

Н. Н. Павлюченков

Метафизика всеединства и христианское мировоззрение: опыт интерпретации в трудах Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского



УДК 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_10

EDN NKYTPH

Аннотация: В статье рассматриваются основные особенности концепции всеединства, разработанной русским религиозным философом В. С. Соловьевым, и анализируются попытки ее переосмысления с точки зрения традиционного христианского вероучения и мировоззрения. Выделяются несколько положений, в связи с которыми эта концепция, по мнению автора статьи, особенно явно выходит за рамки христианской церковной традиции. Помимо признаваемого большинством критиков «соблазна пантеизма», это своеобразная трактовка творения мира, идея наличия «предвечного» человечества в Боге, представление о Софии как особой онтологической реальности и специфическое восприятие события грехопадения, описанного в Священном Писании. В качестве опытов христианской интерпретации метафизики всеединства анализируются избранные, наиболее характерные в этом отношении труды Е. Н. Трубецкого и свящ. Павла Флоренского. Отмечается, что Е. Н. Трубецкой наиболее решительно пытался отстоять традиционное христианское учение о творении мира «из ничего» и возникающее из этого учения представление о глубоком онтологическом различии естества твари и Творца. Всеединство, с точки зрения Е. Н. Трубецкого, было только задано в Божественном замысле о мире и должно быть реализовано через Боговоплощение и обожение мира при условии свободного и сознательного движения к всеединству самого человека. С точки зрения свящ. Павла Флоренского, Божественный замысел о всеединстве реализован изначально в Божественной вечности и должен быть воплощен также в мире материальном. По мнению автора статьи, свящ. Павел Флоренский гораздо более, чем Е. Н. Трубецкой, оставался на почве основных положений метафизики В. Соловьева и не столько переосмысливал их, сколько пытался адаптировать их к традиционному христианскому мировоззрению.

Ключевые слова: метафизика, всеединство, мировоззрение, вероучение, христианство, традиция, Творец, тварь, обожение, икона.

Об авторе: **Николай Николаевич Павлюченков**

Кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

Для цитирования: Павлюченков Н. Н. Метафизика всеединства и христианское мировоззрение: опыт интерпретации в трудах Е. Н. Трубецкого и священника Павла Флоренского // Русско-Византийский вестник. 2024. № 2 (17). С. 10–28.

Nikolay N. Pavlyuchenkov

**Metaphysics of Unity and the Christian Worldview:
Experience of Interpretation in the Works of E. N. Trubetskoy
and Priest Pavel Florensky**

UDC 1(470)(091)

DOI 10.47132/2588-0276_2024_2_10

EDN NKYTPH



Abstract: The article examines the main features of the V. S. Solovyov's concept of total unity, and analyzes attempts to rethink it from the point of view of traditional Christian doctrine and worldview. Several provisions are highlighted in connection with which this concept, according to the author of the article, especially clearly goes beyond the Christian church tradition. In addition to the "temptation of pantheism", this is a unique interpretation of the creation of the world, the idea of the presence of "eternal" humanity in God, the idea of Sophia as a special ontological reality and a specific perception of the event of the Fall, which is described in the Holy Scriptures. As experiments in the Christian interpretation of the metaphysics of unity, the selected, most characteristic in this regard, works of E. N. Trubetskoy and Priest are analyzed. P. Florensky. It is noted that E. Trubetskoy most decisively tried to defend the traditional Christian doctrine of the creation of the world "out of nothing" and the doctrine of the deep ontological difference between the nature of the creature and the Creator. Total unity, from the point of view of E. Trubetskoy, was only given in the Divine plan for the world and must be realized through the Incarnation and deification of the world. From Florensky's point of view, the Divine plan for unity was initially realized in Divine eternity and must also be embodied in the material world. According to the author of the article, Florensky, much more than E. Trubetskoy, remained on the basis of the basic principles of V. Solovyov's metaphysics and did not so much rethink them as try to adapt them to the traditional Christian worldview.

Keywords: metaphysics, unity, worldview, doctrine, Christianity, tradition, Creator, creature, deification, icon.

About the author: **Nikolay Nikolaevich Pavlyuchenkov**

Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Associate Professor of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities

E-mail: npavl905@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7778-139X>

For citation: Pavlyuchenkov N. N. Metaphysics of Unity and the Christian Worldview:: Experience of Interpretation in the Works of E. N. Trubetskoy and Priest Pavel Florensky. *Russian-Byzantine Herald*, 2024, no. 2 (17), pp. 10–28.

Исходная предпосылка метафизики всеединства достаточно ясно обозначена В. Соловьевым в «Философских началах цельного знания» (1877). Она заключается в том, что Абсолют не может не быть «единством себя и своего противоположного»¹. Абсолютно-сущее, согласно В. Соловьеву, «вечно находит в себе свое противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя»². Для Бога это такая же «необходимость», как для человека необходимость жить, чувствовать, любить³, что нисколько не противоречит реальностям абсолютного божественного совершенства и абсолютной божественной свободы. В «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881) Соловьев говорил о том, что Богу как «сущему» (т. е., в данном случае, как «безусловному лицу»⁴) требуется «проявить» и таким образом утвердить свою «сущность», которая без этого будет существовать «лишь в скрытом состоянии», «в глубине субъективного, не проявленного бытия»⁵.

