

| СОФИОЛОГИЯ П. ФЛОРЕНСКОГО

Иванова Ирина Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, lesnaya10@yandex.ru, ФГБОУ ВПО «Российский государственный университет туризма и сервиса», Москва, Российская Федерация

В статье указываются особенности софиологии П. Флоренского, ее отличие от софиологии В. Соловьева, выделяются такие компоненты феномена Софии, как способность не отделяться от Бога, делать все с божьего благословения, духовная красота, духовная девственность и целомудрие, совесть, память божия, истина, христианская радость. Автор приводит воспоминания о земной жизни девицы Марии и рассматривает их роль в воспитании людей. При сравнении иконописных изображений Софии рассматривается, как через художественное изображение проявляются философские компоненты данного феномена. Вслед за П. Флоренским и В. Кортуновым выделяется такой компонент Софии, как творчество, указываются особенности божественного творчества.

Ключевые слова: благословение божье, духовная красота, духовное целомудрие, совесть, истина, радость, божественное творчество, трансцендентность

Проблемами софиологии в Серебряном веке занимались В. Соловьев, С. Соловьев, П. Флоренский, Н. Бердяев, С. Булгаков, С.Н. Трубецкой и др. В наше время среди трудов, посвященных софиологии, выделяется работа В. Кравченко «Соловьев и София» и книга П.П. Гайденко «Владимир Соловьев и философия Серебряного века». Авторы дают прекрасный обзор общего историко-культурного фона, гипертекста, в котором развивается софиология начала XX века. П.П. Гайденко косвенно связывает обращение к софиологии В. Соловьева и культу Вечной женственности с ослаблением христианской веры, настроениями апокалипсиса. Он приводит работу С. Франка «Духовные основы общества», в которой указанный философ говорит о растлении духа, угасании веры в современной ему действительности, в результате чего человек становится щепкой, увлекаемой бурным водоворотом исторического времени на дно бытия и даже в пучину лжебытия. П.П. Гайденко сравнивает рубежи XIX–XX веков и XX–XXI веков и говорит о том, что в данной ситуации обращение к философии Серебряного века злободневно, потому что без критического анализа прошлого, его философского осмысления, определения негатива и позитива мы не сможем «строить...

будущее» [2]. Философ в своей книге рассматривает прежде всего ту софиологию, которая характеризует мистицизм смутного времени и отход от христианских позиций. Вполне понятно с этой точки зрения, что он не уделяет большого внимания софиологии П. Флоренского. Но время написания данной статьи уже несколько иное: 2013 год в России еще относится к смутному периоду истории и культуры, столь схожему с временами конца XIX — начала XX века, но в России все-таки происходит возвращение к христианской вере и укрепление ее, поэтому пришел час дополнить картину софиологии Серебряного века изучением наследия П. Флоренского и С. Булгакова. Оба учения по-разному соотносятся с софиологией В. Соловьева: одно слишком контрастно, во многом противоположно ему, а другое слишком сгущает краски, доводя до крайности идеи, лишь намеченные у названного философа. В первом случае мы имеем ввиду софиологию Б. Флоренского, а во втором — С. Булгакова.

Различна судьба учений софиологов. На основе трудов В. Соловьева возникли стили самого философа и его последователей, в частности А. Блока, о Вечной Женственности. Учение С. Булгакова было раскритиковано христианской церковью и не стало базой

для создания поэтической школы, а учение П. Флоренского признано наиболее близким к христианскому. Цель данной статьи — рассмотреть положительные моменты в учении о Софии у П. Флоренского, а цель следующей статьи — представить отрицательные стороны в учении С. Булгакова, те моменты, которые более всего не понравились церкви.

Описание феномена Софии у П. Флоренского, на наш взгляд, самое возвышенное, поэтическое в смысле божественной поэзии, а не всякого творчества человеческого и наиболее близкое православной душе. Положительным моментом является то что, во-первых, София не отделяется от Бога, как у Соловьева В. и гностиков, она не творит мир самозаконно, а напротив, все, что делает, София создает по благословию божьему и потому она исполнена благодати. Весьма интересно и важно, что благодать, ее свечение, струение, П. Флоренский выделяет как первый компонент Софии. Не менее знаменательно то, что отмечая важным аспектом Вечной Женственности красоту, он говорит о красоте духовной, выделяя в качестве компонентов этой красоты духовную девственность, целомудрие. В учении П. Флоренского мы находим подтверждение своей гипотезы: компонентом Вечной Женственности является совесть, поэтому совесть в каждом и совесть мира должны были быть едины. П. Флоренский, как и Соловьев, рассматривает Софию как идею. Но если Соловьев понимает Софию как идею «другого Бога», то есть другой стороны того же божества, то П. Флоренский понимает Софию как идею божественной любви, благодаря которой все сотворяется и соединяется. Как и Вл. Соловьев, П. Флоренский говорит о софийности Девы Марии. В отличие от Вл. Соловьева, П. Флоренский рассматривает больше не гностических, а православных источников, показывает специфику российского православного понимания Софии. В отличие от многих софиологов, П. Флоренский не утверждает, что дух Святой женского рода, не выделяет это как гипотезу, а придерживается мнения, что София черпает силу во всей Святой Троице, говорит, что разделение Софии и Святой Троицы так было бы больно сердцу верующего, как если бы пришлось резать по живому. Он указывает, что с теми, кто соприкоснулся с Софией и ее явлением в образе Девы Марии, происходило

очищение души от скверны и грехов. Фактически, если сравнивать учение П. Флоренского с учением Вл. Соловьева, можно заметить, что учение религиозного философа более сходно с поэзией Вл. Соловьева, посвященной деवे Софии, чем с его философскими гранями.

