

ВОЛЯ К СОФИИ И ЦЕРКОВНОСТЬ В ТВОРЧЕСТВЕ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Н. А. ВАГАНОВА

Софиология в качестве одной из основ доктрины предполагает мистико-поэтическую интуицию так называемой Вечной Женственности. Между тем анализ конкретных софиологических концепций показывает, что это направление отличалось довольно сильной внутренней конкурентностью проектов. На путях построения такой софиологии, которая отвечала бы, по замыслу ее создателей, православной церковной традиции, конкретные авторы стремились очистить свои построения от некоторых аспектов соловьевской софиологии. Однако непредвзятое рассмотрение отдельных софиологических доктрин показывает, что борьба за подлинно «церковную» Софию в действительности вела к переосмыслению самих понятий церковности и традиции на основе теоретизирования над данными непосредственного религиозного опыта, который воспринимался его носителями как личное откровение. Одной из таких попыток является софиология о. Павла Флоренского. София в «Столп и утверждение Истины» представляет тщательно продуманный философско-теологический концепт, представляющий собой онто-символическую репрезентацию Истины, которая не столько постигается рационально, сколько постигается в религиозном праксисе. Центральным моментом такого постижения является «церковность». Представленный в книге Флоренского опыт построения религиозно-философского синтеза в действительности предполагал, при декларируемых автором традиционности построений и апелляциям к архаически-стилизованной «средневековой» образности и символике, формированию существенно нового стиля религиозности, востребованной в стремительно модернизовавшемся русском обществе начала XX в.

Софиология, будучи одним из масштабных и сложных явлений русской философии, во всех оценках, независимо от степени их критичности, в качестве одной из основ доктрины предполагает мистико-поэтическую интуицию так называемой Вечной Женственности, усвоенную (из разных источников) Владимиром Соловьевым, от которого она перешла к его последователям. Между тем анализ конкретных софиологических концепций «после Соловьева» показывает, что это общее направление отличалось довольно сильной внутренней конкурентностью проектов, имевших в основе большое разнообразие первоинтуиций. Объединяет их, кроме, разумеется, самого обращения к концепту и идее Софии, опознаваемой в качестве адекватного символического репрезентанта соответствующего опыта, само наличие такого опыта, который воспринимался его носителями как религиозный и требовал соответствующей теоретической рефлексии. Общим принципом построенных на ее основе оригинальных кон-

струкций была также постоянная апелляция их создателей к православности, церковности и глубочайшей традиционности их источников. Однако при этом одни представители софиологии отказывали в этих качествах учениям других и предлагали в качестве соответствующих им собственные теории. На путях построения такой софиологии, которая отвечала бы православной церковной традиции, конкретные авторы стремились очистить свои построения от некоторых аспектов соловьевской софиологии, не вписывающейся в поставленную задачу. Однако непредвзятое рассмотрение отдельных софиологических доктрин показывает, что борьба за подлинно «церковную» Софию в действительности вела к переосмыслению самих понятий церковности и традиции на основе того *живого религиозного опыта*, который его носители рассматривали как спонтанный и неопровержимый, или, даже можно сказать смелее, как личное откровение. Одной из таких попыток является софиология о. Павла Флоренского, какой она складывалась в ранний период его творчества и нашла свое завершение в «Столпе и утверждении Истины».

Едва ли имеет смысл говорить о наличии у Флоренского специфического притяжения к мистической «Вечной Женственности» в соловьевском смысле, как и соответствующих личностных интуиций. Хотя интерес к теме был навеян Флоренскому именно из этого угла — скорее всего через посредство Андрея Белого, с которым он знакомится в декабре 1903 г.¹ и при обстоятельствах, связанных с появлением в обычной реальности и примерно в это же время неких «живых воплощений» соловьевской Софии.

