(...) самая соборность церкви распадается для него в множественность интимных дружеских пар, и двуединство личной дружбы психологически для него заменяет соборность». Согласно Флоровскому, концепция Флоренского является скорее «эстетическим затвором».

Древнейший образ Софии принято называть переводом новгородским. Пред толкованием этой иконы следует выделить крылья Софии, которым Флоренский приписывает значение «близости ее к горнему миру» [СиУИ 374]. — В скобках уместно заметить, что крылья Ее несомненно способствуют Ее функции посредничества между мирами верхним и нижним. — Кадуцей — указание на Ее «теургическую силу, на *психопомпю*»²⁸ [СиУИ 374; курсив мой. — Д. З. Й.]. По всей вероятности, это Ее покровительство человечеству как совокупному целому и как городу символизируется «нимбом»: венцом в виде городской стены. Такой символ обычно понимается как признак Земли-Матери, — прибавляет о. Флоренский. На этом изображении «торок» фигурирует в качестве символа, обозначающего «орган Божественного слуха», чем подчеркивается и значение чуткости восприятия. На девственность же Богоматери, по обычаю, указывается тремя звездочками, двумя на персях и одною на челе Ее. Космическая власть Софии изображена в форме небесных сфер, окружающих Ее. Указание на Ее Космократию в труде о. Флоренского формулируется особенно четко и эксплицитно: *Она правит «над всей Вселенною»*. Голубизна краски внушает мысль о стихии воздуха, к которой Она причастна. Это на деле есть небо и раздельно понимаемое «небо духовное», иначе говоря, «горний мир, в средоточии которого живет София». *Голубизна неба* (отметим, здесь речь идет об иконописном атрибуте Софии, который тождественен с понятийной категорией «лазури» на языке Софиологии Вл. Соловьева) — *граница между царствами света и тьмы, «проекция света на тьму»*, заставляющая созерцать [все курсивы мои. — Д. З. Й.]. Голубой цвет, следовательно, отождествляется с границей между светом, богатым бытием, и тьмою — с Ничто, т. е. с Миром Умного или Рассудка. В композиционном плане икона представляет собою иерархию Спасителя, Софии и Богоматери, последовательно находящихся в подчиненном друг другу положении [СиУИ, 374]. — Немаловажно обратить внимание на момент очевидного разделения Богоматери и Софии, и, с учетом их иерархичности, поддерживается вышецитированная формула, согласно которой путь к Софии возможен лишь через Богоматерь [СиУИ, 375]. Очень важен факт, в ракурсе предлагаемой работы, что на древнейшей новгородской иконе слева от Софии изображен и Иоанн Предтеча [СиУИ 372]. Порою встречающиеся, отличные от вышеописанного венца нимбы позднее получают крестчатую форму (напр., в случае алтарной росписи московского Успенского Собора), в чем можно наблюдать не только стремление иконописца к «аттракции»: это скорее вытекает из того, что, хотя София — самостоятельная фигура в иконописной практике, Ее фигура тесно связана, точнее говоря,

²⁸ Из-за качества психопомпии Софию в какой-то мере можно сблизить с древнегреческим богом, Гермесом, функция которого указывается его ипостасным эпитетом Психопомп. Об этом подробнее см. KERÉNYI 1944.

сливается в духовно–символическом плане с фигурами Христа и Богоматери [СиУИ 376].

Второй, ярославский тип софийной иконы относится к XVI–XVIII столетиям. На изображении в церкви Св. Иоанна Златоуста под шестистолпным киворием находится облаченный престол, за которым в качестве седьмого столпа изображено Распятие. Судя по царскому одеянию и книге, читаемой фигурой, пред престолом стоит царь Соломон. На книге написаны слова из Притчей Соломона о Премудрости [СиУИ, 376]. Общий вид композиции, состоящей из фигур Богоматери, Бога, десяти групп святых в облаках (среди которых опять-таки — фигура Иоанна Крестителя), мучеников, пустынножителей, преподобных и праведных, исповедников, святителей, пророков, апостолов с внизу расположенными шестью группами обыкновенных людей, — «Церковь в ее целом» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. Весьма проблематично, к какому из лиц относится имя Премудрость, — предупреждает нас о. Флоренский. Доминантный смысл иконы внушает, что это имя понимается в отношении Христа к строительству спасения. — Здесь рискованно сказать, что под строительством спасения Флоренский, вероятно, подразумевает софийное единение двух церквей, небесной и земной [СиУИ, 378].

