

*Д. А. Горячев\**

## СОФИОЛОГИЯ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: АНТИНОМИЧЕСКИЙ ПОДХОД

В статье рассматривается учение П. А. Флоренского о Премудрости Божией с помощью антиномического метода. Данный подход позволяет: во-первых, разграничить софиологию Флоренского с философией всеединства В. С. Соловьева; во-вторых, объяснить многоаспектность в понимании Флоренским Софии. Исследование ведется в контексте христоцентрического мировоззрения Флоренского, которое обосновывается его основными философскими и богословскими работами. Статья призвана показать ошибочность мнений о софиологии священника Павла Флоренского как еретической. Делается вывод о том, что софиологический интерес характерен для отца Павла; его мировоззрению свойственен мистический настрой, а именно видеть в мире духовную таинственность. Последнее делает Флоренского контрарным рационализму и позитивизму. Вместе с тем отмечается чрезвычайно широкий объем понятия Софии в русской религиозной философии, что затрудняет его употребление.

**Ключевые слова:** флоренсковедение, софиология, антиномия, всеединство.

*D. A. Goryachev*

### *THE SOPHIOLOGY OF PRIEST PAVEL FLORENSKY: ANTINOMICAL APPROACH*

The article deals with the doctrine of P. A. Florensky about the Wisdom of God using the antinomic method. This approach makes it possible: at first, to distinguish Florensky's sophology from the philosophy of absolute unity; secondly, to explain the multidimensional nature of Florensky's understanding of Sophia. The research is conducted in the context of Florensky's Christocentric worldview, which is justified by his main philosophical and theological works. The article is intended to show the fallacy of opinions about the sophiology of the priest Pavel Florensky as heretical. It is concluded that the sophological interest is characteristic of father Pavel; his worldview is characterized by a mystical mood, namely to see the spiritual mystery in the world. The latter makes Florensky a contrast to rationalism and positivism. At the same time, there is an extremely wide scope of the concept of Sophia in russian religious philosophy, which makes it difficult to use it.

**Keywords:** Florensky-studies, sophiology, antinomy, absolute unity.

---

\* Горячев Данил Аркадьевич, магистр богословия, преподаватель, Белгородская православная духовная семинария; rasumihin@yandex.ru

Богословский спор о Софии имеет давнюю историю. Решающим моментом в его развитии стал 1935 год, когда Московским Патриархатом и Русской Зарубежной Церковью было осуждено учение о Софии протоиерея Сергия Булгакова. С тех пор не перестает звучать вопрос: не является ли ересью и софиология священника Павла Флоренского?

В данной работе ставится цель выяснить, какие существуют типичные аргументы, утверждающие о неправославности софиологии Флоренского и насколько они обоснованны.

## 1. ХРИСТОЛОГИЯ

Ряд авторов говорит о внехристологическом понимании Флоренским Софии. Эти авторы исходят из двух предпосылок: 1) его философские и богословские взгляды излагаются помимо Христа; 2) его учение о Софии не основывается на христологии.

Рассмотрим первую предпосылку. «В книге Флоренского просто нет христологических глав. И «опыт православной феодицеи» строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясною тенью теряется на заднем фоне» [30, с. 486], — пишет отец Георгий Флоровский. С ним согласны: Хоружий С. С. [31, с. 128], Гаврюшин Н. К. [8, с. 483], Бонецкая Н. К. [3, с. 25]. Очевидно, Флоренский и сам чувствовал отсутствие Спасителя в своей теодицее, отмечает Н. Н. Павлюченков,

иначе не делал бы специальных оговорок и пояснений, согласно которым место для христологии предусмотрено им лишь на втором главном этапе своих разработок — в «антроподицее», и без понимания такого его замысла читателями он будет восприниматься как «христианин без Христа» [16, с. 24].

Но и поздняя антроподицея, по мнению Н. Н. Павлюченкова, приняла в себя христологию практически только лишь в качестве «аксессуара» [16, с. 24]. Основную причину этого исследователь видит в некритическом принятии Флоренским идей В. С. Соловьева:

По идее всеединства, все, что оказывается «тварным», изначально, в самой своей основе, божественно и не нуждается в принятии обожения от Бога, ставшего Человеком. Цель соединения с Богом для «твари» является задачей возвращения к самой себе, к своей идеальной божественной основе, — и это подлинный абсолютный *центр* системы, по отношению к которому действие Христа носит не определяющий, а, если можно так сказать, *служебный* характер [16, с. 27].

Действительно, если воспринимать мысли Флоренского в контексте философии всеединства, то темы искупления, обожения и, возможно, христологии в целом для них будут периферийными. Но, во-первых, Флоренский проводит размежевание своей теодицеи с учением о всеединстве В. С. Соловьева; во-вторых, прямо утверждает христоцентричность своих философско-богословских построений.