Речь идет о двух «претендентках» — Любове Дмитриевне Менделеевой-Блок и Анне Николаевне Шмидт. Флоренский пытается осмыслить ситуацию исходя из своего уже состоявшегося погружения в стихию церковности. Во всяком случае, к концу первого года обучения в Московской духовной академии, куда он поступил в 1904 г., этот интерес у него сформировался до степени целенаправленной подготовки к его теоретическому осмыслению. Летом 1905 г. Флоренский сообщает Андрею Белому², что занят сбором иконографических материалов для «Софии», т. е. в итоге для своей будущей диссертации и книги «Столп и утверждение Истины». Труды еще предстоит много, пишет Флоренский, «но для С. “жалеть ли мне рук”?»³.

Достаточно обыденное выражение «жалеть ли мне рук», заключенное в кавычки, — это автоцитата из стихотворения Флоренского «Заход»⁴: «Бедным ры-

¹ См.: *Белый Андрей*. Начало века. М., 1990. С. 290, 298–304.

² Письмо от 15 июля из Тифлиса адресовано Б. Н. Бугаеву. Флоренский обращается к нему на Вы и по имени и отчеству.

³ Письма П. А. Флоренского к Б. Н. Бугаеву (А. Белому) // Вестник РХД. 1974. № 114. С. 161.

⁴ В духе общего подражания ранней лирике Блока и Белого и с включением соловьевских тропов («темный хаос», «очи», «лилия», «царица», «лучистость» и т. д.). Название цикла стихотворений Флоренского (опубликован в № 4 журнала «Христианин» за 1904 г.) «В вечной лазури. На высотах (Песнь восхождения)» перекликается с циклом «Золото в лазури» Андрея Белого того же 1904 г. Флоренский начал писать на этот сборник «критическую рецензию», оставшуюся незаконченной (см.: *Флоренский П. А., свящ.* «Золото в лазури» Андрея Белого. Критическая статья // Он же. Сочинения: В 4 т. / Игумен Андроник (Трубачев), П. В. Фло-

царем буду Тебе угождать, / Тебе буду служить я, Одной. / О, прекрасна Ты, Дева, Невеста и Мать! / Ты — как лилия в чаше лесной. / За Тебя в битву выйду, — жалеть ли мне рук. / Ряса будет мне вместо брони, / вместо шлема себе я надену клобук — / уж наверно отступят они». По контексту, следовательно, выходит, что «С.» — это София в богородичном осмыслении, какой она задумывается сейчас и будет представлена впоследствии в «Письме десятом: София» книги «Столп и утверждение Истины».

Из текста письма, впрочем, следует, что для Флоренского речь шла о куда как много более серьезных вещах, нежели подготовка к будущей магистерской диссертации: «Пусть все остальное не идет, как следует, но уяснить то, что *необходимо теперь всем, заставить согласиться* — это так важно, что надо забыть об остальном»⁵. Здесь же он сообщает своему адресату о недавно законченной статье «О типах возрастания» с пояснением, что в ней решает задачу математико-психологической подготовки к вопросу о «лицах под *специальным покровительством С.*»⁶, к которым, как становится ясно, кроме Л. Д. Менделеевой-Блок и А. Н. Шмидт, относится кто-то еще. Статья «О типах возрастания» и представляет собой своеобразную апологию этого «особенно благодатного» лица. В двух первых частях статьи Флоренский обосновывает самую возможность существования такого лица теоретически, в заключительном разделе предлагает описание «опытного» общения с подобным человеком.

Недавний выпускник физико-математического факультета, Флоренский как будто ставит научный эксперимент в области религиозной психологии и пытается описать его формально-логическим способом. В математически-доказательной части он обращается к открытой Николаем Бугаевым «монотонно-возрастающей функции», благодаря которой, как полагает автор, может быть обоснован процесс возрастания конкретной личности до высшего совершенства, аналогично-го совершенству ангелов⁷.

Сциентистская формализация как методология, прилагаемая к явлениям сферы *Studia humaniora*, в истории философии, конечно, не нова. Укорененная в созерцательных упражнениях пифагорейско-платоновской традиции, она была востребована платонизирующей тенденцией Возрождения (Николай Кузанский) и особенно рационализмом Нового времени, найдя свое образцовое выражение в «Этике, доказанной в геометрическом порядке» Спинозы. Однако сопряжение математики и аскетики, методологически заявленное Флоренским, не преследует цели вписаться именно в эту метафизическую традицию, поскольку речь здесь идет о сопоставлении двух крайних для подобного контекста «эзотеризмов»: отшельнической аскезы и новейших тогда концепций московской философско-математической школы. К тому же и тон автора далек от всяческого объективизма — как с точки зрения аскетической апофазы, так и в научном смысле.