Перечисляя аналогии между Софиями ярославской и киевской (семистолпный киворий, надпись, названия духовных даров, изображение Бога-Отца), о. Флоренский суммирует характеристику киевской школы софийной иконописи следующим образом: кроме названных фигур, мы находим и изображение Святого Духа, окруженного семью архангелами [СиУИ 379]. Подобные киевские типы иконы развивались под очевидным влиянием католичества, — фиксирует о. Флоренский. Это доказывается и через непокровенное изображение Богоматери, позади Которой колоннада. За спиной видны Ее два крыла, под ногою — серповидная луна, лежащая на семиглавом змее. О. Флоренский рассматривает киевскую Софию как видоизменение типа Увенчанной Богородицы, представляющей собою синкретическое объединение «венчания Богоматери и типа апокалипсической жены» [разрядка П. Ф. — Д. З. Й.]. «Двойной свет», т. е. двойственность фигуры, объясняется ее причастностью в равной степени к Земной и к Небесной Церквям [СиУИ 381]. На апокалипсические свойства фигуры указывают серп луны, семиглавый змей, апокалипсические тексты. В киевском Софийском соборе сама главная святыня, от коей она получила свое имя, находится в палладиуме, в чудодейственной *Нерушимой стене*, которая не есть Богоматерь, — акцентирует Флоренский, имея в виду отсутствие на изображении Младенца: такой тип в иконографии скорее относится к типу Оранта [СиУИ 382].

На единое духовное начало, представленное иконой Софии и созерцаемое в трех описанных софийных иконописных типах и их вари-

антах, изначально смотрели как на олицетворение отвлеченного свойства Божия, атрибута Его мудрости, но не Личной, не Ипостасной, — подчеркивает о. Флоренский — а мудрости in abstracto. Такое толкование заключается в том, что, в строгом смысле, София не представляет собою ипостась и не тождественна с Логосом. Несмотря на это, персонафицированные изображения стихий, городов, стран, и т. п. вполне дозволены в традиции иконописи. Западным посетителям цареградского Храма Св. Софии, воздвигнутого Константином Великим, не известно, кому посвящен храм. Колебания между отождествлением Софии либо с Троицею, либо с Богородицею или с Логосом существуют донныне, — фиксирует автор, предупреждая, что по правилам строгого логического мышления, рассудочное право на эти толкования мы должны отрицать, но они не абсолютно непримиримы, особенно если обратить внимание на то, что три типа толкования, хотя и противоречат друг другу, исторически появляются особым циклическим образом [СиУИ 384–385].

К пневматологической доктрине о. Флоренского многие обращаются как к попытке христианизировать гностического происхождения образ Софии. Такая христианизация, однако, на взгляд автора бессмысленна, потому что, София — не ересь, а живая идея в духовной традиции христианства, далеко отошедшего от своих истоков в процессе исторического развития. Вместе с тем, софиология Флоренского не приемлема ни для православной церковности, ни для более либеральных мыслителей (к примеру, для Бердяева). Это подобно тому, как соловьевские доктрины привели в негодование не только представителей ортодоксальности, но и широкую русскую публику, смотрящих на его учение с подозрением, и тому, как о. Сергей Булгаков оставался непонятым для международного русского православия.

Список использованной литературы

- БЕРДЯЕВ 1976 — БЕРДЯЕВ Н. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский): Собрание сочинений в 4-х томах, т. 3. Paris 1976, 543–567.
- KERÉNYI 1944 — KARL KERÉNYI, Hermes der Seelenführer Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung. Zürich 1944, 111.
- ЛЕВИН 1991 — ЛЕВИН И. Д. Я видел Флоренского один раз: Вопросы философии 1991/5, 60–65.
- LOSSKY 1951 — LOSSKY N. O. History of Russian Philosophy. New York 1951, 416.
- УДЕЛОВ 1972 — УДЕЛОВ Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Paris 1972, 142.
- К ФЛОРЕНСКИЙ 1971 — ФЛОРЕНСКИЙ К. П. О работах П. А. Флоренского: Труды по знаковым системам S, Тарту 1971, т. V, 501–503.
- ФЛОРЕНСКИЙ 1914 — СВЯЩ. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ, Столп и утверждение истины. Москва 1914, 812.
- ФЛОРОВСКИЙ 1937 — ПРОТ. Г. ФЛОРОВСКИЙ, Пути русского Богословия, I–III. Paris 1937 (репринтное изд. 1981).