Христологии не уделяется столько места в творчестве Флоренского, сколько некоторым другим вопросам, но это не означает, что она не находится в центре его богословия; не быть в центре внимания (субъективный момент) не означает не составлять центр самого учения (объективный момент). Когда Флоренский говорит, что частица Святых Даров на Евхаристии есть Мировая ось, полюс Земли, вокруг которой «совершает свое течение весь круг бытия; все около нее, вокруг нее и для нее: она А и Ω мира» [29, с. 117], то это утверждение является исходным для развития всей его философии культа и производной от него культуры. Однако это вторичное может представляться гораздо масштабнее самой оси этой философии и ее точки опоры [29, с. 119].

Отчасти этот субъективный момент объясняется замечанием отца Георгия Флоровского о священнике Павле Флоренском: «К теологуменам у него, действительно, больше вкуса, чем к догмату...» [30, с. 484]. Но ведь Флоренский и ставит для себя естественные исследовательские задачи выяснения неясного (открытия того, что не обнаружено или забыто; исправления того, что неправильно излагается). И не ставит для себя задачи систематизации богословия.

Его книга «Столп и утверждение Истины» сознательно отказывается от системы, но так ли однозначно, что в этих двенадцати письмах нет Спасителя? Самое короткое Письмо первое «Два мира», в котором ставится вопрос о духовном познании Истины, говорит о той же неподвижности Мировой оси:

Все кружится, все скользит в мертвенную бездну. Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой. «К Нему тяготеет все течение событий; как периферия к центру, к Нему сходятся все радиусы круга времен» [22, с. 99]... Полнота всего — в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него [27, с. 19].

Письмо второе, «Сомнение», логически обосновывает тезис «Истина есть единая сущность о трех ипостасях» [27, с. 54]. Письмо третье, «Триединство», утверждает, что триединая Истина постигается не разумной верой, а верующим разумом, то есть преодолением рассудочности: «Вера, которую спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинания Христу» [27, с. 69]. Письмо четвертое, «Свет Истины», говорит об опытном познании Истины через любовь, «реальное единение познающего и познаваемого» [27, с. 79]. Такое познание возможно «только чрез пресуществление человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога» [27, с. 80]. Вера во Христа открывает верующему познание Бога:

... Только в Сыне Божиим он узнает Отца, как Отца, и оттого сам делается сыном. Чрез Сына получает он Духа Святого и тогда, в Утешителе, созерцает несказанную красоту сущности Божией, радуется неизъяснимым трепетом, видя внутри сердца своего «свет умный» [25, с. 101].

Письмо четвертое «Свет Истины», расположенное между третьим письмом, о Святой Троице, и пятым — о Святом Духе, как логически, так и содержательно свидетельствует о наличии в «Столпе» учения о Спасителе:

Это — «свет разума», возсиявший для мира от Рождества Господа Иисуса Христа... Это — «Свет Христов», который «просвещает всех»... Господь

Иисус — кроткий, тихий свет от святой славы ... Отца Небесного. <...> Мы видели свет этого закатного Солнца и в нем, в свете этого Света «узрели свет» Присносущной Троицы. Поэтому и воспеваем теперь Ее, Отца и Сына и Святого Духа, — Бога; Сына же Божия, тем трисолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, мир славит в благодарных песнопениях [27, с. 102].

Ограничимся приведенными цитатами, так как они вполне опровергают категорический тезис об отсутствии Спасителя в теодицее Флоренского. О самом же мировоззрении отца Павла как безусловно христианском говорится в семитомной монографии игумена Андроника (Трубачева) «Путь к Богу» [2].

В своей ранней работе «Спиритизм как антихристианство» (1904 г.) Флоренский пишет: «Все наше мировоззрение есть христология; из Христа мы можем выводить, на Нем строить, Им поверять, Им объединять и в Нем жить» [23, с. 69]. Данная установка звучит в 1914 г. во «Вступительном слове перед защитой на степень магистра»:

На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть следует ответить: «Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божиим в Священном Писании; священных обрядах и святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке, и т. д. и т. д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического [26, с. 133].

В самой антроподицеи «Философии культа» (1918–1922) утверждается: «Воплотившийся смысл — Лицо Господа Иисуса Христа — истинная ориентировка мысли» [29, с. 116]. Что конкретно означает этот курс для христианской философии?

Всякий опыт истинный уложится в эту ориентировку, если же что не уложится, то оно воистину и предельно ложно и мнимо. Оно не нужно, мы ничего не теряем, если оно не вместится в нашу ориентировку — его нет. <...> Ничто из того, что воистину есть, не было без Него и помимо Него; ничто из того, что духовно, что умно, что словесно — не может выпасть из Него, Смысла всех Смыслов [29, с. 116].

Христос есть смысл всякого культа (вне Христа культ бессмыслен); в культе находит свое осмысление культура и мир в целом; культ приводит всю тварь к своему Творцу через освящение реальности:

Обряд есть осуществленная ориентированность на Боге, во плоти пришедшем, всей нашей жизни. В этом смысле можно сказать, что нет определенных границ обряда: начинаясь таинством, нисходит, ветвясь и расчлняясь, в жизнь храмовую, отсюда — в при-храмовую, затем — в быт, в строение культуры и далее ... в недра земные, в жизнь космическую... захватывая в себя всю тварь, все бытие... [29, с. 213].