Рассмотрим подробнее все указанные выше аспекты в изложении самого П. Флоренского и прокомментируем каждое положение.

Все черты, которые П. Флоренский выделяет в феномене Софии, воплощаются и в образе Богородицы.

В связи с феноменом Софии П. Флоренский рассматривает ряд тех проблем, которые занимали и других софиологов, а именно:

- 1) София и троичность божества;
- 2) София и Дева Мария;
- 3) София как субстанция мира и твари;
- 4) София и церковь земная и небесная;
- 5) София и дух святой;
- 6) София и девственность, целомудрие;
- 7) София и совесть;
- 8) София и красота внешняя и внутренняя;
- 9) София и условия ее созерцания и познания;
- 10) София и радость;
- 11) София и космическая власть;
- 12) София и Логос;
- 13) София и спасение;
- 14) София и ее иконописные изображения;
- 15) София и ее трактовки православными предшественниками;
- 16) София и память божия;
- 17) сходство и различие иконописных изображений Софии.

Самое главное в тематике и проблематике, выделяемой из текста П. Флоренского нами, — это идея спасения души, которое возможно благодаря постижению Софии. Все остальные умозаключения могут то приближаться к истине, то отклоняться от нее, поскольку природа Софии лишь совсем немного мирская, а большей частью сверхприродная, иномирная, космическая, трансцендентальная, ноуменальная. Человек должен сосредоточиться на постижимом для него. П. Флоренский говорит о том, что надо сосредоточиться на воспоминании о том, что было нечто предшествующее эмпирической действительности, нечто предмирное. Это прошлое есть прообраз будущего. Но прошлое это постигается памятью не отдельного индивида, а божественным сознанием верующего человечества, в котором

немалое место отводится Софии. «София — это Память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой — Смерть и Безумие» [5, с. 395].

Итак, чтобы спастись, надо помнить о том, что предшествовало миру.

Надо преодолеть раздробленность сознания, расчлененность восприятия и учиться видеть вещи в их единстве, в том числе Софию надо видеть в некоем едином образе. «Парение богословского созерцания, подвиг внутренней чистоты и радость всеобщего единства, — эта тройственная жизнь веры, надежды и любви, — она дробится человеческим сознанием на отдельные моменты жизни и только в Утешителе получает свое единство». П. Флоренский считает, что смысл и сила категорий «вера», «надежда», «любовь» заключается в том, что одно не может восприниматься без другого. Если человек любит, то он и верит в объект любви и надеется на то, что эта любовь будет длиться, не иссякнет, дарить благодать и являться спасением. Если мы распространим это понимание на феномен Софии, то прочитаем так: чтобы спастись через Софию, надо ее любить, верить в ее божественную сущность и способность давать благодать и спасение, надеяться, что эта взаимная любовь, благодать не иссякнут и не прекратятся. Но чтобы вообще изначально созерцать Софию, надо иметь чистую и девственную душу, нужно, чтобы душа не была предрасположена к греху, изначально расположена к добродетели. В качестве примера людей, готовых к созерцанию Софии, П. Флоренский приводит святых Иоанна Кукузела, Афанасия, Сергия Радонежского, Серафима Саровского, старца Киево-Печерской Лавры иеросхимонаха Парфения, «который с самого детства не знал нечистых страстей и плотских борений, — не знал даже искушений от них» [5, с. 360].

В книге «Столп и утверждение истины» П. Флоренский указывает, что созерцать Софию не обязательно в том виде, в каком она была до сотворения мира. Увидеть Софию можно и в иконе Божьей Матери. П. Флоренский приводит в пример преподобного Серафима, который имел у себя в келье единственную икону, на которой богородица изображена без Спасителя. Это икона «Умиление». Он указывает, что и другие монахи «чтут в Божьей Матери носительницу Софии, явление Софии и чувствуют, что их духовное устройство —

именно от Софии» [5, с. 361]. П. Флоренский напрасно делает акцент на том, что есть старцы и просто монахи, у которых в кельях есть иконы Богородицы без Спасителя. Это можно истолковать и в пользу Софии, и в пользу ереси, в сторону ухода от троичности божества, обнаружение какого-то отдельного от Святой Троицы культа Софии и трактовки его как явления положительного, особенно, если не рассматривать эту часть текста в контексте всего учения П. Флоренского о том же самом надо было бы сказать несколько иначе. Однако мы абсолютно согласны с автором работы «Столп и утверждение истины» в том, что самый образ Софии тем, кто воспринимает его чистой душой правильно как «радость всеобщего единства» [5, с. 396], как тройственную жизнь веры, надежды и любви, этот образ Софии является как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего мира в дольном» [5, с. 396].