Таким образом, чтобы быть Богом, Бог должен своим свободным «внутренним действием» выделить из себя, объективировать⁶ свою собственную сущность. Пройдя «через свое противоположное», божественное единство должно вернуться к самому себе для того, чтобы обрести определенное новое качество — единство «утвержденное, проявленное... и тем самым усиленное», абсолютное, утвердившее себя как таковое⁷. По мысли Соловьева, так в Божественной вечности «формируется» Божественное Троиединство: имеет место «вечное и адекватное проявление или выражение» безусловного Первоначала в его «существенном Слове» и возвращение его к себе в замыкающем «круг божественного бытия» совершенном или законченном Духе⁸.

В данном случае, такое осмысление одного из центральных догматов христианства связано с фундаментальным для метафизики всеединства положением: для реального своего существования Бог должен проявляться⁹. Но Соловьев не останавливается на этом и утверждает, что «полная истина может быть выражена словом “Богочеловечество”»¹⁰. Он ссылается на святоотеческое учение об обожении¹¹, и в русском переводе слова «θεώσις» отождествляет понятия «обожение» и «обожествление»¹².

¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 234.

² Там же. С. 237.

³ Там же.

⁴ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. СПб.: Художественная литература, 1994. С. 97.

⁵ Там же. С. 111–112.

⁶ Это термин В. Соловьева, см.: Там же. С. 112.

⁷ Там же. С. 114.

⁸ Там же. С. 127. Ср.: В Третьей Ипостаси замыкается «круг Божественной жизни» (Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. С. 310), в ней «Божественное бытие через внутреннее раздвоение (в акте порождения) приходит к проявлению своего безусловного единства, возвращается в Себя, утверждает Себя, как истинное бесконечное, обладает и наслаждается Собой в полноте Своего сознания» (Там же. С. 316).

⁹ «Несомненно, — говорит Соловьев, — что Бог для того, чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, т. е. действовать в другом» (Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 144).

¹⁰ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 716.

¹¹ «При вере в Церковь верить в человечество — значит только верить в его способность к обожению, верить, по словам Афанасия Великого, что во Христе Бог стал человеком для того, чтобы человека сделать богом. И эта вера не есть еретическая, а истинно христианская, отеческая» (Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 321–322).

¹² См.: «Безусловное значение человека основано, как мы знаем, на лежащей в его разуме и воле возможности бесконечного совершенствования, или, по выражению отцов Церкви, обожествления (θεώσις)» (Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 423).

Это отражает специфическую особенность его трактовки второго основополагающего христианского догмата, заключающуюся в том, что Бог должен превзойти свое Триединство и стать реальным Многоединством или Всеединством, включающим в себя «обожествленное человечество».

Всё в метафизике всеединства В. Соловьева — это вся мировая множественность, которая, согласно Соловьеву, должна иметь реальное, «вечное существование», т.к. иначе Бог не мог бы вечно существовать «как Логос и как действующий Бог»¹³. Логос — это Христос в сфере своего вечного божественного бытия. Там он является вечным духовным центром «вселенского организма», а его *ниспадение* «в поток явлений» имеет цель «трудом и страданием во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности»¹⁴. Нисходя в «поток явлений» и становясь в определенный момент центром истории, вечный Христос осуществляет *реальное* единство того, что им вечно объединено в идеальном божественном бытии.

София в этой концепции появляется как такая — объединяемая Логосом в вечности — реальность мировой множественности, которую не следует рассматривать как *тварную* в традиционном христианском понимании этого слова. Соловьев особо подчеркивает невозможность наличия в бытии чего-либо принципиально *нового*, онтологически отличного от Божества¹⁵. «Поток явлений», куда «ниспадает» божественный Логос, — это «отпавший» от Божества мир, отличающийся от мира Божественного «не по существу, а по положению»¹⁶. «Отпадение», в данном случае, означает получение дара «отдельного обособленного» существования, дара «реального бытия», который в Божественном мире от «животворящего Духа» обретает только один разряд существ — «души»¹⁷.

Зло, появляющееся в этом «отпавшем» мире, возникает вследствие особого состояния воли, которая утверждает «исключительно себя» и отрицает «все другое»¹⁸. «Отпавший от божественного единства природный мир, — пишет Соловьев, — является как хаос разрозненных элементов»; это — «множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга»¹⁹. Этот хаос в определенном потенциальном состоянии всегда находится в Божестве, но там он есть только «возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление)»²⁰. До реализации он допускается в «потоке явлений», где, таким образом, и становится основой иного модуса бытия божественного мира. Здесь, в «частных существах», он «получает значение коренной стихии их бытия» и оказывается центром и основой «всей тварной жизни»²¹.

В данном случае важно, что не происходит никакого *нового* «творения», а остается тот же божественный согласный организм, «распавшийся реально (actu), но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства

¹³ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 144.

¹⁴ Соловьев В. С. Духовные основы жизни // *Его же*. Собр. соч.: В 10 т. / под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 3. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 366.

¹⁵ См. особенно: Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 113.

¹⁶ См.: Там же. С. 155. Мир, который, как указывает Соловьев, по Апостолу, во зле лежит, «не есть какой-то новый», а «есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же элементов, которые образуют и бытие мира божественного» (Там же. С. 154).

¹⁷ См.: Там же. С. 159–161. Соловьев описывает Божественный мир как состоящий из трех разрядов существ — «чистых духов», «умов» и «душ», из которых только последние «отпадают» в указанном смысле от Бога. Ср. у Оригена, в представлении которого чистые «умы» «охлаждаются» в своей любви к Богу и становятся «душами» (*Ориген*. О началах. Самара, 1993. С. 133–136).

