

- народа. – М. : Политиздат, 1991.
21. Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопр. Философии. – 1991. – № 10–12.
  22. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении: Интуитивизм. – М. : Прогресс, 1922.
  23. Лосский Н.О. Умозрение как метод философии // На переломе: философские дискуссии 20 годов /сб. – М. : Политиздат, 1990.
  24. Лосский Н.О. Ответ С.И. Поварнину на критику интуитивизма. – М. : тип. Стасюлевича, 1911.
  25. Лосский Н.О. Идея бессмертия души как проблема теории знания // Вопр. философии и психологии. – 1910. – № 4.
  26. Лосский Н.О. Органические и неорганические мировоззрения // Философский сборник. Л.М. Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности. 1881–1911. – М. : изд-во Моск. психол. об-ва, 1912.
  27. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. – Берлин : Изд-во «За церковь», 1941.
  28. Лосский Н.О. Типы мировоззрений: Введение в метафизику. – Париж : Изд-во «Современные записки», 1931.
  29. Лосский Н.О. Очерк мистического богословия восточной церкви: догматическое богословие. – М. : Центр «СЭМ», 1991.
  30. Лопатин Л.М. Новая теория познания // Вопр. философии и психологии. – 1907. – Т. 87.
  31. Малахов Б.С. Русская духовность и немецкая ученость // Вопр. философии. – 1993. – № 5.

Е.Н. Старцев

## **ТЕОАНТРОПОКОСМИЗМ П.А. ФЛОРЕНСКОГО**

*Иркутский государственный  
университет*

Ядром всякой софиологии является учение о Софии. София — не понятие, не смыслообраз, а мифологема, некий клубок смыслов и ассоциаций, говорящий об одухотворенности и разумности, «Премудрости Божественного мироустройства в судьбах мира и человека». Очень сложно, да вряд ли и эвристически эффективно, дать развернутое, полное, дискурсивное определение Софии, поэтому, предварительно, укажем несколько аналогов,

которые позволяют эксплицировать ее разные смысловые компоненты.

В плане мифологического аналога, в плане возникновения София как личное начало мироздания в чем-то родственна с Афиной древнегреческой мифологии. Афина – богиня мудрости и справедливой войны, дочь Зевса и Метиды. Зевс, зная от Геи и Урана о том, что его сын от Метиды лишит его власти, проглотил свою беременную супругу, а затем при помощи Гефеста, расколовшего ему голову, сам произвел на свет Афины, которая появилась из его головы в полном боевом вооружении и с воинственным кличем. Афина является как бы непосредственным продолжением Зевса, исполнительницей его замыслов и воли. Она – мысль Зевса, осуществленная в действии. Точно так же, как и Афина, София – личность, Замысел Божий о мире существует как идеальный план бытия и осуществленная в действии мысль.

**Безличным аналогом Софии** будет **Логос** древнегреческой философии. Логос – сложное синтетическое понятие, претерпевшее развитие от Платона и Аристотеля, в учениях стоиков и гностиков, а также в русской философии в трудах М.Д. Муретова, С.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрнэ. По Аристотелю, Логос есть форма, определяющая собою вещи, их производящая причина и конечная цель, изнутри определяющая генезис вещей, их эволюцию и строение. Логос Филона Александрийского есть: 1. Сила и разум самого Божества, его непосредственная эманация, заключающая в себе совокупность всех других сил; 2. Идеальный план творения, заключающий в себе совокупность первообразов творения; 3. Творческая энергия, которая созидает и одушевляет мир; 4. Посредник откровения для всех причастных Логосу существ. Все описанные свойства Логоса относятся и к Софии, но Логос — безличный абстрактный метафизический принцип, а София — «душа мира», «художница при Боге», организующая, одухотворяющая мир, личность, существо.

По своему значению для связи человека и Бога в религиозном мирозерцании София в чем-то аналогична концепции Царства Божия в богословии. В книге П.Я. Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания» сообщается: «Царство Божие есть единение каждого человека и всех людей вместе с Богом. Царство Божие трансцендентно: оно не есть произведение естественных сил и начал, а есть дело Божие, чудо всемогущей любви и милости Божией» [9, 81]. «Царство Божие имманентно: ибо оно внутри нас и подлежит закону внутреннего роста и развития» [9, 83]. Как Царство Божие постоянно растет из личности в мир к Богу и захватывает в себя земную жизнь человеческую, жизнь во всех проявлениях и формах, так и София-Премудрость осуществляется в человеческой истории, и закон исторического движения — возрастание софийного и убывание хаотического начал.