ренский, М. С. Трубачева, сост., ред. М., 1994. Т. 1 С. 695–697). Важен также образ «рыцаря-монаха» — лирического героя стихотворения.

⁵ Письма П. А. Флоренского к Б. Н. Бугаеву... С. 161.

⁶ Там же. С. 161–162.

⁷ См.: *Флоренский П. А., свящ.* О типах возрастания // Он же. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 287.

Истинная подоплека всех этих построений, крайне личностно-психологическая, а еще точнее персонально-биографическая, раскрывается лишь в последней части статьи. Внутренним мотивом, подтолкнувшим Флоренского к «научно-аскетическому» теоретизированию над «опытными данными», явилась необходимость интеллектуально отрефлексировать отношение к Сергею Троицкому⁸, с которым он познакомился в академии.

Цитируя далее «письмо» некоего неизвестного автора якобы с его разрешения⁹, Флоренский стремится показать читателю, «какие переживания сопровождают общение с личностью высшего типа»¹⁰. Эта личность, в письме обозначенная инициалом «Э.», в действительности — Сергей Семенович Троицкий. «Письмо» было написано Флоренским как самостоятельный текст и, вероятно, даже предполагалось к отдельному изданию¹¹.

Сравнения «Э.» с лесным ландышем, упоминание его «матово-жемчужных» одежд, ассоциация со «снежно-убеленной лилией»¹², воспоминание о прогулке на закате чистого снежного дня («казалось мне, что бесконечно-милое солнце засыпает путь, навстречу Э., лепестками чайных роз»¹³) в символически-художественном контексте времени неоспоримо связывается с устойчивым тропом «лилий и роз» соловьевской поэтики: «Ясным солнцем он стоит над копошащимся хаосом, осиянный; и не хочет знать его, покрывая всю действительность серебряными ризами, — живя в той действительности, где уже нет хаоса, а есть Благо, да зло, которое будет просто уничтожено»¹⁴. В финале статьи настоящий апофеоз «Э.»: «Во сне он явился мне, сияющим, как Архангел, и я знал, что он отгоняет от меня все злые силы... Я видел Ангела-хранителя, — и ничего более осязательного я никогда, ни во сне, ни наяву, не видал. Этот сон поднялся

⁸ О нем см.: Сборник, посвященный памяти Сергея Семеновича Троицкого. († 2 ноября 1910 года): [Воспоминания, речи и др. материалы]. Тифлис, 1912.

⁹ См.: *Флоренский*. О типах возрастания. С. 311, примеч. В примечании Флоренский заранее опровергает упреки в чрезмерно эмоционально-субъективном характере приводимого свидетельства замечанием, что ему известны «аналогичные (хотя и не столь повышенные по тону) свидетельства других лиц, и последние представляют дело по существу так же». Не те ли это свидетельства, о которых он упоминает в письме к Андрею Белому? Л. Д. Менделеева в восприятии Блока, по крайней мере в период «Стихов о Прекрасной Даме», несомненно под такую категорию подходила. На Блока в статье даются две ссылки.

¹⁰ Там же. С. 312, примеч.

¹¹ Ассоциации, конечно же, возникают и с Владимиром Эрном — другом юности и соучеником Флоренского по тифлисской Первой гимназии. Однако на основании указания С. М. Половинкина кандидатуру Троицкого на роль «Э.» можно считать неоспоримой: «В Архиве свящ. Павла Флоренского сохранился черновик этого “письма”. На полях имеется запись: “О мой Сережа. Ни о ком, как о тебе, я столько не думаю. Поймешь ли ты меня?”. В тексте черновика вместо “Э” стоит “С”. Черновик несет на себе следы большой работы на текстом. Сохранилась также корректура с надписью рукою Флоренского: “Для отдельного оттиска. 10 на хорошей бумаге и с надписью: Сергею Семеновичу Троицкому — Другу и Брату”» (*Флоренский П. Б., свящ.* О типах возрастания. Сергиев Посад, 1906. С. 728, примеч. 34).