¹⁸ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 154.

¹⁹ Там же. С. 165. Ср.: «Начало зла» — это «исключительное самоутверждение, повергнувшее все существующее в первобытный хаос» (Там же. С. 173).

²⁰ Там же. С. 158.

²¹ Там же.

составляет смысл и цель мирового процесса»²². «Вопреки всеобщему разделению и противоречию — мир существует и живет как нечто единое и согласное. На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и слаживает разлаженные черты вселенной в стройные образы»²³.

Человек появляется в «природном» мире на определенном этапе реализации этого процесса. При этом существо человека не ограничено только «феноменальной видимостью»; он имеет в своей онтологической глубине вечное и безусловное основание. В противном случае, как особо настаивает Соловьев, если человек никак не существовал до своего рождения в нашем мире и является «лишь созданным из ничего во времени», то он для Бога должен быть как бы «случайным» и полностью определенным «божественным произволом»²⁴. «Только при признании, — говорит Соловьев, — что каждый действительный человек своею глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление..., а вечное и особенное существо, ... только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т.е. религиозного знания, но и даже для человеческой жизни вообще...» — истины «человеческой свободы и человеческого бессмертия»²⁵. Человек в такой метафизике со-вечен Богу, и для Соловьева представляется совершенно нелепой мысль о возможности существования Бога без человека²⁶.

Первоначальное «отпадение» от Бога и появление обособленных существ образует «природный» мир, в котором начинается процесс воссоединения Божества с «природой». Человек в этом процессе проходит стадии «первобытного», «природного» и «духовного» человека, в которых «природа» постепенно через свое обособление от Божества приходит с Ним в живое единение и взаимное «проникновение»²⁷. Вечный Христос входит в этот процесс на определенном этапе для его должной и окончательной реализации. «Вселенская Церковь» проявляется в «природном» мире как реальность, онтологическая объединяющая человечество, уже — в указанном выше смысле — воссоединившееся со своим божественным началом через средство Иисуса Христа²⁸.

В религиозном плане можно сказать, что Владимир Соловьев предложил русской мысли такую концепцию, которая была призвана вывести христианскую духовную жизнь из состояния застоя и подавления секулярными тенденциями, особенно характерными для России XIX в. На волне, поднятой интеллектуальными движениями эпохи «великих реформ» 1860–1870-х гг., Соловьев оказался достаточно эффективным обличителем господствующего в обществе обмирщенного «бытового» («мещанского») христианства. И успех в таком обществе имело, прежде всего, его открытие христианства как религии реального онтологического преображения и единения человека и всего мира с Богом. Соловьев предложил идеал деятельного включения каждого человека в единый Богочеловеческий процесс и обосновывал свою метафизику ссылками на святоотеческое учение об обожении человека, которое в русском богословии XIX в. оставалось не актуализированным и потому многими открывалось заново. Идеи Соловьева могли привлекать как способствующие возрождению утраченного (или «забытого») духа подлинной религии Христа.

Вместе с тем, за пределами эмоционального и поверхностного восприятия не могло не быть очевидным, что предложенная в трудах Соловьева метафизическая концепция выдвигала целый ряд положений, действительно проблемных с точки

²² Там же. С. 165.

²³ Соловьев В. С. Духовные основы жизни... С. 353–354.

²⁴ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве... С. 151.

²⁵ Там же. С. 150.

²⁶ Там же. С. 151.

²⁷ Там же. С. 188.

²⁸ Там же. С. 192.

зрения традиционного христианского вероучения и мировоззрения. Основные из них можно представить следующим образом:

1. Прежде всего, это, по существу, «догматическое» представление о несамодостаточности Бога, существующего в Самом Себе. Тезис об онтологической необходимости «проявления» Бога обуславливает здесь не только попытку рационального осмысления тайны Божественного Троиинства, но и объяснение причины «творения» Богом мира. Наличие мира объясняется такой же «необходимостью» для Бога, какой является «необходимость» подлинного бытия.

2. С парадигмой *такой* «необходимости» и *такого* «проявления» Бога связывается утверждение о невозможности творения Богом мира из абсолютного метафизического «ничто». В метафизике всеединства понятие «тварности» («тварного») сводится не к появлению в бытии *онтологически новой*, отличной от Бога, реальности, а к иному положению и взаимоотношению *тех же* элементов бытия, которые составляют бытие Божественное.

3. Связанная с метафизикой всеединства по В. Соловьеву доктрина Богочеловечества утверждает извечное наличие человечества в Боге и вечность Христа как Богочеловека. Боговоплощение рассматривается как проявление во времени, в «природном» мире, того, что всегда, извечно и изначально, существовало в Боге, — идеального человечества Бога.

4. Традиционное христианское учение об абсолютной иноприродности человека Богу воспринимается как отрицание реальной онтологической ценности и подлинной свободы человека. В метафизике В. Соловьева человек необходимо должен иметь свое Богочеловеческое основание, которое реализуется (т.е. переходит из состояния идеального в состояние реальное) в «природном» мире и получает свое завершение в становлении конечного *реального* всеединства. Последнее должно означать фактическое появление много-ипостасного, или, вернее, все-ипостасного Бога, поскольку в данной системе никакой существенной (онтологической) границы между тварным и нетварным естеством не существует, и обожение есть действительное обожествление, появление в бытии новых ипостасей, равнозначных Ипостасям Божественного Троиинства.