По своему психологическому значению для кризисного, конфликтно-

го и лиминального сознания София в чем-то родственна Китежу и Беловодью русского фольклора. Как измученные хаосом, несправедливостью и враждебностью окружающей жизни простые люди уходили искать города и земли, где царят добро и справедливость, «Царство Божие на земле», так и ученые, богословы и философы создавали концепции разумного и благого мироустройства.

**Натурфилософским аналогом Софии** можно считать концепцию **ноосферы** В.И. Вернадского. «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой» [3, 509]. «Ноосфера – биосфера, переработанная научной мыслью» [3, 506], – пишет ученый. Как В.И. Вернадский выделяет в биосфере сферу разума, говорит о мысли как «планетарном явлении», так и софиологи говорят об одухотворенности, метафизической очеловеченности природы.

Софиологических учений было много в истории развития мысли. Наиболее богаты ими гностицизм, мистика средневековья и Ренессанса, немецкая мистика, русская философия. Общим их первоисточником служат такие тексты Священного Писания, как книга Притчей Соломоновых, книга Премудрости Соломона и книга Иисуса, сына Сирахова.

В книге Притчей Соломоновых есть один замечательный фрагмент, рассказывающий о Премудрости, где она говорит о себе: «Я, премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания. У меня совет и, правда; я разум, у меня сила. Любящих меня я люблю, и ищущие меня найдут меня; богатства и слава у меня, сокровище непогибающее и, правда; плоды мои лучше золота, и золота самого чистого, и пользы от меня больше, нежели от отборного серебра. Я хожу путями правды, по стезям правосудия, чтобы любящим меня существенное благо, и сокровищницы их я наполню. Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли, тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч., 8,12,14,17–31).

Условно здесь можно выделить три момента: 1) о проявлении Премудрости в человеческом бытии; 2) о природе Премудрости; 3) о космическом смысле Премудрости. Важна также последовательность: сначала человек

видит Премудрость Божественного мироустройства в тварном бытии, потом ему открывается сама Премудрость, затем – космический план Премудрости. В богословии этому, полагаю, соответствует познание Бога в мире и познание мира в Боге. Для философии Флоренского это соответствует теодицее и антроподицее.

Книга Премудрости Соломона говорит следующее о природе Премудрости: она — «художница всего. Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, неврежденный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий, проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо премудрость подвижнее всякого движения и по чистоте своей все проходит и все 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 святые души, приготовляет друзей Божиих и пророков; она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; ибо свет сменяется ночью, а премудрости не превозмогает злоба» (Прем., 21–27, 29).

Премудрость космична, но существует человеком и для человека, она – не скрытое и тайное, а, наоборот, то, что должно быть открыто человеку. «Премудрость сотворила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, и растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «кто неразумен, обратись сюда!» И скудоумному она сказала: «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие и живите, и ходите путем разума» (Притч., 9, 1–5). Премудрость «легко созерцается любящим ее и обретается ищущим ее; она даже упреждает желающих познать ее. С раннего утра ищущий ее не утомится, ибо найдет ее сидящую у дверей своих. Помышлять о ней уже совершенство разума, и бодрствующий ради нее скоро освободится от забот, ибо она сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними» (Прем., 12–16).

Условием обретения Премудрости является чистота. «В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху, ибо святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится неправды» (Прем., 1, 4–5).

В позднейшем религиозном и философском творчестве Премудрость была персонифицирована в образе Софии; в православии существует несколько типов софийных икон, ей посвящаются храмы.