¹² См.: *Флоренский*. О типах возрастания... С. 312.

¹³ См.: Там же. С. 313.

¹⁴ См.: Там же.

над явью и сновидением дал такую реальность, которой не отнимут у меня все разрешители действительности во мнимость...»¹⁵.

Парадокс состоит в том, что мистической эротике Соловьева, имевшей предметом «подругу вечную» и нашедшей в реальных проекциях жизни русской культурной элиты начала XX в. продолжение в конкретно-биографических отношениях типа «Блок — Менделеева» или, к примеру, «Андрей Белый — М. К. Морозова»¹⁶, противопоставляются отношения к «Другу и Брату», причем с настойчивым утверждением их сугубо православного, аскетического и церковного контекста и подтекста. Между тем если в первых двух случаях мистико-поэтическая влюбленность в воплощения «Вечной Женственности» носила вполне легальный для общественного сознания характер, то третья ситуация, в какой-то мере криптологическая даже для ее непосредственных участников, потребовала от Флоренского колоссального личностного усилия как в смысле воздвижения сублимирующего эти отношения в плане церковности и аскезы теоретического фундамента, основанного ни больше ни меньше как на тройственном союзе богословия, философии и математики, так и в переустройстве личностной судьбы, потребовавшей взамен благодетельно-дружеского союза, «по образу апостольской двоицы», с другом-монахом женитьбы по настоянию духовника как условия принятия священства.

В творчестве Флоренского отголосок соловьевской софийной романтики, напоминающей о влечении к «Вечной Женственности», звучит в заключающих построениях его академической речи, напечатанной в «Богословском вестнике» в 1909 г. с названием «Общечеловеческие корни идеализма»¹⁷. Это выступление, посвященное платоновским истокам академической традиции, Флоренский заканчивает двумя поэтическими цитатами из Владимира Соловьева. Первая представляет собой завершающую строфу одного из самых эротических стихотворений во всей его софийной лирике «Мы сошлись с тобой недаром...». Понятно, что проблематика выступления да и сама обстановка, в которой речь была произнесена, какой-либо эротизм, пусть даже и мистический, полностью исключала. Флоренский здесь ведет речь о духовном, платоновском по своим истокам, *познавательном* эресе, однако рискованное и, надо полагать, осознанное перенесение образных коннотаций стихотворения, современниками воспринимавшегося в весьма определенном семантическом поле, в совершенно иную смысловую среду, слишком заметно, чтобы его игнорировать:

Свет из тьмы. Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,

¹⁵ Флоренский. О типах возрастания... С. 317–318. Мотив *сна* многократно усилится в метафизическом плане «Столпа и утверждении Истины». Напомню, что в книге одно из немногих неускользающих от определенности обозначений Софии — Ангел-Хранитель всей твари.

¹⁶ См.: «Ваш рыцарь». Андрей Белый. Письма к М. К. Морозовой. 1901–1928 / А. В. Лавров, Дж. Малмстад, изд. М., 2006.

¹⁷ См.: Флоренский П. А. *Общечеловеческие корни идеализма: [Пробная лекция]* // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 284–297; № 3. С. 409–423.

Если б в сумрачное лоно
 Не впивался погруженный
 Темный корень их.