Далее употребляется более точное обозначение явления Софии достойному и готовому к ее созерцанию — божественное откровение, говорящее о любви и дружбе, о преображении себя и мира. Спасение через поклонение Софии заключается в преображении, в подвиге преображения, сотворенного в любви и имеющего образом саму Софию, поэтому ее образ в единстве, компоненты этого образа так волнуют П. Флоренского. Наиболее понятно, что для смертного черты Софии воплощаются в Богородице. Именно Деву Марию богослов называет Столпом и утверждением истины: «она «столп огненный, от искушений и соблазнов нас покрывающий», столп огненный, среди мглы греха всем нам путь показующий» [5, с. 358].

Сами черты Девы Марии представлены П. Флоренским, использующим воспоминания о ее земном пребывании в мире, так, что они вызывают трепет, умиление, восхищение, мысли о том, что именно такое поведение в аналогичных ситуациях есть истина, что именно ему надо подражать. Описание Девы Марии, по воспоминаниям видевших ее, получивших ее благодать и осознание всей греховности и одновременно стремление к самосовершенствованию, — это очень важные образцы для воспитания человека, который должен избегать семи смертных грехов, стремиться соблюдать заповеди, жить праведно. Эти описания надо пред-

лагать для чтения, конспектирования и даже заучивания учащимися. Интересно, что в рассматриваемых текстах Дева Мария представлена не как объект любования (католические иконы, начало католического культа Деву Марии в поэзии), не как объект, который исполняет желания (вера атеистов), не как мученица, которая родила Спасителя (вера православных), а как все вместе, но главное как душа, как некий угодный Богу характер, как праведная не напоказ, а по своему духовному устройству личности. Особенно важно видеть перед собой образец поведения Богоматери женщинам, матерям для правильного отношения к своим детям и мужу, дочерям для правильного отношения к своим родителям, для истинного отношения ко всему миру.

П. Флоренский вспоминает монадологию Лейбница и говорит, что «каждая монада существует потому, что допускает до себя любовь божественную» [5, с. 328]. Это очень интересное изречение, которое подчеркивает, что в каждой монаде существуют свобода воли и свобода выбора. Софию Флоренский рассматривает как большую монаду «великое существо... оно есть осуществленная мудрость божия; Хохма София или Премудрость». В данном тексте София — это не только объект любви Бога, но тот объект, который эту любовь свободно выбирает, желает, жаждет, понимает, что без этой животворной божественной любви оно обречено на смерть. Приведенное толкование Софии уже исключает возможность ее отпадения от Бога, как у гностиков и Вл. Соловьева; образ Софии, желающей любви Бога и понимающей, что эта любовь для него жизнь никогда добровольно, будучи в здравом разуме от единения, любовь дарующего, не откажется, именно потому София «идеальная личность мира» [5, с. 328]. Личности, по словам Н. Бердяева, нет, если она не признает бытие выше ее стоящего, а София у Флоренского признает Бога и божью любовь в лице Святой Троицы.

«София есть великий корень целокупной твари..., которым тварь уходит в внутритроичную жизнь и через который она получает себе жизнь Вечную от Единого источника жизни» [5, с. 329]. Получая любовь божью, София сама дарует любовь и благодать именно божественную, а не какую-либо другую любовь, что важно подчеркнуто, то есть в нашем мире слово «любовь» столь многозначно и некие его значения

столь низки и пошлы, например, синонимичны в сознании некоторых людей с понятиями секс, близость, роман между мужчиной и женщиной, что эпитет «божественную» часто становится необходим для понимания смысла изречения. П. Флоренский воплощением божественной любви в конкретном образе считает Богоматерь и приводит множество воспоминаний тех, кто видел Деву Марию, когда она ходила по земле. Особенно полно божественную любовь воплощенную в Богоматери, передает письмо «Игнатия Богоносца к Апостолу и Евангелисту Иоанну Богослову, — бывшему приемным сыном Пресвятой Девы Марии» [5, с. 363].

Игнатий Богоносец пишет, что Дева Мария «исполнена всякой благодати и всех добродетелей» [5, с. 364]. Он указывает, что эти благодать и добродетель не есть нечто такое, что не передается людям от их носителя. Напротив, как яблоны приносит яблоки, так и Дева Мария свои добродетель и полученную благодать как плод божественной любви постоянно дарит людям. «Плодоносна добродетелью и благодатью» Игнатий Богоносец отмечает, что Дева Мария среди преследований и скорбей сумела сохранить веселость нрава, при жизни в нужде и недостатках не жаловалась, когда видела людей, которых постигло горе, выражала им сочувствие, стремилась прийти на помощь. Для тех, кто только что принял веру и постился, она оказывалась доброй учительницей, а для тех, кто уже крепок в вере, была помощницей во всех благочестивых трудах. В Деве Марии Игнатий Богоносец отмечает богочеловеческую, неземную природу, в ней, «человеческим естеством сочетается естество ангельской святости» [5, с. 365]. Отдельно отмечает Игнатий Богоносец в Деве Марии смирение, которое можно увидеть не только в послушании Девы Марии Богу относительно непорочного зачатия, воспитания к дальнейшей судьбы Иисуса, но и в тексте ответных писем Девы Марии Игнатию Богоносцу. Так, например, в одном из писем она называет себя «смирная прислужница Христа Иисуса». П. Флоренский не считает это письмо подменным и приводит ряд доказательств, которые те, кто заинтересован этим вопросом, сами прочитают в труде «Столп и утверждение истины». Любовь божественная дарует благодать и способность к добродетели тем, кто соприкоснется с ее источником. Интересно, что добродетель выступает именно как дар.