Теперь, когда имеется предварительное определение Софии и пока-

заны ее библейские источники, можно перейти к изложению софиологии П.А. Флоренского. Также следует отметить, что у Флоренского нет разработанной системы, как, например, у С.Н. Булгакова. Глава из «Столпа и утверждения Истины», кое-какие попутные замечания в других работах — вот то, что мы имеем для анализа и реконструкции этого сложного учения. Содержательно и хронологически софиология входит в концептуальную программу первого периода творчества философа, то есть в учении о мире Флоренский пытается показать путь обретения Бога. Здесь софиология является ответом на вопрос: «Каким я должен видеть мир, чтобы увидеть в нем Бога?». Как и в гносеологии, здесь наблюдается преобладание установочного над содержательным, автор не столько рассказывает о Премудрости Божественного мироустройства, сколько пытается сориентировать сознание на восприятие, на усмотрение этой Премудрости. Ввиду краткости, даже тезисности и одновременно высокой концентрации мысли Флоренского применим метод истолкования, сопряженный с необходимой систематизацией.

1. «София есть Великий Корень целокупной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни» [11, 326].

В традиции неоплатонического построения реальности как иерархической системы бытие тварное трактуется как низший слой бытия. Тварное бытие не самодостаточно, не имеет в себе основания для жизни, поэтому нуждается в трансцендентной санкции бытия.

Эту функцию в предельном измерении выполняет Бог. Но, согласно христианским представлениям о Боге, Он находится премирно, то есть вне времени и как бы над пространством человеческого бытия и одновременно — везде. Так, Дионисий Ареопагит спрашивает: «Если Божество превыше любого слова и любого познания, и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления, и ни чувства, ни воображения, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление его совершенно непостижимы для нас, хотя мы знаем, что Оно все сущее объемлет, связует, соединяет и предопределяет, то каким образом, признав неизреченность и сверхименуемость пресущественного Божества, мы можем предпринимать исследование о Божественных именах?» [4,19]. Он утверждает, что «те, кто возлюбил Истину независимо от какой бы то ни было истины, должны воспевать пресущественное Богочначалие, которое является некоей превышающей бытие Сверхблагостью, не как Разум или Могущество, не как Мышление, или Жизнь, или Сущность, но как (нечто) совершенно исключющее какое-либо изменение, свойство, жизнь, воображение, представление, наименование, разум, мысль, мышление, сущность, состояние, основание, предел, беспредельность, то есть все, что присуще сущему» [4,19].

Этот парадокс разрешается в учении византийского философа, из-

вестного учителя исихазма, святого Григория Паламы о Божественной сущности и Божественных энергиях. Подобно тому, как Аристотель различал природу и действие в вещи, Григорий Палама различает сущность и энергию в Боге. Энергия — это Сам Бог в Его обращенности к твари. Его творческая мощь, промыслительное попечение о мире, Его явления миру и человеку не суть сама сущность Божия, которая существует неприступно и непознаваемо, а Божественные энергии. «Сущность Божия, безусловно, неизменна, так как она совсем недостижима для ума; именуется же она по всем Своим энергиям, и там ни одно из имен не отличается по своему значению от другого. Ибо каждое из них, и все они ничто не выражают, кроме того сокровенного, что никоим образом непознаваемо» (цит. по [6, 282]). «Видимое лицо Божие есть не что иное, как энергия и милость Божия, являемые достойным, тогда как невидимым лицом Его называется естество Божие, которое превыше всякого выражения и видения» (цит. по [6, 282]), — пишет Григорий Палама.

София в ее космическом значении есть как бы оплотнение Божественных энергий, изливающихся в мир. Бог, будучи премирным, путем Божественных энергий является в мир и дает твари жизнь, единство, бытие. Русло этого энергетического потока и есть София. София не Бог и не Божественная энергия, а, по очень удачному выражению Флоренского, «корень целокупной твари». Корень извлекает питательные вещества из почвы и проводит их в растение; соответственно, София проводит Божественные энергии от Бога в мир. Иначе говоря, тварный мир обретает сущность, жизнь, мышление, благо от Бога посредством Софии.

2. «София есть первоизданное естество твари, творческая Любовь Божия, поэтому-то истинным Я обоженного, «сердцем» его является именно любовь Божия, подобно, как и сущность Божества – внутри-Троичная любовь» [11, 326].