Последняя строка невольно ассоциируется с известным определением Софии как *Великого Корня цело-купной твари* «Столпа и утверждения Истины». В книге оно сопровождается сравнением с Рим 8. 22: *Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне*¹⁸. В тексте «Столпа...» это тот Корень, «которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь вечную от Единого источника Жизни»¹⁹. К подобным ассоциативным рядам Флоренский побуждает своего читателя на каждом шагу, ведь даже первая строка из цитируемой строфы «Свет из тьмы...», в ситуации публичного и официального академического выступления, конечно, в первую очередь сопрягается с евангельским «...и свет во тьме светит». Вторая цитата, завершающая текст речи, также вполне неожиданно характеризует философию Платона заключительной строкой из стихотворения Соловьева «На Сайме зимой». Она «темного хаоса светлая дочь», и она же «благоуханная роза, выросшая на всечеловеческом темном черноземе»²⁰. Через метафорическую *розу* обе цитаты связываются, соединяя евангельскую образность и соловьевскую поэтику в весьма эклектичном «эллинизирующем» сплаве, из которого путем описанных манипулирующих перенесений мотивы софийной мистической эротики содержательно полностью изымаются, и, очищенные таким способом, их изначальные смысловые оболочки теперь перенаправляются к совсем другим ноуменальным центрам. В «Письме десятом: София» «Столпа и утверждения Истины» Флоренский выясняет вопрос «о вечных корнях всей твари, которыми она держится в Боге», пытаясь рассмотреть его духовным зрением подвижника веры и указывая, что метафизическая терминология для него это лишь символ. София не метафизическая сущность, а некая данность внутреннего религиозного переживания, но все же одновременно она и «некоторая реальная единица»²¹.

Значение Софии, как она представлена в «Письме десятом», в книге очень велико, но она, как представляется, ценна для Флоренского не сама по себе, а как тщательно продуманный теологический концепт, в какой-то мере играющий ту же роль, что эмблемы и символы в оформлении текста, но намного более сложно устроенный. София «Столпа и утверждения Истины» представляла собой очень специальный образ-символ, удобный для концентрации и стягивания к нему иных, не софиологических, положений доктрины Флоренского. В первую очередь это, конечно, концепция «живого религиозного опыта, как единственно законного способа познания догматов», с провозглашения которой начинается «Столп...»²². Создавая свой софийный концепт, Флоренский выступал как вполне прагматичный и тонкий конструктор соответствующей философемы. Отсюда и намеренная аморфность и «накрученность» софийных определений, в кото-

¹⁸ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 326.

¹⁹ Там же.

²⁰ Флоренский. Общечеловеческие корни идеализма... С. 423.

²¹ Флоренский. Столп и утверждение Истины. С. 324.

²² Там же. С. 3.

рых, кажется, автор специально избегает «нормативных» для научного сочинения языков описания — прежде всего языка рациональной метафизики (что для текста, имеющего в основе богословскую диссертацию, было бы более чем уместно), и сближается, с одной стороны, с формами духовно-академических сочинений, но не современных автору, а стилизованных под XVIII век, свободно переходя, с другой стороны, к языку литературы символизма начала XX в. В результате сам языковой «образ» текста звучал как словесная параллель оформления книги, где елизаветинская шрифтовая графика, как будто специально затрудняющая понимание написанного, в сочетании с гравированными барочными эмблемами рубежа XVII–XVIII вв.²³ в результате всех этих эклектических смещений и замещений воспринимается как произведение в художественном стиле модерн начала XX в.

Нет необходимости воспроизводить бесконечные инвенции и мотивы приводимых в «Столпе...» определений Софии, существа и «много-единого», и «едино-сущного», и «разно-ипостасного»... Бесконечное разнообразие ее определений и описаний вовсе не имеет целью в действительности объяснить читателю, что такое София. Едино-многая София у Флоренского, рассматриваемая в онтологическом аспекте, подвергается бесконечному ряду удвоений, многократно варьируется в обратимой в любой момент игре, но разобраться в этом счислении софийной сущности — задача не просто нелегкая, но и невыполнимая. Смысл всех этих напластований другой. Все дело в том, что образ Софии в конце концов оказывается иллюзорным, стоит лишь ее отражениям свернуться в самих себя в восходящем потоке сердечного ведения. В своей изменчиво-неуловимой многоликости она напоминает существо типа Протея, а смысл бесконечных вариаций ее облика состоит лишь в ассоциативном погружении сознания читателя в особую символически-контекстовую среду, в мир, конструируемый автором книги.