Таким образом, мы выяснили, что мнение о внехристологичности философии и богословия священника Павла Флоренского необоснованно, и, напротив, убедились, что мировоззрение Флоренского христоцентрично.

Рассмотрим вторую критическую предпосылку, согласно которой учение Флоренского о Софии не основано на христологии [9, с. 70–105]. В Письме десятом «Столпа и утверждения Истины» Флоренский указывает:

Конечно, нет никакого сомнения, что у свв. отцов под словом София весьма нередко понимается *Слово Божие*, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы; то же должно сказать и о богослужебных молитвах и песнопениях. Доказывать это общеизвестное положение цитатами — значило бы ломиться в открытую дверь [27, с. 374].

Своей задачей автор видел уяснение самой идеи Софии, охватывающей разные смыслы этого понятия. В раскрытии же этих смыслов Флоренский, по собственному признанию, исходил прежде всего из учения святителя Афанасия Великого:

Таковы лейт-мотивы догматической системы Афанасия... <...> На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга, так что воистину можно сказать, что она исходит из идей св. Афанасия Великого [27, с. 352].

Флоренский обращается к его толкованию на слова Книги Притчей о тварной Премудрости *Господь создал меня началом путей Своих* (8:22):

Многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для арианствующих, «создал», «ἔκτισε», Афанасий понимает в различных местах своих творений под Премудростью весьма разное; а именно: то — Человеческое Естество Христа, то — Тело Его, то Церковь, то — Сторону тварного мира, обращенную к вечности. Но это различие — только кажущееся различие, ибо все перечисленные способы понимания слова «Премудрость» на деле суть все одна и та же София, как Богозданное единство идеальных определений твари, — одна и та же София, но под разными аспектами воспринимаемая, — цельное естество твари [27, с. 346–347].

Святитель Афанасий толкует слова Притчей *создал меня*, обращаясь к арианам:

Само изречение это показывает, что только ваше изобретение — называть Господа тварью. Господь, зная, что сущность Его есть Единородная Премудрость, Отчее Порождение и не одинакова с созданиями и по естеству тварями, человеколюбиво говорит теперь: *Господь созда Мя начало путей Своих*, а это значит: Отец *тело уготовал Мне* (Евр. 10:5) и *созда Мя* для людей, ради человеческого спасения [1, с. 265]\*.

Здесь сотворенность (*создал*) относится к человеческой природе Христа. Святитель Афанасий проводит аналогию со словами апостола Иоанна Богослова и говорит о тварной Премудрости как о теле Христа:

---

\* Аналогично толкует эти слова святитель Григорий Богослов: «Поелику здесь находим слово *созда*, и другое ясное речение: *раждает мя* (Притч. 8:25), то объяснение просто. Сказанное с присовокуплением причины припишем человечеству, а сказанное просто, без присовокупления причины, отнесем к Божеству. Но не слово ли *созда* сказано с присовокуплением причины? Ибо Соломон говорит: *созда мя начало путей Своих в дела Своя*... <...> Итак, кто будет спорить, что Премудрость называется творением по рождению должному и рождаемой по рождению первому и более непостижимому» [11, с. 364–365].

Ибо как, слыша у Иоанна: *Слово стало плотью (Ин. 1:14)*, мы представляем, что не Само Слово всецело есть плоть, но что облеклось Оно плотью и сделалось человеком... <...> ...так, если слышим в Притчах *созда*, должны представлять, что не Слово всецело по естеству есть тварь, но что облеклось Оно в тварное тело, что ради нас *создал* Его Бог, для нас, по написанному, уготовав Ему тварное тело (Евр. 10:5), чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться [1, с. 265].

Таким образом, слова Притчей о сотворенной Премудрости, согласно святителю Афанасию, говорят о догмате Боговоплощения, из которого исходит учение об обожении человека. В самом же человеке основой для обожения является его сотворенность *по образу и подобию* Божию (Быт. 1:26). Все вообще творение *хорошо весьма* (Быт. 1:31) своей причастностью Богу, запечатленностью Богом: «...Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вообще тварях и в каждой в отдельности были положены некий отпечаток и подобие Его Образа» [1, с. 294].

Этот «отпечаток» Творца в Своем творении, присутствие Бога в мире, имманентность Бога миру (при одновременной трансцендентности) и составляет главную мысль, из которой отец Павел развивает учение о Софии, точнее, стремится раскрыть о Ней церковное учение, опираясь на труды святителя Афанасия. «Истинная Премудрость, — т. е. Логос, — отвечает дивящимся тварной Премудрости, — т. е. Софии: — «Господь создал Меня в дела, потому что Мой в них Образ; и вот до какой степени Я снизошел в жидительстве»» [27, с. 349]. Речь идет об употребляемом александрийским святителем сравнении Божественного миротворения со строительством города, порученным царем своему сыну, который начертывает свое имя на каждом здании.