5. Метафизика В. Соловьева вводит Софию как онтологическую реальность, которая представляется не вполне тождественной Премудрости Сына Божия. Она охватывает собой всю мировую множественность и является онтологической основой всеединства — как данного изначально, так и формирующегося в процессе мировой истории.

6. Особо следует отметить игнорирование в этой метафизике и признаваемой в традиционном христианстве историчности событий, описанных в первых главах книги Бытия. Понятие о «первобытном» человеке в концепции В. Соловьева никак не стыкуется с библейским повествованием о первозданном Адаме. Описываемое в книге Бытия грехопадение первых людей и представленное в метафизике всеединства «отпадение» и обособление существ от Бога — совершенно разные по смыслу и значению события.

В начале XX в. дали о себе знать две серьезные попытки переосмысления предложенной В. Соловьевым метафизической системы. Они осуществлялись почти одновременно, но, в целом, как представляется, независимо, хотя их авторы, конечно, могли знакомиться с публикациями друг друга и по крайней мере с 1914 г. уже находились между собой в прямом личном общении. Речь идет о работах младшего друга В. Соловьева Е. Н. Трубецкого²⁹ и не успевшего с Соловьевым познакомиться при его жизни П. А. Флоренского (с 1911 г. — священник)³⁰. В обоих случаях

²⁹ См.: Гаврилов И. Б. К характеристике религиозно-философского мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 79–104.

³⁰ См., напр.: Хондзинский П., прот., Павлюченков Н. Н., Медоваров М. В., Гаврилов И. Б. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского (1882–1937): pro et contra. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет».

метафизика всеединства признавалась неотъемлемо свойственной христианскому миропониманию, а учение В. Соловьева воспринималось как совершенно необходимое в современном мире утверждение истины христианства, которое, однако, еще нуждается в существенной доработке.

Можно показать, что и Е. Н. Трубецкой, и П. А. Флоренский хорошо видели в метафизике Соловьева отмеченные выше проблемные места, но относились к ним по-разному, обуславливая их не только проблемами собственно концепции Соловьева, но и проблемами, связанными с недостаточной разработкой самой традиционной христианской метафизики. Они не обсуждали вопросы, связанные с идентификацией подлинной церковной традиции, но сходным образом признавали ее проявление не в «школьном» отечественном богословии XIX — начала XX вв., а в церковном богослужении и в древнерусской иконописи.

Так, оба, и Трубецкой, и Флоренский, вслед за Соловьевым уделили особое внимание новгородскому образу Софии, Премудрости Божией, и трактовке иконописной символики вообще. В 1914 г. в своем докладе-отзыве на «Столп и утверждение Истины» Е. Трубецкой говорил, что В. Соловьев «в устных беседах любил указывать на поразительную *отсталость* православного богословия от православного богослужения и иконописи, в особенности в том, что касается почитания св. Богородицы и “Софии”»³¹. В работе П. Флоренского Е. Трубецкой увидел и высоко оценил попытку преодолеть этот разрыв, и сам впоследствии предлагал свою трактовку сосредоточенного в иконах «умозрения».

II

Для выяснения позиции Е. Трубецкого по метафизике всеединства важны, прежде всего, его работы «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), «Умозрение в красках» (1916) и «Смысл жизни» (1916–1918). Важнейшей особенностью концепции В. Соловьева, которую, по мысли Е. Трубецкого, никак не должно и не может утратить христианское мирозозерцание, является «духовный материализм». Это — утверждение ценности материальной природы, способной (и, как был убежден Е. Трубецкой, предназначенной) к освящению и обожению³². Соловьев, указывая Трубецкой, обладал мистическим опытом живого ощущения «невидимых духовных сил», проявляющихся и воплощающихся в нашем «телесном» мире³³. Весь мир земной был для него «прозрачной завесой, сквозь которую он непрестанно созерцал невидимый, запредельный свет горы Фавор. Он заранее видел землю преображенною и одухотворенною. Но, может быть, именно благодаря ослепительной яркости этого видения, он в ранний и средний период своей деятельности не отдавал себе ясного отчета в расстоянии между мирами»³⁴.

Трубецкой назвал «пантеистической утопией» возникающее под влиянием этого опыта мирозозерцание, когда представляется, что «все полно божественного содержания: мир относится к вечной божественной природе как явление к сущности»³⁵. «Утопия» здесь, очевидно, в том, что выдается желаемое за действительное. Мир признается онтологически укорененным в Боге, из чего следует невозможность для становящегося в мире существа не соответствовать в конечном итоге присутствующему в нем самом (т. е. в самом этом существе) его идеальному образцу.

К 140-летию со дня рождения и 85-летию со дня трагической кончины выдающегося русского мыслителя // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 24–50.

³¹ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 291.

³² Ср.: согласно В. Соловьеву, поверить в Боговоплощение означает «признать природу, способную к такому воплощению в нее Божества», т. е. «поверить в искупление и обожение материи» (Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского... С. 313).

³³ Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 22.

³⁴ Там же. Т. 2. М.: Путь, 1913. С. 358.

³⁵ Там же. Т. 1. С. 294.