Завершающие «Письмо десятое: София» строки ставят точку в софийных определениях: «София, — эта истинная Тварь или тварь во Истине, — является предварительно как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольнем. Это откровение совершается в личной, искренней любви двух, — в дружбе, когда любящему дается *предварительно, без подвига* нарушение само-тождества, снятие граней Я, выходение из себя и обретение своего Я в Я другого, Друга. Дружба, как таинственное рождение Ты, есть та среда, в которой начинается откровение Истины» (курсив мой. — Н. В.)²⁴. Далее следует «Письмо одиннадцатое: Дружба».

²³ Ср.: «Книга была издана узорчато и замысловато: с заставками из редкого издания петровского времени “Символы и эмблемата”, витиеватым “елизаветинским” шрифтом, который по первоначальному замыслу Флоренского должен был быть столь мелок, что его следовало читать с лупой. По словам Флоренского, переданным Алексеем (Алексей Анатольевич Спасский, сын историка Церкви А. А. Спасского. — Н. В.), это требовалось для того, чтобы читатель подходил к книге со вниманием, читал ее с трудом, вникая в содержание, а не рассеянно пробегая глазами строчки...» (Волков С. А. П. А. Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 143). Оформлением своего сочинения Флоренский, как известно, занимался сам, оно представляло собой результат продуманной во всех мелочах общей образной концепции сочинения.

²⁴ Флоренский. Столп и утверждение Истины. С. 391–392.

От первых теоретических опытов, обосновывающих реальность «софийных» встреч, до публикации «Столпа...» прошло десять лет. Сергей Троицкий, трагически погибший Друг и Брат, неназванным присутствует в книге, что, впрочем, хорошо известно. Конечно, после всего, что случилось за это время, воспроизводить по отношению к нему прежнюю логику «типов возрастания» было невозможно. Однако юношеская концепция, конечно с иным психологическим подтекстом, но с той же структурой неудержимого стремления воли субъекта к внутреннему центру волений, нашла в книге свое место.

Этот центр притяжения именуется в «Столпе...» Истиной, что, следовательно, заявляет хотя бы о некоторой познаваемости главного концепта теории, утверждаемого в ходе его раскрытия в главах-письмах. Ведь и Христос призывает: «познаете Истину...», как и начало послужившего заглавием книги стиха 1 Тим 3. 15, «чтобы ты знал, как поступать...». Однако, несмотря на видимое обилие в тексте апелляций к «строгим» наукам, создаваемых слоями математических и лингвистических выкладок, никакого познания как логически-понятийного процесса здесь нет. Математические символы и этимологические выкладки в познавательной иерархии методик и в качестве способов аргументации здесь ничем не «лучше» и не «хуже» соседствующих с ними лирических отступлений, галлюцинирующих видений-снов, обращений к сомнительным эзотерическим практикам и т. д. Все эти формулы, этимоны, иконы, сны и «стихотворения в прозе» — лишь онто-символические репрезентанты Истины, которая *показывается*, но никак не *доказывается*. В этом смысле книга Флоренского ориентирована скорее на традицию, восходящую к Ареопагитикам и к Бонавентуре, где логика как инструмент познания актуализируется в своем символическом смысле, но все больше игнорируется в рационально-доказательном аспекте. Можно сказать, что в «Столпе...» у Флоренского уже полностью сложилась методологическая модель, которая одновременно в системе его метафизики является структурно-онтологической. Здесь нет познания, но есть сциентистски замаскированная мистагогия, есть своего рода мистическая эвристика, символическое, от станции к станции духовное восхождение к Истине, при котором становится неважной фактическая наличность описываемых явлений. Например, неважно, являются ли «истина» и глагол «есть» однокоренными словами²⁵, главное, что указание на их мнимо-общее происхождение служит символическим наводящим знаком к следующему «тайнику» с очередным, указующим восходящее направление путеводным символом — назовем его, например, «София» или «Дружба»...

Внутренняя жизнь созидающего себя субъекта в этом восхождении есть модель жизни религиозно-упорядоченной, что представляет собой «несравненно более связанное целое»²⁶, чем обычные линейные ряды душевных процессов, она

²⁵ По поводу этого филологического фрагмента, а также множества других столь скептически высказался В. В. Зеньковский: «Дилетантские экскурсы Флоренского в область филологии (которые могут производить впечатление лишь на тех, кто не занимался серьезно филологией)...» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 127).