Интересно, что учение о Вечной Женственности, воплощенное в стихах А. Блока, начинается не с цикла о Прекрасной Даме, как это принято было объяснять в школе, а со стихотворений, посвященных Богоматери. В них, согласно воспоминаниям, приведенным выше, выделяются такие черты Девы Марии, как кротость, скромность, материнство.

Возрождение веры является показательным, обрядовым, культовым, мертвенным, когда в церковь ходят потому, что стало модно верить и рассуждать о вере. Сознание обыкновенного человека уже с детства технократично. Видя мультфильм о Бабе Яге или о путешествии Моисея через пустыню, дети рассуждают, как это сделано на компьютере, о компьютерной графике, и только избранные верят, что был Яхве, что он шел впереди людей в столбе пыли, а медная змея Моисея исцеляла от укуса змеи настоящей. Поколению, которое не верит в сказку, миф, а верит в компьютерную графику, трудно усваивать что-либо духовное. Надо создать ряд мифов, которые воспринимаясь, конечно, как художественные произведения, начнут воздействовать на пробуждение духовности. Мифы о Софии, правильно интерпретированные, должны занять среди них далеко не последнее место.

Пронизанная Троичною любовью, София религиозно, не разсудочно (написание слова разсудочно соответствует тексту П. Флоренского, а не общепринятой орфографии. Комментарий мой. Иванова И.С.), — почти сливается со словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и царством и Родительством Божиим, но разсудочно они есть совсем иное, нежели каждая из этих ипостасей [5, с. 333].

Но П. Флоренский не отождествляет Софию и Деву Марию, говоря, что София была до сотворения мира. Отмечая, что в Софии есть часть божественного Логоса, он не отождествляет ее и с самим Логосом. В этом отличие П. Флоренского от В. Соловьева и гностиков. Хотя София не является субстанцией мира и космоса, так как этой субстанцией, возможно, является Бог, а София — лишь премудрость божья, но по мысли П. Флоренского, она субстанция твари. 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 ее; и ... С точки зрения ипостаси

духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту» [5, с. 353].

Но если гностики сводят миссию Софии к созданию тварного мира, причем без спасения и преображения, то у П. Флоренского в его софиологии создание твари и ее субстанциональность — это одна лишь сторона деятельности Софии. Тварь софийная должна быть спасенной, если этому не помешают недостатки ее характера, а спасение происходит не только через любовь к Софии, Святой Троице, но и непосредственно через церковь. Спасение в единстве существования с церковью. София у П. Флоренского, как у В. Соловьева понимается и как церковь божия. Интересно, что П. Флоренский, в отличие от В. Соловьева, который разделяет церковь католическую и православную, призывает православных христиан свершить подвиг самопожертвования в пользу католичества, проводит более общее разделение. Он делает акцент на церкви земной и небесной и говорит, что София — это и земная, но главное и небесная церковь, которая была прежде церкви земной. София есть «церковь в ее небесном аспекте. София есть церковь в ее земном аспекте, то есть совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления» [5, с. 353].

Говоря о церкви небесной, П. Флоренский подчеркивает, что она была до мира «В ... «Пастыре» Ерма церковь представлена в двух своих аспектах, а именно как домирное существо и как величина в мире строимая [5, с. 339].

П. Флоренский рассказывает, что Ерма видел 3 возраста женщины — церкви — старый, молодой и совсем юный.

В тексте Ерма подчеркнуто: видение одной женщины в трех разных возрастах — это аллегория и первый раз женщина является старой, поскольку она олицетворяет именно ту церковь, которая была прежде мира. София — это и воплощение добродетелей христианства, что отражено в том видении Ерма, в котором он видит, что церковь возводят юные мужи, а возводимую башню поддерживают женщины. Исходя из идеи Софии церкви, предсуществующей миру, П. Флоренский Софийское время определяет как движение назад к будущему, воскрешающему лучшее предмирное прошлое.