Сравнение, предлагаемое Афанасием, не есть чистая выдумка. Напомню о всемирно-историческом обычае писать имя строителя на здании, или о еще более разительном обычае вавилонских царей припечатывать каждый кирпич строимых ими зданий печатью с именем царя-строителя. <...> Итак, полагая на зданиях имя свое, царевич Афанасиева сравнения тем самым вносит, — согласно пониманию древних, — в бытие этих зданий новую таинственную сущность... [27, с. 350].

Сущность тварного мира, таким образом, заключается в том, что он творение *Божие*, что мир по своей сути божественен, софиен.

Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари, — Человечество, — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества, — Церковь, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви, — Церковь Святых, — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и разсекающим ее на-двое, Матерь Божия, — «миру Очистилице», — опять-таки есть София по преимуществу. Но истинным знамением Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София [27, с. 354].

Итак, толкования святителя Афанасия, на которые ссылается отец Павел, утверждение Флоренского, что он исходит из идей этого святого, и сами выводы свидетельствует о том, что учение об Ипостаси Сына составляет основу его софиологии. Тем самым устанавливается несостоятельность второй предпосылки.

## 2. АНТИНОМИЗМ

Однако основанность на Христе мировоззрения и софиологии не позволяет делать выводы о безошибочности всего учения о Премудрости. Тем более что самое распространенное обвинение в неправославности Флоренского заключается в его последовании философии всеединства [19]. Причина тому видится во множественности пониманий Софии отцом Павлом, характерной и для В. С. Соловьева и отца Сергия Булгакова. Основным отличием своей философии от философии всеединства отец Павел называет учение об антиномии.

Употребив в тексте определение Соловьева [истины как всеединого сущего], должны оговориться, что берем его лишь формально, вовсе не вкладывая в него Соловьевского истолкования; доказательство тому — все наше сочинение, состоящее по духу антиномичности против примирительной философии Вл. Соловьева [27, с. 605].

С указания на антиномию отец Павел и начинает главу о Софии, говоря о таких аспектах, «которые не находятся в явной антиномии друг с другом, потому что представляют не противоположное друг другу, а просто разное» [27, с. 324]. С. М. Половинкин перечисляет антиномические смыслы, в общей сложности числом 26, которые вкладывал Флоренский в понятие «София» [21, с. 44].

В книге «Столп и утверждение Истины» отец Павел приходит к следующему синтезу трех основных аспектов Софии:

Занятая богословскою спекуляциею, Византия воспринимала Софию со стороны ее спекулятивно-догматического содержания. София, в понимании греков, — по преимуществу предмет созерцания. Наши же предки, восприняв от Византии готовые догматические формулы, прилепились душою к подвигу, и к непорочности, возлюбили чистоту и святость отдельной души. И тогда София повернулась к их сознанию другою своею гранью, — аспектом целомудрия и девственности, аспектом духовного совершенства и внутренней красоты. Наконец, наши современники, мечтая о единстве всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической Церкви. И София повернулась к ним своею третью гранью, — аспектом Церкви [27, с. 394–395].

Эти же софийные аспекты находят свое выражение в трех иконографических типах Софии: «1) Новгородский — Ангела; 2) Киевский — Богородицы и 3) Ярославский — Церкви» [2, с. 72].

В чем же заключается суть антиномизма Флоренского? В антиномии тезис (А) и антитезис (не-А) находятся в противоречии, однако между ними не делается выбор в пользу того или другого, они поддерживаются в равновесии и представляют собой тождество противоположностей ( $A = \text{не-}A$ ).

В монистической диалектике противоречие разрешается по типу «или то, или другое» (ей соответствует понимание Софии только как Христа, *Божией Силы и Божией Премудрости* (1Кор. 1:24)); в дуалистической диалектике (антиномизм Флоренского) противоречие сохраняется и заостряется\* («и то,

---

\* «Но не объяснять — т. е. смазывать — противоречия призвана философия культа, а заострять их, показывая их существенную необходимость» [29, с. 149].

и другое» — разные аспекты тварной Софии в единстве); в синтезе всеединства противоречие разрешается по типу «ни то, ни другое, а третье»<sup>\*</sup> — отсюда учение В. С. Соловьева об отдельной от Ипостасей Сущности Божией и о Софии как мировой душе, а также софиология о. Сергия Булгакова<sup>\*\*</sup>.

Итак, Флоренский, приступая к выяснению природы «прекрасного момента твари» [27, с. 324], ее софийности, указывает на ее антиномичность:

Единый и целостный объект религиозного восприятия — в области разсудка распадается на множество аспектов, на отдельные грани, на осколки святости... <...> Раньше это было уже показано на разсудочных антиномиях догмата; сейчас речь будет о таких осколках, которые не находятся в явной антиномии друг с другом, потому что представляют не противоположное друг другу, а просто разное. <...> Связь отдельных аспектов есть синтетическая, а не аналитическая, и она дается только а posteriori, в виде откровения, т. е. как факт духовного опыта [27, с. 324].

Последнее означает, что синтез тезиса и антитезиса совершается не логическим путем, а онтологически: в самом бытии антиномии примирены, и только разум их выявляет как противоположности. Однако их единство для разума может дать, согласно Флоренскому, только благодатный опыт [27, с. 167].