²⁶ Флоренский П., *свящ.* Разум и диалектика [Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». Москва, 1912 г.] // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 9. С. 98.

не монодия, а полифония, требующая контрапунктической разработки, чему соответствует и структура «Столпа...». Философия здесь становится родом аскетики, предметом религиозной практики, результат которого — ваяние собственного личностного духа. Сплетенная таким образом ткань метода сугубо функциональна. «Философия высока и ценна не сама по себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе»²⁷. После того как путь оказывается пройденным, он теряет свое значение.

В неудержимо восходящем постижении, вершиной которого является, по слову апостола, внутренне-сокровенная нетленная Красота, София в конце концов раскрывается как Церковь — в душе и совести. В предисловии «К читателю» Флоренский обозначал этот опыт вполне определенно, не как религиозность вообще, а как «церковность»: «Итак, церковность — вот имя тому пристанищу... где великий покой нисходит в разум»²⁸. Однако неопределенным оказывалось само понятие православной церковности²⁹, которое в поисках содержательной конкретности Флоренский предлагал рассматривать «не юридически и не археологически, а биологически и эстетически»³⁰. Формула церковности, которую он предлагает, такова: церковность — это новая жизнь в Духе, критерием которой является Красота³¹. В «Письме четвертом: Свет Истины» содержатся известные выкладки, поясняющие, что искомая духовная красота достигается аскестикой как особым искусством или искусством. Аскестика-филокалия оказывается «мало того, искусством и искусством по преимуществу — “искусством из искусств”, “искусством из искусств”»³².

Замечательно, что в случае «Столпа и утверждения Истины» мы имеем авторское изложение целей, задач и методов исследования — они представлены в речи³³, произнесенной Флоренским в Московской Духовной академии в 1912 г., во время защиты диссертации, легшей в основу книги. Знаменитый и даже, можно сказать, эпохальный призыв: «Довольно философствовать *над* религией и *о* религии... надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду...», и далее: «...лучше понять хоть одну живую религию, нежели изрезать и умертвить все, где-либо и когда-либо существовавшие...»³⁴ — актуален и сегодня. Однако за этим лозунгом несколько в тени оказывается метод, которым предлагается исследовать живую религию, а также вопрос о его адекватности предмету и эффективности в достижении заявленной цели. Между тем вопрос о методе Флоренский в своем выступлении обосновывает очень тщательно, поскольку он и должен дать ответ: что представляет собой «живая религия», причем в качестве общей и не вызывающей возражений посылки был заявлен приоритет предмета исследования: «Теперь уже не мы определяем предмет, а самый предмет определяет нам

²⁷ Флоренский. Разум и диалектика... С. 98.

²⁸ Флоренский. Столп и утверждение Истины. С. 5.

²⁹ См.: Там же. С. 7.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. Она, как известно, вызвала множество нареканий и церковных, и светских критиков книги.

³² Там же. С. 99.

³³ См.: Флоренский. Разум и диалектика... С. 86–98.

³⁴ Там же. С. 95.

себя. Мы — вглядываемся и вглядываемся в него, и каждое новое постижение его служит новым определением. Каждое новое откровение реальности о себе прибавляет новое звено к цепи проникновений. Вращаясь пред нашим взором, реальность кажет все новые и новые стороны в себе»³⁵. Но действительно ли слоисто-вязкая структура предметного поля той реальности, о которой говорит Флоренский, является уже налично-данной, готовой для погружения сферой религиозного праксиса как традиции, где себе и своему читателю он предлагает не столько теоретизировать, сколько жить? Или (и скорее всего) религия Флоренского — это оригинальная, тщательно продуманная феноменологическая конструкция, где каждый из отобранных элементов теории, видимо, апеллирует к традиции, однако в синтезе предложенные символизации существенно пере-назначают смыслы всех привычных внутренних соотношений?