Трубецкой приходит к выводам, противоположным относительно аргументации В. Соловьева. Человек, отмечает он, лишается свободы как раз в том случае, когда данный ему от Бога образец — Божественная идея о нем — есть его собственная сущность. Тогда, т.е., если прав В. Соловьев, «хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог: все мои действия — все равно добрые или злые — суть порождения этой сущности...»³⁶ На самом деле, согласно Е. Трубецкому, свобода осуществляется в содействии сотворенного существа воле Божией, выраженной в Божественной идее. Последняя, таким образом, должна быть реальностью, отличной от самого этого существа, и представлять для него именно *внешний* образец, которому оно может соответствовать или не соответствовать³⁷.

Иначе говоря, Божественные идеи — это Божественный замысел о твари, в котором, собственно, и обретается «полнота и определенность» ее существования³⁸. Сама же по себе тварь по отношению к Абсолюту есть *ничто*, и в целом наш мир происходит не «из Абсолюта», а «из ничего»³⁹. Наш мир в альтернативной системе всеединства Е. Трубецкого — это «Другое» Абсолюта, такое «сущее становящееся», которое полагается Абсолютом «вне себя, ... как иного порядка бытие, иное начало», и это новое бытие не может его ограничивать, т.к. само по себе, вне «абсолютного творческого акта», оно — *ничто*. Но в творческом акте оно обретает «относительную самостоятельность», так что весь процесс его становления не вносит в Абсолют какого-либо умаления или ограничения⁴⁰. Сотворенный из *ничего* «этот становящийся мир... отрешен от Абсолютного: т.е. он имеет свой собственный субстрат, становящийся и развивающийся»⁴¹.

Всеединство в такой концепции *возникает* в процессе реализации Божественного замысла в абсолютно новом, сотворенном «из ничего», онтологически не-божественном мире. София опознается здесь как совокупность всех вечных идей всего сотворенного, как «предвечный творческий замысел Божий о мире». Это — не особое Существо, а олицетворенная на иконах творческая сила Божия, «неотделимая от Христа Божия Мудрость и Сила»⁴². Такая София в предлагаемой Е. Трубецким метафизике абсолютно трансцендентна миру, но только тому миру, который еще живет и развивается во времени. «В вечности эта грань между Премудростью и миром стерта. В вечном покое Божества творческий замысел Софии до конца раскрыт и осуществлен. И осуществление его — всеобщее обожение твари, высшим выражением которого является человеческое естество Христа, Богоматерь и собранное во единую вселенскую Церковь человечество»⁴³.

Таким образом, в реализации абсолютно трансцендентного миру Божественного замысла о твари тварь, созданная из абсолютного онтологического *ничто*, входит в такое единение с Богом, в котором онтологическая грань, отделяющая ее от Творца, фактически преодолевается («стирается»). Всеединство, как и у В. Соловьева, становится абсолютным, не ограниченным только реальностью тварного естества или только реальностью обоженного человечества. Можно привести целый ряд примеров, когда при вполне ортодоксальной (в отличие от концепций В. Соловьева) христологии Трубецкой трактует Боговоплощение как имеющее непосредственное значение не только для всего человечества, но и для всей твари⁴⁴.

³⁶ Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 166.

³⁷ Там же. С. 173.

³⁸ Там же. С. 298.

³⁹ Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Вл. С. Соловьева... Т. 1. С. 309.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 297.

⁴² Трубецкой Е. Н. Смысл жизни... С. 169.

⁴³ Там же. С. 200.

⁴⁴ См.: Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума... С. 283–290; *Его же*. Смысл жизни... С. 87; *Его же*. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. Париж: YMCA-Press, 1965. С. 39.

Развивая свои толкования иконописной символики, Е. Трубецкой, прежде всего, утверждал ее мистическое происхождение и особо выделял случаи употребления на иконах того или иного цвета. Для иконописца, утверждал он, «потустороннее небо... окрашивалось многоцветной радугой посюсторонних, здешних тонов. И в этом окрашивании не было ничего случайного, произвольного»⁴⁵. Иначе говоря, в различных цветовых оттенках видимого неба иконописец видит объективное отражение реальностей духовного мира, и в этом, по мнению Трубецкого, обретается «ключ к пониманию неизреченной красоты иконописной символики красок»⁴⁶.

«Иконописная мистика — прежде всего *солнечная*», и все краски на иконе находятся в подчинении цвету золотому — «золоту полуденного солнца». Золото на иконе «обозначает центр божественной жизни, а все прочие — ее окружение». Как на земном небе источник всех цветов радуги — солнце, так на иконе золотой цвет «божественной жизни» в различной цветовой гамме отражается в природе «той прославленной твари, небесной и земной», которая образует собою «живой нерукотворенный храм Божий»⁴⁷.

Результат преломления света восходящего солнца Е. Трубецкой называет «пурпуром»⁴⁸ и видит в нем наиболее сложную и глубокую по смыслу загадку «иконописной мистики». Он обращается к тайне «того яркого небесного пурпура, который составляет одну из величайших красот новгородского иконописного стиля»⁴⁹ и, прежде всего, изображений св. Софии, на которых «ярким пурпуром» окрашены ее «лик, руки, крылья, а иногда и одеяние». София-Премудрость, повторяет Е. Трубецкой, — «именно тот предвечный замысел Божий о творении, коим вся тварь небесная и земная вызывается к бытию из небытия, *из мрака ночного*». И пурпур, блистающий на фоне этой «ночи», — «пурпур Божией зари, занимающейся среди мрака небытия: это — восход вечного солнца над тварью. София — то самое, что предшествует всем *дням* творения»⁵⁰.