Это указание на антиномию и последующее раскрытие идеи Софии в русле ее антиномичных составляющих не замечает о. Георгий Флоровский: «Станным образом, говоря о Софии и софийности, Флоренский никогда не вспоминает об антиномиях...» [30, с. 485].

Мнение отца Георгия разделяет и Н. К. Гаврюшин: «После совершенно прозрачных пояснений о. Г. Флоровского возвращаться к надуманным построениям «Столпа...» просто бессмысленно» [8, с. 469]. Николай Константинович в принципе негативно оценивает учение Флоренского об антиномии: «...Антиномизм у Флоренского, с одной стороны, свидетельство несовершенства человеческого рассудка, а с другой — антиномична именно божественная реальность, сама Истина... Антиномизм — зараз признак и болезни, и здоровья...» [8, с. 470].

В этих интерпретациях антиномичности Истины по Флоренскому, абсолютной Истины, Н. К. Гаврюшин не одинок. П. П. Гайденок пишет: «П. А. Флоренский убежден, что антиномична именно божественная реальность, выражаемая в догмате...» [10, с. 178]; аналогичное мнение у С. Б. Егоровой: «П. А. Флоренский разработал гибкую и универсальную диалектику антиномической природы

---

<sup>\*</sup> «Настоящее единство предполагает не простое различие или разнородность, а противоположность или полярность однородных, то есть их взаимное отрицание. ... Однородные, но противоположные, или полярные, термины, взаимно отрицаемые друг другом и вместе с тем, одинаково необходимые, требуют третьего обобщающего термина, который определял бы их совместное существование, представляя таким образом единство; так, например, полярные понятия *материя* и *форма* находят свое единство в третьем понятии — *вещь* или *тело*; противоположные понятия пребывания и изменения соединяются в понятии жизни» [20, с. 264–265].

<sup>\*\*</sup> «Поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разделяющее то и другое» [4, с. 214]. Позже он будет утверждать: «София и усия тождественны» [5, с. 133].



Истины и Абсолютной реальности. Антиномизм Истины, считал философ, есть инобытие антиномизма Абсолютной реальности и Истины...» [12, с. 199].

П. А. Флоренский так не считал. По Флоренскому, Господь, Сама Истина, не имеет в себе антиномичности. Когда же Истина становится достойным твари, усвоется ею, то «знание Истины ниспадает во время и пространство... <...> ... и знание Истины делается знанием об Истине. Знание же об Истине есть истина» [27, с. 148]\*. Последняя уже будет антиномией как достойным разума. Соответственно, тварная София также воспринимается антиномически.

С. М. Половинкин отмечает такую черту «Флоренского-ученого, как устойчивость его взглядов» [18, с. 21]. Представляется, что учение об антиномии является редким для него случаем переоценки взглядов. Ранний Флоренский понимает антиномию в кантовском смысле и видит в ней силу, ограничивающую мышление\*\*; антиномия в его представлении является последствием грехопадения; в «Столпе» он называет ее удушливой\*\*\*. Вместе с тем в этом же произведении антиномия утверждается как норма для рассудка, и кантовское отношение к ней преодолевается: антиномии повсюду и не являются барьером для мысли; в осмыслении догмата важно сохранять антиномический баланс — уклонение в сторону ведет к уклонению в ересь\*\*\*\*. Для автора «Философии культа» антиномия становится живой:

Самый разум, чтобы быть, должен опираться на живую антиномию и в антиномии этой поддерживать свое равновесие. Иначе равновесие мгновенно теряется и разум — непостижимо, но несомненно — разлагается, гниет и горит в огне гееннском [29, с. 55].

И наконец, полярность бытия означает, что антиномизм является принципом его развития. К этому заключению подводят положения книги «У водоразделов мысли» (1919–1926):

---

\* То, что, согласно Флоренскому, антиномии принадлежат дольнему миру, подтверждается и следующим высказыванием: «Где нет антиномии, там нет и веры: а это будет тогда лишь, когда и вера и надежда упразднятся, и пребудет одна любовь (1Кор. 3:8, 13)» [25, с. 168]; «Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме их нет» [27, с. 163].

\*\* «Это суть такие полярно противоположные высказывания, которые противоречат друг другу и к которым, однако, разум вынужден приходить в силу своей организации» [25, с. 4].

\*\*\* «Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия! И напротив, в вере, преобладающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их все-удушливый слой, обретается каменное утверждение, от которого можно работать на преодоление антиномии действительности» [27, с. 482].

\*\*\*\* «Догмат как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию. Если нет антиномии, то рассудочное положение — цельно. А тогда это, во-первых, — не догмат, а научное положение. *Верить* тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего. <...> А во-вторых, сознание тогда *не полно*, неглубоко, не взгляделось во внутреннюю суть религиозного объекта: ведь мы *не можем* цельно мыслить суть религиозного объекта, не в силах охватить его *рассудком*, не разлагая. Рассудок же не может не ограничиться одной из сторон объекта. Ограничение *одной* стороною — таков, именно, смысл *ереси*» [27, с. 165–166].