Суть в том, что в обоих случаях книга представляет собой что-то вроде «наставления к блаженной жизни». Искусственность ее построений сразу была отмечена современниками, недаром Бердяев в своем известном отзыве так часто повторяет слово «стилизация». Поиски *живого религиозного опыта* привели, если согласиться с Бердяевым, к «мертвящей реставрации архаического стиля православия»³⁶... Но православие «Столпа...» Флоренского — это вовсе не архаика, ведь ни один элемент предложенного им синтеза не был оставлен в книге со своим традиционно-архаическим смыслом. Напротив, предлагаемая книгой религия была актуальным ответом потребности дня, настоятельно зовущей к формированию нового стиля религиозных отношений и религиозного опыта. Собственно, в этом и состояла основная миссия так называемой русской религиозной философии.

Ключевые слова: софиология, религиозный опыт, мистический эрос, дружба, церковность, аскетика, символ, метод, Истина, Красота, София, модерн.

THE WILL TO SOPHIA AND ECCLESIASTICISM IN THE WORK OF FATHER P. FLORENSKY

N. VAGANOVA

The Sophiology features the mystical and poetic intuition of the so-called “femme éternelle” as one of the basic concepts of its doctrine. However, the analysis of concrete sophiological concepts shows that this trend in thought was characterized by a fairly strong internal competition of projects. Trying to build up such sophiology as would, in the eyes of its creators, correspond to the Orthodox ecclesiastical tradition, individual

³⁵ Флоренский. Разум и диалектика... С. 95.

³⁶ Бердяев Н. А. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 268.

authors attempted to purify their constructions from certain aspects of Solovyov's sophiological ideas. But an unbiased examination of certain sophiological doctrines shows that the struggle for a truly "ecclesiastical" Sophia in reality led to a re-thinking of the very notions of ecclesiasticism and tradition — on the basis of theoretical reflection over the data provided by immediate religious experience which was perceived by its subjects as a personal revelation. The Sophiology of Father P. Florensky constitutes one of such attempts. In his book "The Pillar and Ground of the Truth" Sophia represents a carefully thought-over philosophical and theological concept representing an onto-symbolic representation of the Truth, which is not so much conceived rationally as by way of religious praxis. Central for such conceiving is the notion of "ecclesiasticism". The experience of building-up a religious and philosophical synthesis found in the book of Florensky in reality presupposed (in view of the alleged traditional character of his constructions and his appeals to the archaically stylized medieval imagery and symbols) the emergence of a substantially new style of religiousness which found wide recognition in the quickly modernizing Russian society of the beginning of the 20th century.

Keywords: Sophiology, religious experience, mystical Eros, friendship, ecclesiasticism, asceticism, symbol, method, Truth, Beauty, Sophia, modernism.

Список литературы

1. «Ваш рыцарь». Андрей Белый. Письма к М. К. Морозовой. 1901–1928 / А. В. Лавров, Дж. Малмстад, изд. М., 2006.
2. *Белый Андрей*. Начало века. М., 1990.
3. *Бердяев Н. А.* Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 268.
4. *Волков С. А.* П. А. Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 141–161.
5. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991.
6. Письма П. А. Флоренского к Б. Н. Бугаеву (А. Белому) // Вестник РХД. 1974. № 114. С. 161.
7. Сборник, посвященный памяти Сергея Семеновича Троицкого. († 2 ноября 1910 года): [Воспоминания, речи и др. материалы]. Тифлис, 1912.
8. *Флоренский П. Б., свящ.* «Золото в лазури» Андрея Белого. Критическая статья // Он же. Сочинения: В 4 т. / Игумен Андроник (Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева, сост., ред. М., 1994. Т. 1. С. 695–697.
9. *Флоренский П. Б., свящ.* О типах возрастания. Сергиев Посад, 1906.
10. *Флоренский П. А.* Общечеловеческие корни идеализма: [Пробная лекция] // Богословский вестник. 1909. Т. 1. № 2. С. 284–297; № 3. С. 409–423.
11. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. М., 1990.
12. *Флоренский П., свящ.* Разум и диалектика [Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине». Москва, 1912 г.] // Богословский вестник. 1914. Т. 3. № 9. С. 86–98.