«Для философских воззрений всей древности «давность» и «совершенство» столь же тес-

но связаны между собою, как для воззрений нового времени «совершенство» и будущность [5, с. 342]. Именно в прошедшем источник добродетелей, к которым человечество должно вернуться. Ерма называет 7 добродетелей, которые можно назвать каноническими объектами Софии. Это Любовь, Знание, Скромность, Невинность, Простота, Воздержание и Вера. Ерма как один из главных компонентов выделяет целомудрие. Заслугой П. Флоренского, который следует традиции Ерма, является правильная постановка акцента. Важно не только телесное, но и духовное целомудрие, чтобы ни в мыслях, ни в душе не было духа блуда и растления. Именно через целомудрие София соединяется с духом Святым. П. Флоренский, в отличие от многих софиологов, не пытается доказать, что София — это и есть сам дух святой. Он говорит, что «Дух Святой являет Себя в твари, как девство, как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность», но вместе с тем София и Святой Дух — вовсе не тождественные понятия. София участвует в жизни три ипостасной Божества... и приобщается к Божественной любви. Но, по мысли П. Флоренского, она является феноменом тварным, четвертым, а потому «образует Божественное единство, она не есть любовь, но лишь входит в общение любви» [5, с. 352].

Поскольку в концепции П. Флоренского София не отделяется от Бога, как у гностиков и В. Соловьева, она созвучна Святой Троице, участвует в ее жизни, а все то, что творит, творит она с согласия Бога, София не совершает трагических ошибок, не создает ничего несовершенного, как, например София у гностика Валентина, поэтому в отличие от нее, София П. Флоренского не печальна, а радостна, ведь удачное творение рождает радостное чувство. Она сама получает радость и источает ее. Считается, что все идущее от благодати рождает радость, любовь и мир, а также истину, поэтому София воспринимается как «посредница радости» [5, с. 355].

Этот компонент и функциональный аспект Софии интересен тем, что он имеет воспитывающее значение. Люди ищут источник наслаждения вне себя: в еде, сексе, власти, интересных книгах, фильмах, прочих развлечениях. На самом же деле блаженство заключается в чистоте сердца, а радости и веселость — в целомудрен-

ности души. Здесь П. Флоренский приводит слова Григория Богослова о том, что к «признакам целомудрия принадлежит и некоторая веселость» [5, с. 356]. Не только радость мировосприятия, созидания связаны с целомудрием души, но и красота Софии. Если в мире светском мы видим красоту эволюционирующую, изучаемую с учетом принципа историзма, диалектического подхода, видим сменяющиеся из века в век эталоны красоты, эстетические идеалы, то в области жизни религиозной эстетический идеал вечен. Красота измеряется божественной духовностью. В христианской религии красоте души отдается предпочтение перед красотой тела. Духовная красота ставится превыше всех форм прекрасного. «София есть красота. Да будет украшением духовное целомудрие Вашим, — обращается апостол Петр к женам. Он считает, что никакая сверхкрасивая оболочка: ни головные уборы, будь они хоть из самого золота, ни нарядные одежды, — ничто не является красотой истинной, это красивость внешняя, глennая и преходящая. Истинная же красота — это «сокровенный сердца человек в нетленной красоте краткого и молчаливого духа, — вот что драгоценно перед Богом» [5, с. 354]. П. Флоренский разделяет внешнюю красоту и внутреннюю, фактически красоту и красивость, говорит о том, что искусственная красота, красивость исчезнет при испытаниях. Поскольку красота Софии сакральна, она видна не всякому взору. Правильно мыслить, воспринимать действительность не искаженно, понимать не в меру своей испорченности, а в мере своей разумности могут только души неиспорченные. Вспоминается Н. Бердяев, который говорил, что мы созерцаем не Бога, а свои представления о нем, часто замутненные неблагополучной, искаженной злом эмпирической действительности, переносим на него не лучшие свои качества, такие как: гнев, месть, стремление наказывать, карать, а не миновать и преображать, спасать, исцелять, лечить, дружить, любить. То же самое можно сказать и о созерцании Софии. Странно было бы в нечистый стакан налить чистейшую воду и после судить о том, чиста ли эта влага. Стакан или, говоря более возвышенно, сосуд — это душа и ум человека, уровень его духовности. В истинном, неискаженном виде София предстает не всем, а самым достойным, сакрально созерцающим ее. Чтобы

увидеть, понять и почувствовать деву Софию, нужно быть целомудренным, чистым сердцем, непорочным духом, девственным душою и помыслами.

Известно, что В. Соловьев видел Софию как бесплотный дух, вел с нею беседы или, во всяком случае, указывал на это в своих дневниках, записках, стихах, частных беседах. В. Брюсов по этому поводу не без зависти восклицал: «Они ее видят! Они ее слышат! С невестой жених!».

Но и чистые души, истинно верующие, знающие, что настоящая вера и любовь для каждого сакральна по-своему, хотя и едина, часто не смогут воспринять феномен в целостности, бывают подобны тем мудрецам, среди которых одни ощупали хобот слона и сказали, что слон — это толстая змея, другие — голову и сказали, что слон — это некая круглая вещь, третьи сказали, что слон — это толстые деревья.