Антиномичность — залог цельности, т. е. идеи, т. е. сверх-чувственности. Напротив, простое единство свидетельствует о неполноте, эмпиричности и нецельности явления. В этом смысле можно сказать, что полюсы — это начало и конец явления сверхчувственного в области чувственной, места входа и выхода ИДЕИ в мир эмпирический [28, с. 478].

Еще более обобщенно это принцип изложен в автобиографической статье для словаря «Гранат»:

Основным законом мира Ф[лоренский] считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти [25, с. 39].

Данный генезис отношения к антиномии важен для настоящей работы как пример постепенного раскрытия софийности антиномии: противоречие принадлежит только миру дольнему, но в этом мире антиномизм служит его развитию и равновесию.

Антиномизм помогает понять софийность, а софиология раскрывает антиномизм. Антиномия софийна — к этому выводу стремится антиномичное понимание идеи Софии. Раз антиномия включена в понимание Софии, то и сама она должна быть Божиим благословением для твари, а не только Его попусшением. Можно сравнить ее с телом человека: оно софийно, Сам Христос его воспринял, но оно несет на себе и печать греха (например, болезненность). Антиномия отражает расколотость бытия, но она же есть идеальное равновесие осколков, тождество противоположностей. Быть последствием грехопадения не значит быть греховной. Напротив, совершать антиномический синтез означает видеть расколотость мира и вместе с этим видеть его божественность. Так, детскому сознанию чужда антиномия; взрослеющее сознание переживает противоречивость бытия; духовно зрелый ум преодолевает противоречие, возвращаясь к детскому единству бытия: *будьте как дети* (Мф. 18:3) и *не будьте детьми по уму* (1Кор. 14:20).

Итак, многоаспектность софиологии Флоренского, сложность понятия тварной Софии воспринимаются отдельными авторами как его невыясненность или даже умышленное затуманивание. Общая софиологическая тема и другие сходные черты творчества В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского влекут и общие оценки их учений о Софии. Разграничить данные виды софиологии позволяет, среди прочего, учение об антиномии отца Павла Флоренского. В итоге мы пришли к выводу о том, что София антиномична, антиномия же софийна. Также отметим все увеличивающийся научный интерес к богословским парадоксам, при этом имя Флоренского, впервые внесшего философскую антиномию в христианское богословие, западная теология только начинает для себя открывать [36] или же оно остается для нее еще вовсе не известным [34].

### 3. «ЧЕТВЕРТАЯ ИПОСТАСЬ»

Существенное значение для софиологии имеет понятие «четвертая ипостась». Чтобы разобраться в нем, необходимо ответить: 1) допустимо ли в православном богословии такое понятие, как четвертая ипостась; 2) является ли София четвертой ипостасью; и 3) для чего потребовалось данное понятие.

Ответ на первый вопрос находим в лекциях отца Павла о культе, где он обращается к терминам  $\omega\upsilon\sigma\iota\alpha$  и  $\upsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  в их антропологическом применении:

Термины эти давно уже позабыты; даже прошедшие богословскую школу недоумевают, слыша приложение их к чему-либо помимо учения о Боге. Так, один ревностный не по разуму критик негодовал на мое «учетверение» Троицы, на том основании, что я назвал Софию, Премудрость Божию, ипостасью в Троице, хотя по определению отцев, например, преподобного Иоанна Дамаскина, ипостась есть единичное,  $\mu\epsilon\rho\iota\kappa\omicron\nu$ , индивидуальное,  $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\nu$ , и термин этот применим не только к людям, но даже и к животным (Философские главы, X, XI, XII) [29, с. 138–139].

Согласно Православной энциклопедии, «Отцы Церкви... находили возможным употреблять термин «ипостась» в значении сущности в широком смысле» [14, с. 183]. Здесь же приводятся примеры из творений святителя Афанасия Великого, для которого ипостась — это всякое творение Божие: «Совершенно необходимо... чтобы Бог, Которому мы поклоняемся и Которого мы проповедем, был единым и истинным Богом, Господом твари и Создателем всякого существа ( $\lambda\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \upsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\omega\varsigma$ )» [14, с. 183]. Также по учению святителя Григория Нисского,

Божественный Логос есть единственная причина ипостасного существования ( $\alpha\iota\tau\iota\alpha \tau\eta\varsigma \upsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) любой природы — как материальной, так и нематериальной. Согласно свт. Григорию, все сущее является благом и имеет ипостась потому, что происходит от благого Бога. Напротив, все, что не происходит от Бога, не имеет ипостаси, поэтому зло ипостасно, т. е. не имеет конкретного самостоятельного существования [14, с. 183].

Таким образом, употребление понятие ипостаси не только по отношению к Богу в богословии допустимо. Указание на то, что это именно *четвертая* ипостась, подчеркивает ее отличие от Божественной сущности.

Об этом принципиальном отличии софийной природы и говорит отец Павел:

София участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не едино-сущным Лицом, она не «образует» Божественное Единство, она не «есть» Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение... [27, с. 352].