«Солнце, восходя из мрака, или, вообще соприкасаясь с мраком, неизменно окрашивается в пурпур». По мысли Трубецкого, иконописец, следуя мистическому («сверхсознательному») озарению, окрашивал Софию «цветом зари», потому что «*видел предвечную зарю и писал то самое, что видел*». И в этом контексте Трубецкой ссылается на фрагмент из стихотворения В. Соловьева «Три свидания»: «И в пурпуре небесного блистанья очами, полными лазурного огня, глядела ты, как первое сиянье всемирного и творческого дня»⁵¹.

Трубецкой помнил, как «много значил» новгородский образ св. Софии для построения учения В. Соловьева⁵². Читал он, разумеется, и толкование этого образа, предложенное П. Флоренским в «Столпе и утверждении Истины», хотя и оставил в 1914 г. его без специальных комментариев. Флоренский обращал внимание на «огненный» цвет лица, рук и крыльев Софии, что, по его мнению, является указанием на ее «духоносность, на полноту духовности»⁵³. София, писал Флоренский, имеет и «космическую власть», на что указывают окружающие ее «небесные сферы», в которых голубой цвет является проекцией света на тьму, границей между светом и тьмою. Это — «глубокий образ горней твари, т.е. образ границы между Светом, богатым бытием, и Тьмою-Ничто»⁵⁴. Голубой цвет, по толкованию Флоренского, естественно принадлежит Софии,

⁴⁵ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе... С. 72.

⁴⁶ Там же. С. 73.

⁴⁷ Там же. С. 73–74.

⁴⁸ «Пурпур зари» (Там же. С. 72–73). Ср.: «Самый пурпур зари — только предвестник солнечного восхода» (Там же. С. 73).

⁴⁹ Там же. С. 77.

⁵⁰ Там же. С. 79.

⁵¹ Там же. С. 80.

⁵² Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума... С. 291.

⁵³ Флоренский П. А., *свяц.* Соч. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 372–374.

⁵⁴ Там же. С. 375.

которая, будучи такой *границей*, вместе с тем есть «истинная тварь или тварь в Истине». Она «является предварительно как *намек* на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольнем»⁵⁵. «Носительница Софии», или «София по преимуществу» — Пресвятая Богородица⁵⁶, но новгородский образ дает «явное различение личностей Спасителя, Софии и Богоматери, которые изображены «в последовательном иерархическом подчинении»⁵⁷.

Е. Трубецкой также находит на новгородской иконе идею разведения Христа и Софии, подчеркивая, что «только Софии, в виду ее подчиненного значения в небесной иерархии, подобает пурпур, предворяющий высшее солнечное откровение»⁵⁸. Употребление того же самого пурпура по отношению к «Христу-Царю» было бы неуместным и даже «кощунственным»⁵⁹. Пурпур, говорит Трубецкой, выражает «саму... сущность» явления «Софии-Премудрости»⁶⁰, что можно рассматривать как указание на предвечный замысел Божий о творении мира как на первое явление, *проявление* Бога. Это проявление — сама София, несущая в себе (или как бы «на себе») — поскольку она «окрашена» в пурпур — Божественную мысль о твари.

Согласно Трубецкому, Бог «замыслил... в Своей Премудрости» «соборную, соборную воедино вселенную»; «именно ею (Премудростью. — Н. П.) должно быть побеждено хаотическое царство смерти»⁶¹. Полностью этот замысел Божий о твари реализуется в Боговоплощении. Олицетворяет осуществление и раскрытие этого замысла Богоматерь, которую (на других иконах) иконописец изображает собравшей «мир вокруг предвечного младенца»⁶². София же «выражает собой *еще не раскрытую тайну замысла Божия о твари*» (подчеркнуто мной. — Н. П.)⁶³. Изображенная в пурпуре, она свидетельствует о предчувствии тайны Боговоплощения, которая совершается для осуществления собора всей твари, и которая, таким образом, неразрывно связана с идеей творения мира вообще.

Таким образом, София представляется *изначально* отличной от Христа (в Его вечном, царственном достоинстве) не в онтологическом плане. Она отлична от Христа так же, как Божественный замысел о творении отличен от Самого Творца. Мир развивается во времени, в процессе чего преодолевается хаос и совершается — через Боговоплощение — онтологическое единение твари с Творцом (обожение твари). Но в Божественной вечности Трубецкой уже не находит возможности как-либо различать Христа и Софию, также как, следуя логике его системы, в реальности уже осуществленного всеединства Божественный замысел о Творении (София) не следует различать от обоженной, уже ставшей «сосудом Божества», твари.

Представляется несомненным, что, таким образом, в работах 1916–1918 гг. Е. Трубецкой пытался переосмыслить некоторые идеи, высказанные П. Флоренским в «Столпе и утверждении Истины». В частности, там, где Флоренский трактовал *бирюзово-голубой* цвет (цвет неба, цвет Богоматери — «Софии по преимуществу») как видимое выражение метафизической границы творческого действия (Света) и «ничто» (Тьмы), Трубецкой находит *пурпур*, цвет зари, цвет восходящего над ночной темнотой солнца. Трубецкой, как кажется, не хочет давать повода мыслить в понятиях *границы* «между» Творцом и тварью, т.к. он отказывается воспринимать творимый мир как иной модус бытия мира Божественного и, соответственно, не представляет его как-то уже существующим до начала творения. Пурпур, по мысли Трубецкого, это цвет Солнца, вторгающегося в абсолютную тьму; это — выражение мистического

⁵⁵ Там же. С. 392.