Бог, в самоотвержении любви, исходит из Себя в творении, полагает себя вовне, создает как бы некое царство прообразов, которые затем материализуются и образуют мир вещей. Мир идей, идеальное всеединство, содержащееся в Софии, существует для тварного мира как «естество», то есть норма, предельное задание, закон жизни, основа, причинность, аристотелевская энтелехия. Как энтелехия мира София есть начало, связующее и организующее мировую множественность.

Тварный мир в своем бытии не является самодостаточным, его «естество» не тварно, а софийно. Богу принадлежит абсолютность бытия, София – идеальный образ тварного бытия в уме Бога, поэтому ей принадлежит подлинность бытия, а сам тварный мир как материализация Софии не имеет в себе ни подлинности, ни, тем более, абсолютности. Здесь уместна аналогия: художник создает замысел и по замыслу пишет картину; художник абсолютен и для замысла, и для картины, замысел абсолютен для картины,

картина же есть нечто почти случайное. Эта аналогия показывает связь и статусы бытия Бога, Софии и твари, но христианское учение, признавая свободу творения, отвергает идею произвола творения. Конструктивной заменой этой идеи является учение о Божественной любви. Не по произволу, а по любви создает Бог мир, и София — «творческая любовь Божия», метафизическая реализация любви в замысле устройства мира.

3. «В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» [11, 326].

Этот тезис распространяет на весь тварный мир антропологическое измерение, что в дальнейшем позволит говорить о тождестве макрокосма и микрокосма. София – образец, эталон, должное, идея твари. Известно, что всякая идея, воплощаясь в реальность, искажается, упрощается и огрубляется вследствие простоты и грубости материи, что идея в себе не содержит возможности для придания большего соответствия замыслу и исполнению, она бессильна и безразлична по отношению к своей реализации. Не такова София. Воплощаясь в тварный мир, она тоже опрощается и огрубляется, но имеет в себе возможность для непрерывного приближения твари к себе, Софии Небесной. Эта возможность обусловлена как космологически, то есть условным бытием твари и более высоким бытийственным статусом Софии, так и характером самой Софии.

Она, по замыслу, – «Ангел-Хранитель твари», идея-существо, по природе своей призванная способствовать уподоблению себя и тварного за счет усовершенствования последнего. Как Ангел-Хранитель, София – личность. Когда мы говорим, что София — личность, то не обязательно представлять себе женщину с многомудрым взором. Когда объект может быть назван онтологической личностью? Тогда, когда он имеет лик, то есть идею себя (аналогично, в психологии – совокупность неповторимых характеристик сознания, идеалов, мотивов, наклонностей), и лицо, средства для выражения лика (в психологии для человека – онтологическая личность); лик Софии – Премудрость Божия, лицо – Ангел-Хранитель твари.

София как личность идеальна, София по статусу своего бытия тоже идеальна, в Боге она существует как Замысел, в твари – как реализация Замысла, в себе – как идея Бога о твари, то есть основ самобытия она не имеет. Так, Флоренский в данном отношении утверждает: «Вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари; в Нем же – получает творческую силу» [10, 329]. Интересно также отметить, что Булгаков высказывает подобные идеи о Софии: «Нельзя мыслить Софию, «Идею» Божию, только как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия. София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, *есть* Все. И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо, ипостась. Она не участвует в жизни внутри-

божественной, не есть Бог, и потому не превращает трехипостасности в четвероипостасность, троицы в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей, ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству. Однако сама она находится вне Божественного мира, не входит в самозамкнутую, абсолютную полноту» [1, 186–187].

4. «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, то есть как проблеск вечного достоинства личности и образ Божий в человеке» [11, 329].

Этот тезис является развитием предыдущего, применением его к человеку. Для индивидуального человека существует индивидуальная «идеальная личность» – прообраз человека, должное, то, что есть этот человек не по бытию, а по замыслу Бога о нем, по его цели и месту в системе мироздания. «Идеальная личность» человека существует как его «Ангел-Хранитель», помогающий в должном и отвращающий от недолжного. Если эмпирический человек соответствует своей «идеальной личности», то «проблеск вечного достоинства» превращается в блистающий свет святости, а если нет — затушевывается вовсе. Святость, в этом отношении, есть полное соответствие эмпирической и идеальной личности. Понятие «идеальная личность» и «Образ Божий» имеют одинаковый объем и в характеристике сущности человека, но различны по исходному пункту суждения. «Идеальная личность» — категория тварной антропологии, аспект бытия твари, «образ Божий» — категория Божественной антропологии, аспект творения.