На эту дистинкцию необходимо обратить внимание, чтобы в провокативности мысли Флоренского не увидеть ее неправославность [15, с. 141]. Отец Андроник (Трубачев) поясняет:

Что значит, что София является четвертым лицом? Ответ: Порядковое число «4» является не чем иным, как символом, который своей «порядковостью» как раз и должен показать отличие тварной природы Софии от иной природы Божественной Троицы, «стоящей выше порядка, ибо число «3» не имеет порядка» [2, с. 74].

Раскрытием смысла троичного числа оканчивается Письмо второе «Сомнение»:

...Имеется еще одна сторона... впоследствии мы обсудим ее со тщанием, а покуда заметим только: в абсолютном единстве Трех нет «порядка», нет последовательности. В трех ипостасях каждая — непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредовано третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство. Но всякая четвертая ипостась вносит в отношение к себе первых трех тот или иной порядок и, значит, собою ставит ипостаси в неодинаковую деятельность в отношении к себе, как ипостаси четвертой. Отсюда видно, что с четвертой ипостаси начинается сущность совершенно новая, тогда как первые три были одного существа [27, с. 55–56].

Итак, «четвертая» здесь означает новизну, отличительность, инаковость тварной сущности, но в то же время и ее «вхождение в Троичные недра», ее общность с Богом, отнесенность к Богу, зависимость от Бога.

В Письме десятом «София» раскрывается тезис, обозначенный в Письме втором, «Сомнение»:

Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София — разум твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту [27, с. 352–353].

Отец Павел предлагает здесь еще одно объяснение множественного понимания Софии, с ним, конечно, можно не соглашаться, но относить к ереси его рассуждения также нет никаких оснований.

И наконец, какой смысл всех этих софиологических построений, в том числе внесения понятия четвертой ипостаси? Представляется, что основной смысл софиологии отца Павла Флоренского заключается в обосновании единства твари (мир в Боге) и божественности твари (Бог в мире).

Н. Н. Павлюченков сообщает, что в поздних работах Флоренского София в лучшем случае только упоминается [17, с. 24]. Однако это утверждение можно отнести только к термину «София», сама же идея Софии, софиологические темы отнесенности творения к своему Творцу, имманентности и трансцендентности Бога миру, Боговоплощения, обожения человека, святости и достоинстве твари, освящения реальности и другие как раз получают развитие в работах «Чтения о культе» и «У водоразделов мысли».

Разве не идея Софии звучит в рассуждениях отца Павла о концепции панентеизма (софиология протоиерея Сергия Булгакова также находит себе именованием динамический панентеизм [6, с. 370])?

Конечное и условное не может противопоставляться бесконечному, безусловному, ибо иначе ему самому принадлежал бы признак абсолютного, так что будучи

конечным и условным, оно подчинено своему Творцу, в «нем живет, и движется, и существует». Все в Боге — такова формула панэнтеизма, возвещается ли она апостолом Павлом [да будет Бог все во всем (1Кор. 15:27)] или Гете, и язычество становится таковым лишь в его противоположении Христу, как упорствующее в своей самостоятельности или как искусственно восстанавливаемое моралистами на христианство и натравливаемое ими. Но само в себе оно содержится в Христе и Его ждет, как ждет вся тварь Своего Избавителя: природа — в Боге, а язычество в Церкви [29, с. 300–301].

И еще одно следствие софийно-панентеистической философии, содержащееся в статье Флоренского «Макрокосм и микрокосм»:

Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества... [28, с. 456].

Такое отношение к миру формирует софиология. У противоположного ему хищнического и потребительского отношения к природе и человеку есть свои, пусть неосознанные, мировоззренческие основы. Однако именно софиология оказывается скомпроментированной, а взгляды отца Павла то и дело обвешиваются ярлыками неправославности.

Вообще Флоренский расположен увидеть *невидимое Божие через рассмотрение творений* (Рим. 1:20), этой темой наполнены автобиографическая работа «Детям моим», а также его письма из лагерей. Итальянский исследователь Наталино Валентини отзывается об этих письмах:

Трогательно видеть, как он обходными путями говорит о Боге, не называя Его по имени, в каждом воспоминании, о дереве, о красоте восхода и заката, в каждом упоминании о «высшей воле», в каждом проявлении нежности к детям и вообще в каждом слове, пытающемся нащупать смысл жизни [7, с. 16].

Объяснить эту прикровенность можно не только лагерной цензурой, но и мироощущением Флоренского. Духовная таинственность, мистичность мира в восприятии Флоренского делают его антиподом рационалистическому и позитивистскому настрою. Это помогает понять полярность оценок, даваемых ему как отечественными, так и зарубежными авторами [35].

## ВЫВОДЫ

Вполне возможно согласиться с теми русскими мыслителями, кто признает глубокую историческую значимость учения о Софии Премудрости Божией и одновременно подчеркивает чрезвычайно широкий объем этого религиозно-философского концепта (например, В. Зеньковский [13, с. 790], А. Шмеман [32, с. 527; 33, с. 857]). Действительно, необходимость постоянного уточнения, в каком именно смысле используется понятие Софии: Вторая или Третья Ипостась Святой Троицы; тварная или нетварная; или нечто иное, — вносят

неоправданную сложность в философские построения. Но эта сложность в исторической ретроспективе обладает серьезным научным потенциалом.