⁵⁶ Там же. С. 349–351.

⁵⁷ Там же. С. 375.

⁵⁸ Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе... С. 81.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 82–83.

⁶¹ Там же. С. 47.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

постижения тайны замысла Божия, неизреченно (не онтологически!) отличного от существа Божия, но вполне онтологически отличного от твари.

Иконы Софии, по Трубецкому, это результат прозрения в тайну замысла о творении, а иконы Богородицы выражают прозрение в грядущую реализацию этого замысла — собрания вокруг Христа всей обожженной твари. С этой точки зрения, пантеизмом может считаться представление о всеединстве как *данном* изначально, хотя бы и в идеальном состоянии. Попыткой преодолеть «соблазн» пантеизма является концепция всеединства *заданного*, реализуемого в конце мирового процесса.

III

Флоренский представил свою метафизическую концепцию в «Столпе и утверждении Истины» (1908–1914) и продолжил ее конкретизировать в более поздних текстах конца 1910-х — начала 1920-х гг. Основу этой метафизики фактически составила заимствованная у В. Соловьева триадология, переосмысленная и представленная с привлечением т.н. «высшего закона тождества». Флоренский попытался здесь исчерпывающим образом раскрыть процесс подлинного самоутверждения Ипостасей в Троиединстве, которое, таким образом, утверждалось как абсолютно самодостаточное для Божественного Бытия⁶⁴. Сам термин «Четвертая Ипостась», употребленный Флоренским по отношению к Софии, был призван показать отсутствие онтологической необходимости в ее бытии. Эта Ипостась, по трактовке Флоренского, представляет собой всю тварь в ее идеальных основаниях и получает свое существование исключительно по благой воле Св. Троицы. Тем самым «пантеистический соблазн» метафизики всеединства, на первый взгляд, преодолевался при сохранении всех основных ее положений. Однако нельзя не заметить, что, согласно Флоренскому, эта «Четвертая Ипостась», будучи тварной, не способна существовать вне своего онтологического единения с Богом. Она изначально обожена в вечности причастием самой Божественной сущности и тем самым, фактически, не отделима и не отличима от Бога.

Таким образом, в отличие от концепции Е. Трубецкого, всеединство полагается здесь *изначальным*, уже существующим в Божественной вечности. Бог, утверждает Флоренский, творит в вечности, но в вечности это — «идеальная субстанция, основа твари», ее «разум», «смысл», «духовность», святость и чистота (всем этим является София⁶⁵). Это — идеальная тварь, образуемая Божественным о ней замыслом, который, согласно Флоренскому, не остается и не может остаться только замыслом. Он неизбежно и сразу становится онтологической реальностью (тварь, замысленная Богом, сразу приводится Им в бытие), изначально — в Божественной вечности, наряду с Божественным Троиединством, а затем реализуется во времени в виде «реального», вещественного мира. Это творение мира во времени уже никак не может рассматриваться как собственное творение «из ничего». Оно есть «constitution» — «сложение», или по-гречески «καταβολή» — «низведение» («сбрасывание вниз») из высшего состояния в низшее⁶⁶, из состояния идеального единства (всеединства) с Богом в состояние реальной раздробленности. «Падение твари состояло — в онтологическом плане — в выхождении из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию»⁶⁷.

По существу, это — прямая констатация восприятия «падения» («грехопадения») твари как ее «ниспадения» из вечности (идеального единства и всеединства) во время, где идеальное единство распадается в хаос для того, чтобы постепенно, в ходе мирового процесса, стать всеединством *реальным*, сформированным уже на качественно новом уровне, на основе свободной воли и свободного подвига сотворенных существ.

⁶⁴ См.: Флоренский П. А., *свящ.* Соч. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины... С. 49–50.

⁶⁵ См.: Там же. С. 349–350.

⁶⁶ См.: Там же. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 756.

⁶⁷ Там же. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины... С. 330.

И если конечное всеединство в концепции Трубецкого имеет свое изначальное, вечное основание лишь в Божественном творческом замысле, то Флоренский, также говоря о «системе миро-творческих мыслей Божиих», представляет эту систему как «ипостасную», уже являющуюся как тварь в «Нетленном Моменте» своего бытия⁶⁸.

Нетрудно заметить, что здесь вводится столь же проблемное, как и «соблазн пантеизма», положение о непреходящем (и как бы «автоматическом», безусловном) переходе миротворческой мысли (замысла) Божия в идеальное творение в вечности. Когда Флоренский пишет, что «Бог мыслит вещами»⁶⁹, он фактически утверждает, что Бог не может «мыслить» без тварных «последствий» своего «мышления». И когда он в качестве такой — идеальной, обоженной изначалью в вечности — твари представляет Софию, он неизбежно ставит под вопрос ортодоксальность своей христологии, чего, как можно видеть, пытается избежать в своей системе Е. Трубецкой. У Трубецкого Боговоплощение *приводит* к всеединству, тогда как у Флоренского всеединство *дано изначалью* как творческий замысел, уже реализованный *независимо от совершаемого во времени Боговоплощения*. София — тварь, замысленная и реализованная в вечности — *онтологически* отлична от Божественного Логоса, Сына Божия, хотя, по своему причастию Божественной сущности, составляет с Богом *единую* взаимопроницающую и взаимосвязанную Реальность. Именно поэтому в религиозном опыте, согласно Флоренскому, она может отождествляться с Богом⁷⁰ и воспринимается в христианском святоотеческом сознании как неотделимая от Сына Божия Божественная Премудрость. Возникающая в этой связи (и по этой причине) многоаспектность Софии простирается в область христологии, где она есть «пред-существующее, очищенное во Христе Естество Твари», и вместе с тем есть «начаток и центр искупленной твари, — т.е. тварное естество, воспринятое Божиим Словом»⁷¹. Это может означать только то, что Божественный Логос изначалью имеет в вечности идеальное («очищенное») естество твари, которое (подобно тому, как и вообще вся сотворенная в вечности тварь) «выпадает» или *проявляется* во времени в момент земного Боговоплощения. Флоренский, фактически, как и В. Соловьев, имеет в виду «человечность» Бога, только переосмысливает эту «человечность» как номинально тварную, — онтологически отличную от Божественного естества, но образующую с ним единое целое в акте творения и изначального обожения в вечности.