Итак, София в себе, метафизически и космически, есть «Великий Корень целокупной твари», «первозданное естество твари», «творческая любовь Божия», «Идеальная личность мира». София – Замысел Божественного мироустройства, а это значит, что она имеет не только бытие в себе, но и бытие в твари.

П.А. Флоренский различает Софию Небесную и Софию тварную. Следует отметить, что это традиционный путь философско-богословской мысли в различении ноуменального и феноменального. Так, например, Платон различает Афродиту Небесную и Афродиту Простонародную. Григорий Палама говорит о существовании Бога, в себе и явлении Его в Своих энергиях, С.Н. Булгаков различает Софию как *natura naturans* и Софию как *natura naturata*.

Для Флоренского принципиально не существует вопроса перехода от ноуменального к феноменальному, поскольку идеальное для него конкретно и реально, а эмпирическое реально только как отблеск идеального. Поэтому у него трудно найти методологически и мировоззренчески отчетливо выраженный переход от Божественного к тварному плану Софии

1. «Тварная София, Божественное впечатление твари есть образ и сень Премудрости. Но, осуществляемая, впечатлеваемая в мире опытом, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь премирным ипостасным собранием божественных первообразов сущего» [11, 349].

Тварная София существует как причина в следствии, порождающее в порожденном, смысл в слове. София в твари — это уже реализованная программа, воплощенный смысл, материализованная идея. Антиномично бытие Софии в твари. Как «собрание первообразов сущего», она сверхреальна, а как «отпечатлеваемая в твари» — реальна. Вернемся к нашей аналогии с замыслом, художником и картиной. Замысел в уме художника — это София Небесная, замысел, воплотившийся в сюжете, композиции, цветовой гамме, технике живописи, — это София тварная. Идея выражается в сюжете определенной техникой. Для сюжета и техники идея — трансцендентное порождающее устройство, сверхреальность, но, будучи порожденными, они впечатлевают ее в себе, несут как составляющую их реальность.

В познании мира человеку открывается софийность мира как истина, в истории София обнаруживается и познается как Провидение, закон истории. В нравственной деятельности София существует как благо. В искусстве — как красота.

2. «Софийность участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не едино-сущим Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не «есть» Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному» [11, 349].

П.А. Флоренскому было очень важно показать онтологический статус Софии. София не может быть четвертой ипостасью Троицы, равной другим Ипостасям, это было бы нарушением догмата троичности. София не может быть по бытию равной прочей твари, это лишило бы смысла ее существование. София должна быть выше твари, но ниже Троицы. Поэтому София принимает на себя космическое действие Божества, будучи причастной Ему по Любви, и передает эти божественные силы тварному, просветляя его.

3. «Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София — разум твари, смысл, истина или правда ее; с точки зрения ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, то есть красоту» [11, 349].

Для истолкования этого положения необходимо одно предварительное богословское разъяснение, касающееся определения ипостасей Святой Троицы, Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» пишет: «Сын — воля и мудрость, и сила Отца. Сын — от Отца, и все, что Он

имеет, имеет от Него; поэтому Он не может о себе творить ничего. Ибо Он не имеет деятельности, особенной по сравнению с Отцом. Сын – образ Отца и Сына образ – Дух, чрез которого Христос, вселяясь в человека, дает ему то, что есть соответственно образу. Бог – Дух Святой – средний между Нерожденным и Рожденным и соприкасается с Отцом чрез Сына. Он называется Духом Бога, Духом Христа, Умом Христа, Духом Господа, Самим Господом, Духом сыноположения, истины, свободы, мудрости, ибо Он и есть производящий все это; все наполняющим Своим существом, все содержащим; делающим Своим Существом мир полным» [5, 39–40].