Исторически и типологически учение П. А. Флоренского о Премудрости Божией связано с учением В. С. Соловьева. Оба учения можно рассматривать в рамках концепции всеединства: единства Творца и Его творения. «Абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания» [20, с. 234] — этим, согласно В. С. Соловьеву, мы только повторяем слова апостола *Бог есть любовь* (1Ин. 4:8).

Теме самоутверждения через самоотрицание посвящены первые письма «Столпа и утверждения Истины», которые логически приводят к основному тезису концепции всеединства: если творение не объемлется Богом, если оно не входит в Троичные недра, то ему принадлежит признак абсолютного бытия, а отсюда следует дуалистическое мироощущение.

Письмо девятое, «Тварь», предваряющее «Софию», описывает недуги «брезгливого интеллигентского миро-чувствия» [27, с. 297], гнушения плотью, различного сектанства и других проявлений дуализма, который и являет собой альтернативу всеединству. Если же мир заключен в Боге, то София есть «Великий Корень цело-купной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни...» [27, с. 329]. Антиномия твари, которая одновременно божественна и внебожественна, предопределила антиномический подход к пониманию Софии священником Павлом Флоренским.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, свт. Творения. — М.: Сибирская благовонница, 2015. — Т. 1.
2. Андроник (Трубачев), иг. Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. — Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского, 2015. — Кн. 3.
3. Бонецкая Н. К. Русский Фауст XX века. — СПб.: Издательство «Росток», 2015.
4. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994.
5. Булгаков С., прот. Агнец Божий: О Богочеловечестве. Ч. 1. — М.: Общедоступный православный университет, 2000.
6. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Издательство ПСТГУ, 2011.
7. Валентини Н. Павел Флоренский. — М.: Издательство ББИ, 2015.
8. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижегородская духовная семинария, 2011.
9. Гаврюшин Н. К. По следам рыцарей Софии. — М.: Стар Интер, 1998.
10. Гайденко П. П. Антиномическая диалектика мистического триединства // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / под ред. Ю. Н. Давыдова. — М.: Изд-во МГУ, 1988.
11. Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. — М.: Сибирская благовонница, 2010. — Том первый: Слова.

12. Егорова С. Б. Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма // Вестник ПАГС. — 2009. — № 18. — С. 197–202.
13. Зеньковский В., прот. История русской философии. — М., 2001.
14. Кирилл (Говорун), архим. и др. Ипостась // ПЭ. — 2011. — Т. 26. — С. 180–193.
15. Лебедев И. А. Учение П. А. Флоренского о Софии как отражение его соборных интуиций // Вестник РХГА. — 2020. — № 1. — С. 137–142.
16. Павлюченков Н. Н. Вступительная статья // Флоренский П. А. Богословские труды: 1902–1909 / сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
17. Павлюченков Н. Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. — 2015. — Вып. 4 (60). — С. 24–38.
18. Половинкин С. М. Христианский персонализм священника Павла Флоренского. — М.: РГГУ, 2015.
19. Серафим (Соболев), свт. Новое учение о Софии Премудрости Божией. — СПб: Общество памяти игумении Таисии, 2011.
20. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2.
21. Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
22. Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесянам. — М., 2004.
23. Флоренский П. А. Богословские труды: 1902–1909 / сост.: Н. Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; вступ. статья, комм. Н. Н. Павлюченкова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
24. Флоренский П. А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. — М.: Издательство АСТ, 2004.
25. Флоренский П., свящ. Соч. в 4-х тт. — М., 1994. — Т. 1.
26. Флоренский П., свящ. Соч. в 4-х тт. — М., 1996. — Т. 2.
27. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Академический проект, 2017.
28. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). — М.: Академический проект, 2017. — Т. 1.
29. Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). — М.: Академический проект, 2014.
30. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2006.
31. Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. — Томск: Издательство Водолей, 1999.
32. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983 / сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмемана; примеч. Е. Ю. Дорман. 3-е изд. — М.: Русский путь, 2009.
33. Шмеман А., прот. Три образа // Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983. — М., 2009.
34. Anderson J. Paradox in Christian Theology: An analysis of its presence, character, and epistemic status. — Milton Keynes: Paternoster, 2007.
35. Groth B. Philosoph und Theologe in dunkler Zeit. Grundzüge des religionsphilosophischen Denkens von Pavel Florenskij // Weisheit, Licht und Glanz. Weingarten: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 03–06 August 2015. — URL: <https://www.>

akademie-rs.de/fileadmin/user\_upload/download\_archive/religion-oeffentlichkeit/150803\_groth\_florenskij.pdf (дата обращения: 23.07.2021).

36. Moore H. J. Antinomism in TwentiethCentury Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky // Studies in East European Thought. — 2021. — № 73. — P. 53–76.