Вероятно, нужно некое изоморфичное словесное или иконописное изображение Софии, чтобы представить ее единой. Именно художественный образ представляет нам явление во всей цельности, через внешнее передавая субстанциональное, синтезируя разум и чувство. Поэтому далеко не случайно П. Флоренский сначала указывает на красоту Софии и одновременно ее целостность, а затем переходит к разбору ее иконописных изображений, пытаясь через их сравнения выделить то общее, что является сущностью феномена.

П. Флоренский говорит о том, что существует несколько вариантов иконы Софии Премудрости божьей. Все эти иконы он рассматривает как компоненты одной идеи. Особое внимание священник уделяет Новгородскому, Ярославскому и Киевскому вариантам икон. Рассказывая о Новгородской иконе девы Софии, он указывает на ее древность. В центре композиции ангелообразная фигура в царском далматике, с бартанами и смофором» [5, с. 376]. П. Флоренский указывает, что волосы у Софии длинные, не вьющиеся, ниспадающие на плечи.

Цвет лица и рук огненный, за спиною — большие крылья, подобные пламени, венец на голове напоминает зубчатую стену. Пречистая дева держит кадуций золотой в руке правой, левая рука ее прижимает к сердцу список, который закрыт от посторонних глаз, голову освещает золотой нимб, а над ушами распо-

лагаются «тороки или слухи». София сидит на двойной мутаке¹, которая лежит на пышном золотом престоле о четырех ножках и подпираемом семью огневидными столпами. Ноги Софии покоятся на большом камне. Весь престол находится в золотой восьмиконечной звезде, расположенной на фоне голубых или зеленоватых концентрических колец [5, с. 376]. В кольцах тоже звездочки. Интересно, что по бокам Софии Новгородской благоговейно стоят: справа — Божья Матерь, слева — Иоан Претеча» [5, с. 376].

Их нимбы не золотые, а зеленовато-голубые. Дева Мария держит в руках сферу со звездами, в которой находится Младенец-Спаситель, окруженный шестиугольной звездой. В левой руке Спаситель держит свиток, а правую делает ораторский жест.

П. Флоренский пытается дать толкование деталям изображения Софии. В огненном свете крыл он видит духоносность, духовность во всей ее полноте. На наш взгляд, это может быть и жертвенность, и знак очищения через огонь. Кадуций в руке, по мысли священника, символизирует «власть над душами» [5, с. 378].

Свиток, содержание которого мы не можем разгадать, указывает на то, что София знает тайны, неведомые простым смертным. Престол и роскошное убранство — это знаки могущества. П. Флоренский выделяет в иконе детали, символизирующие единение земли и неба. Крылья — знак близости к небу, а венец — «обычный признак Земли — матери» [5, с. 378]. Интересно, что П. Флоренский видит глубокую символику в камне, на который опирается София. Это «твердость опоры» [5, с. 378]. Тороки за ушами, которые представляют из себя ленту, которая освобождает уши для лучшего слуха, — это знак чуткого восприятия и символ для обозначения Божественного слуха» [5, с. 380]. Две звездочки на персях и одна на челе — знаки девственности Богоматери. Особое внимание следует обратить на небесные сферы со звездами. Они указывают на космократию Софии. П. Флоренский рассматривает и символику цвета: на иконе Софии Новгородской бирюзово-голубой цвет.

Итак, в изображении Софии Новгородской выделяются такие компоненты, как космократия, власть над миром земным и небесным, духовность, власть над душами, знание тайн, не-

¹ Мутака (устар.) — диванная подушка.

ведомых простым смертным, твердость опоры, чуткость восприятия.

В одном из ранних стихотворений А. Блок писал не о самой Софии, но о Мадонне, представляя себя художником. Интересно, что главенствующий свет стихотворения — красный, огненный. Теперь мы знаем, что это цвет духовности и жертвенности.

А. Блок неоднократно обращается к образу богородицы, подчеркивая ее кротость, жизненность, указывая на решающую роль Христа в судьбе девы Марии, сакральность, трансцендентность. Мария ждет молений, обновлена рождением Христа [1, с. 188]. Царица... молилась Богородице кроткой [1, с. 260].

Крутятся алтари, дымят паникадила Детей Земли.

Богиня жизни, тайное светило вдали [1, с. 62].

Духовность как главнейший компонент Софии выделяет и В. Картунов; особый акцент он делает на трансцендентности данного феномена и его важности для богочеловеческого пути: «Богочеловечество не есть очищение духа от плоти, но возвышение плоти через дух. София не отрицает материальное бытие, а знаменует собой духовную организацию материального бытия, соответствия материи божественному замыслу о ней». Как и П. Флоренский, В. Картунов связывает с поклонением Софии творчество, считая его неотъемлемым атрибутом богочеловечества: «В творчестве происходит приобщение человека к Богу, преобразование во всех формах и проявлениях. Поэтому, отказ от творческой, продуктивной деятельности, в то же время, отрешение от Господа». «Творчество означает Софию» [3, с. 96].

П. Флоренский начало творчества видит в том, что иконы Софии разные в разных культурных центрах. Если икона София Новгородская относится примерно к 1542 году, то София Ярославская, которая в церкви Св. Иоанна Златоуста, принадлежит к периоду XVI–XVIII веков. На указанной иконе София уже выступает как «церковь в ее целом» [5, с. 383] и носит название: «Премудрость создай себе дом и утверди столпов седмь», на этой иконе на Деву Марию нисходят «семь благодатных даров... премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие, страх Божий» [5, с. 383].