В.Н. Лосский так пишет об отношении ипостасей: «Нерожденность Отца Безначального, рожденность Сына и исхождение Духа – таковы отношения, позволяющие нам различать Лица» [8, 276]. «Все божественные имена, которые передают нам общую жизнь Трех, исходят от Отца через Сына в Духе Святом. Отец есть источник Премудрости, Сын – сама Премудрость, Дух – сила, усваивающая нам Премудрость; или: Отец есть источник Любви, Сын – любовь, Себя открывающая, Дух – любовь, в нас осуществляющаяся» [8, 280].

Философской интерпретацией сущности ипостасей можно считать следующее: «Безначальная первая ипостась — безмолвствующая праоснова чистого бытия; порождаемая ею (не во времени!) вторая ипостась – «Слово» этого безмолвия, логос, смысловое оформление бытия; третья ипостась – «животворная» встреча безмолвия и слова, начало любви. Три ипостаси участвуют в сотворении и бытии космоса по следующей формуле: все от Отца (ибо наделено от него бытием), через Сына (ибо вошло в бытие через смысловую оформленность) и в Духе (ибо удерживается от распада внутри его жизненно-органической целостности)» [7, 448].

Из сказанного становится видно, что Флоренский приписывает ипостасные предикаты Софии, ограничивая их тварной и пограничной природой Софии. Как и Отец, София – «идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия», но она порождена, не «безначальна» и не имеет самостоятельной силы творения. Как и Сын, София – «разум твари, смысл, истина», но она пассивна в бытии, начало бытия имеет не в Отце только, а во всей Троице. Как и Дух, София – «духовность твари, святость, чистота, непорочность, красота», но для Духа это существует как исхождение через Сына Отца, а в Софии это существует как онтологическая возможность этих качеств и онтологическое же впечатление их в твари.

Флоренский, с его филигранной отделкой понятий, наверно, делает ненужным наше истолкование; Троица – это «основа-разум-святость», а София – это «триединая идея основы-разума-святости».

4. «София есть начаток и центр икупленной твари – ло??? Господа Иисуса Христа — то есть тварное естество, воспринятое Божественным Словом» [11, 350].

Для истолкования этого тезиса необходимо одно богословское разъяснение, касающееся смысла боговоплощения. «Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом, соединения не только расторгнутого злом, но без участия самого человека и не восстановимого. Первое препятствие к этому соединению – разлучение двух природ, человеческой и Божественной, устранено самим фактом Воплощения. Остаются два других препятствия, связанных с падшим состоянием человека: грех и смерть. Дело Христа их победить, изгнать из земного космоса их неизбежность: не безоговорочно их уничтожить — это было бы насилием над породившей их свободой, – но подчинением Самого Бога смерти и аду обезвредить смерть и создать возможность уврачевания греха. Так смерть Христова устраняет преграду, воздвигнутую грехом между человеком и Богом, а Его Воскресение вырывает у смерти ее «жалю». Бог нисходит в меонические бездны, разверстые в творении грехом Адама, чтобы человек смог восходить к Божеству» [8, 314–315]. «Христос становится человеком по любви, оставаясь Богом, и огонь Его Божества навсегда воспламеняет человеческую природу; вот почему святые, оставаясь людьми, могут быть причастниками Божества и становиться богами по благодати» [8, 320], — пишет В.Н. Лосский.

София – залог восстановления тварной природы. Мир во зле лежит, находится в состоянии «хаокосмоса», необходимости зла, смерти. Но среди этого мира есть София как некий остров среди бушующих волн океана, бытие, лишённое зла, существование по любви, свободе и вечности. К ней устремляются все, взыскующие духа. Продвижение в познании – это присвоение себе софийного, усовершенствование социальной жизни – это возрастание софийности, достижение святости – это победа софийного, утверждение в нем ради живого богообщения. София есть предельное основание человеческой деятельности, перспектива и цель развития человеческого духа, тот далекий и близкий идеал, достижение которого позволяет говорить о победе Божественного в человеке, истории, мире. В этом смысле София и есть «начаток и центр искупленной твари».

Как человеческое естество Христа просветлено и преображено Словом, так и София – тварь, запечатлевшая в себе Слово, воспринявшая Его, просветленная и преображенная Им. Как во Христе две природы существуют «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», так и в Софии. Но воочеловечение и жизнь Христа – подвиг свободной Любви Божией, а София возникает как исхождение Божества из себя в творении, существование Софии – создано актом творения, есть онтологическая необходимость, но не для Бога, а для Твари. В этом смысле София и есть «тварное естество, воспринятое Божественным Словом».