Все эти черты есть и в феномене Софии. Но главное, что теперь она предстает не просто

как космическое существо, но локализуется как церковь, дом божий. Это новизна в сравнении с Софией Новгородской. Далее П. Флоренский сравнивает эти две иконы с Софией Киевской.

На иконе Софии Киевской изображены семь Архангелов: «справа — Михаил с пламенным мечом, Уриил с молнией, Рафаил с алавастром мира, слева Гавриил с Лилеею, Серафим с четками, Иегудиил с венцом, Варахиил с цветами на белом платке, изображение архангелов, на мой взгляд, сразу настраивает верующего на мысль о страшном суде. Эта идея косвенно выражена и в толковании данной иконы П. Флоренским «Композиция Киевской Софии представляется... синкретическим объединением венчания Богоматери и типа апокалипсической жены» [5, с. 386]. Далее П. Флоренский рассматривает мотивы апокалипсиса на иконе, причисляя к ним и небольшие медальоны, в которых изображена апокалипсическая тема; и серп луны, и изображения зверя, выходящего из Бездны.

Софию Киевскую П. Флоренский описывает так: «на семиступенчатом амвоне поставлен семистолпный киворий, под которым стоит Богоматерь [5, с. 384]. Дева Мария в левой руке держит младенца, а в правой — кадущий» [5, с. 384]. В отличие от девы Софии Новгородской, под ногами ее не камень, а серп луны, который возлегал на пушистом облаке. Как и на изображении иконы Софии Ярославской, на иконе Софии Киевской есть надпись: «Премудрость создала себе дом». Новым на иконе является то, что указано не только 7 даров или 7 добродетелей, но и 7 пороков. Добродетели указаны на ступенях амвона, а пороки на ступенях веры. Как и на иконе Софии Ярославской, есть изображения Бога-отца и Святого Духа. Но интересно, что если расположить эти три иконы Софии Новгородской, Ярославской и Киевской в определенном порядке, то получится, что София сопровождает человечество всю жизнь: от его зарождения до смерти — апокалипсиса. Космическая София на Новгородской иконе, София, построившая дом, церковь божию на Ярославской и Киевской иконе, София, предстающая в образе апокалипсической жены, — в едином космическом времени — это три этапа мистерии жизни человечества в космосе, в Бога. Любопытно, что А. Блок в своем творчестве тоже

использует образы Софии в ипостаси апокалипсической жены. Отдельно хочется сказать о трактовке Софии как церкви у П. Флоренского. Характеризуя композицию Киевской Софии, священник говорит, что в ней есть идея двойного света — света «Церкви Земной и церкви Небесной» [5, с. 386]. Это очень важно, потому что, по мысли Н. Бердяева, человек изучает не Бога, а свои представления о нем, замутненные образами падшего земного мира. Мы то же самое можем заметить о церкви. Церковь как замысел Божий идеальна: и Бог, и дева София, и ее ипостаси — в царстве небесном гораздо лучше, чем наши земные представления о них, истолкования. Самый язык человеческий не в силах вместить трансцендентность. Он может указать на нее через знаки и особенно символы, значения которых неисчерпаемы и раскрываются по мере развития человечества. П. Флоренский говорит о том, что его ученик трансцендентно: «Чтобы прийти к истине, надо стремиться от самостоятельности своей, надо выйти из себя». Для человека, который опирается только на свои силы, по мысли священника, это невозможно. Именно служение Софии помогает войти в такое состояние, в котором «сквозь знающие трещины человеческого разсудка (правописание П. Флоренского — примечание автора статьи) видна бывает лазурь вечности» [5, с. 488]. Столпы и утверждения истины — это церковь, ... «это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это пречистая Дева, это дружба, это паки церковь» [5, с. 486].

С церкви начинается объяснение смысла метафоры «Столп и утверждение истины», церковью и заканчивается. Читатель отсюда ясно понимает: служение Деве Софии, незнание ее невозможно. Описывая иконы Софии, П. Флоренский отмечает в некоторых из них влияние католичества. Например, говоря об иконе Софии Киевской, священник пишет: «Композиция образована под явно-католическим влиянием (Богоматерь непокровенна; над головою Ее два ангела держат корону; крест в руке Ее — латинский» [5, с. 384–385].

Это говорит о том, что и в католичестве было поклонение Софии. Я полагаю, что наиболее ярко оно проявлялось в поклонении Богоматери, которое сильно отличалось от поклоне-

ния христианского. С.М. Соловьев, критикуя католический уклон в поклонении Софии и ее ипостасям у В. Соловьева, пишет: «В русском народе... почитание Богоматери не слабее, чем в католичестве, но носит иной характер: оно является преимущественно как почитание многострадальной матери, умаляющей печали. Православное чувство ужаснулось бы от наименования Богородицы «Богиня» [4, с. 395]. По мысли С.М. Соловьева, именно это наименование встречается в стихах В. Соловьева. Заметим, что такое явление можно наблюдать и в лирике А. Блока.

П. Флоренский, зная особенности католичества, его отличия от православия, в частности, и в эстетическом воплощении; в оформлении храмов, икон, ничуть не склоняется в его сторону, говоря о Софии. В этом одно его отличие от В. Соловьева.

Заканчивая статью, сделаем выводы.

1. Софиология П. Флоренского не повторяет мистерии гностика Валентина о Софии-Ахамот и ее развития у В. Соловьева. В его интерпретации София никогда не отделялась от Бога, не проявляла самозаконную волю, всегда творила все с его благословения, являя в красоте премудрость Божию.
2. Красота ее — это красота, прежде всего, духовная, олицетворение духовной девственности и целомудрия.
3. П. Флоренский выделяет главнейшие компоненты Вечной женственности: совесть, память Божию, истину, радость, страх Божий.
4. Особое внимание обращает указанный философ на способность Софии к творчеству.
5. Развивая идею П. Флоренского о творчестве Софии, необходимо добавить, что это творчество высшей пробы, поскольку оно согласно с божественным мировидением.
6. Рассматривая иконописные изображения Софии, надо заметить, что их наличие указывает на древность поклонения этой святыне на Руси. Если расположить эти три иконы Софии Новгородской, Ярославской и Киевской в определенном порядке, то получится, что София сопровождает человечество всю жизнь: от его зарождения до смерти — апокалипсиса. Космическая София на Новгородской иконе, София, построившая дом, церковь Божию на Ярославской и Киевской иконе, София, предстающая

- в образе апокалипсической жены, — в едином космическом времени — это три этапа мистерии жизни человечества в космосе.
7. Особенностью феномена Софии П. Флоренский видит способность его представлять в различных конкретных живых образах — ипостасях Вечной женственности, среди которых один из самых значительных образов дева Марии. Воспоминания о земном бытии Богородицы создают трогательный и вызывающий восторженное и трепетное отношение истинный идеал Вечной женственности, стремление уподобиться которому надо воспитывать у современных представительниц женского пола.
 8. Труд П. Флоренского «Столп и утверждение истины» нужно предлагать студентам и аспирантам как альтернативу софиологии В. Соловьева.
 9. Воззрение автора труда «Столп и утверждение истины» на феномен Софии православное, далекое от софиологии гностиков и католиков.
 10. При изучении темы Вечной женственности в лирике А. Блока правильно будет уделить большое внимание образу Богородицы в стихах поэта, опираясь на воспоминания о земном бытии дева Марии, представленном в книге П. Флоренского «Столп и утверждение истины».

Литература

1. **Блок А.** Стихотворения. Книга первая (1898—1904). СПб: Северо-Запад, 1994. 446 с.
2. **Гайденко П. П.** Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М: Прогресс-традиция, 2001. 468 с.
3. **Кортунов В. В.** Имитация здравого смысла. Очерки по теории мировой культуры. М.: Собрание сочинений, 2001.
4. **Соловьев В.** Стихотворения. М.: 1990. 126 с.
5. **Флоренский П.** Столп и утверждение истины. Опыт православной традиции в двенадцати письмах. М.: Таудеамус, 2012. 895 с.

SOFIOLOGY OF PAVEL FLORENSKY

Ivanova I.S., candidate of philosophical sciences, associate professor of philosophy and cultural science at Rossiyskiy gosudarstvennyy universitet turizma i servisa [Russian State University of Tourism and Service]. Moscow, Russian Federation, e-mail: lesnaya10@yandex.ru

This article features the difference between Pavel Florensky's and Vladimir Solovyov's Sofiologiya [Sofiology]. It is considered how the philosophical components of a phenomenon of Sofia are shown through the art image. The author gives memories of Virgin Mary's terrestrial life and considers their role in people's education. The author shows, after Pavel Florensky and other philosopher, Vadim Kortunov, such component of Sofia as divine creativity.

Keywords: God's blessing, spiritual beauty, spiritual chastity, conscience, truth, pleasure, divine creativity, transcendence

Reference:

1. **Blok A.** Stikhotvoreniya, kniga pervaya (1898—1904). [Poems, 1st book]. St. Petersburg: Severo-Zapad Publ., 446 pages.
2. **Gaydenko P. P.** Vladimir Solovyev i filosofiya Serebryanogo veka [Vladimir Solovyev and philosophy of the Silver age]. Moscow: Progress Publ., 2001, 468 pages.
3. **Kortunov V. V.** Imitatsiya zdravogo smysla. Ocherki po teorii mirovoy kultury [Imitation of common sense sketches according to the theory of world culture]. Moscow, Collected works, 2001.
4. **Solovyev V.** Stikhotvoreniya [Poems]. Moscow, 1990, 126 pages.
5. **Florensky P.** Stolp i utverzhdenie istiny. Opyt pravoslavnoy traditsii v dvenadtsati pismakh [The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters]. Moscow: Taudeamus Publ., 2012, 895 pages.