Развивая мысль далее, П.А. Флоренский пишет: «Только соучаствуя в Нем, то есть, имея свое естество включенным, как бы вкрапленным в Тело

Господа, мы получаем от Духа Святого и таинственное очищение. В этом смысле София есть предсуществующее, очищенное во Христе естество твари или Церковь в ее небесном аспекте» [11, 350].

5. «Но поскольку происходит от Духа Святого освящение и земной стороны твари, эмпирического ее содержания — ее «одежды» — София есть, постольку Церковь в ее земном аспекте, то есть совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирическою стороною в Тело Христово» [11, 350].

Церковь в небесном аспекте есть живое тело Богочеловека, мистическое тело Христово, то, что делает возможным духовное братство людей. Церковь в земном аспекте есть обоженное через Христа человечество, воплощение вселенской правды, духовное братство. Она имеет задачу всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христово, существует как собрание верующих.

Церковь земная изображается в святоотеческой литературе как строящаяся в небо башня, кирпичи которой — души праведников. Церковь земная, Церковь строимая — дело и смысл святости. Только праведниками своими восстанавливается ущербная природа твари, искупается первородный грех творения. Праведник своим личным духовным подвигом преображает свое сознание и овладевает своей плотью, длительное духовное бдение приводит его в мистическое «восхищение». Будучи «восхищенным», он на миг этого «восхищения» и лишь духом попадает в Церковь Небесную. На земле же его ждет «Церковь строимая», «Церковь святых» — духовное братство людей, объединенных во имя Христа. Если Церковь земная — София, то духовный подвиг имеет онтологическое значение, и братство святых — не дело духа только, но и космоса.

Как для обыденного мышления («наказал Бог засухой за грехи наши») в православии, так и для богословского характерно моралистическое суждение о бытии, основанное на онтологизации духовного, и только идея Софии превращает это ценностное суждение в онтологическое построение. Тварный мир, земной человек должны быть преображены, и Христос создал возможность и указал путь этого преображения. Как эмпирическое тело Христово было свято, очищено, просветлено Духом Святым, так и человек должен изменять тварную природу. Преображая плоть Духом, праведники становятся агентами Софии, спасение каждой отдельной души имеет космическое значение. Постепенное возрастание Церкви земной приведет к преображению всей земной жизни, подобно тому, как летание светлячков на болоте в итоге превращает болото в фейерверк.

В дальнейшем П.А. Флоренский следующим образом развивает свою мысль: «А так как очищение происходит Духом Святым, являющим Себя твари, то София есть Дух, поскольку он обожил тварь. Но Дух Святой являет себя в твари, как девство, как внутреннее целомудрие и смиренная не-

порочность. В этом смысле София есть Девство, как горняя сила, дающая девственность. Носительница же Девства – Дева в собственном и исключительном смысле слова – есть Мариам, Дева Благодатная, облагодатствованная Духом Святым, Исполненная Его дарами, и, как такая, Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово» [11, 350].

Итак, тварная София есть «собрание первообразов сущего», а в «домостроительном» отношении – «очищенное во Христе естество твари». Тварная София существует как совокупность идей о вещах, является перспективой, интенциональным полем и мостом для твари на пути к полной оформленности бытия смыслом и духом. Таков, на наш взгляд, теoантропо-космизм отца Павла Флоренского.

### *Источники*

1. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994.
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990.
3. Вернадский В.В. Философские мысли натуралиста. – М., 1977.
4. Дионисий Ареопagit. Божественные имена// Мистическое богословие. – Киев, 1991.
5. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – Спб., 1894.
6. Киприан, (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – Париж, 1950.
7. Левада Ю. Христианство // Философская энциклопедия. Т. 5. – М., 1970.
8. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. – Киев, 1992.
9. Светлов П.Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. – Сергиев Посад, 1905.
10. Флоренский П.А. Соль земли, т. е. сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским II Христианин. – 1908. – № 10–12; 1909. – № 1, 5.
11. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Соч. Т. 1 (1). – М., 1990.