Уже здесь, на этапе «Столпа и утверждения Истины», в концепции Флоренского возникает проблема *границы* между тварным и нетварным естеством. В системе, предложенной Е. Трубецким, как можно видеть, для появления подобной проблемы существенных оснований нет, поскольку декларируется творение из абсолютного «ничто» и речь должна идти не о *границе*, а о бездне, онтологической пропасти, преодолеваемой *только* в Боговоплощении и обожении как следствии Боговоплощения. Когда эта пропасть преодолена Самим Богом, на конечном этапе *установления* всеединства, речь о пантеизме уже идти не может, хотя, строго говоря, Е. Трубецкой не проявил заботу о том, чтобы уточнить в своей системе конечный онтологический статус твари.

У В. Соловьева тварь, имея изначалью вечное божественное основание, в реализации качественно нового уровня всеединства не должна отличаться от Творца: Бог, как было отмечено выше, из Троицы должен становиться Всеединым. У Трубецкого бытие твари обосновано только Божественной творческой волей и тварь уже как таковая, в состоянии обожения, по всей видимости, не должна и не может стать равной Богу. Метафизика, предложенная в «Столпе и утверждении Истины», в этом смысле, оказывается более сложной и менее однозначной. С одной стороны, Флоренский отстаивает догматически определенное различие Творца и твари, а с другой стороны, эти онтологические реальности в его трактовке представляются неразличимыми в живом религиозном опыте, который сверхсубъективен, в существе своем

⁶⁸ Там же. С. 331–332.

⁶⁹ Там же. С. 326.

⁷⁰ Там же. С. 335–336.

⁷¹ Там же. С. 349–350.

независим от какого-либо «человеческого фактора» и, следовательно, отражает реальное положение вещей.

Сама по себе представленная в «Столпе и утверждении Истины» концепция творения и обожения в вечности фактически уничтожает онтологическую бездну между естественным твари и Творца, не нуждаясь при этом (для обожения твари) в совершаемом во времени Боговоплощении. Флоренский говорит о «безусловной ценности Твари», относя это убеждение к отличительной особенности христианского миропонимания⁷². Понятие «границы» между Творцом и тварью возникает как раз на основе такого рода концептуальных предпосылок. Ценность твари оказывается *безусловной* вследствие того, что ее появление в Божественной вечности вызвано Божественной *мыслью*, непременно становящейся *делом*. Такое появление никак не может восприниматься как творение из абсолютного «ничто», и «между» Божественным *замыслом* и Божиим *делом* не может быть никакого «разрыва» или качественного скачка, а может быть только подвижная граница, не обладающая — в силу постулируемого изначального обожения твари в вечности — характеристиками четкой определенности. Что же касается возникновения бытия мира «телесного» (или вещественного), то это — «ниспадение» или «проявление» во времени того, что уже существовало (пред-существовало) в вечности.

В отношении более полного прояснения позиции Флоренского по этим вопросам особенно характерны тексты, написанные им в конце 1910-х — начале 1920-х гг. Прежде всего, это небольшая запись «Небесные знамения» (1919) и «Иконостас» (1922). В обоих случаях — при созерцании цветовой гаммы вечернего (или утреннего) неба и в процессе объяснения этапов создания образа иконописцем — Флоренский отсылает читателя к метафизическим реальностям. Так, открывающиеся нам в цветах видимого неба физические объекты — Солнце, «тончайшая» пыль (земная и небесная) и абсолютная тьма, — согласно Флоренскому, таковы, потому что таковы объекты метафизические — «Бог, София и Тьма крошечная, тьма метафизического небытия»⁷³. И процесс написания иконы вполне отражает само существо творческого акта выявления видимого мира из невидимой реальности. «Писание иконы, — пишет Флоренский, — этой наглядной онтологии — повторяет основные ступени Божественного творчества от ничто, абсолютного ничто, до Небесного Иерусалима, святой твари»⁷⁴. «Ничего не было; творческим актом стало ничто, положительное ничто, зародыш, зачаток вещи; и пронизываемый светом, он начинает формироваться, лепиться, пока не проявится световое образование... На чем почил свет, то и выступило в бытие в меру просвещенности»⁷⁵.

Свет — это Божественная энергия, которая просветляет «тьму», онтологическое «ничто», и таким образом ложится в основу всякого реального бытия. Золотой свет⁷⁶ на иконе отражает невидимый мир, в котором разлита Божественная благодать, «как расплавленный металл, струящийся в обожествленной реальности. Этот мир — чувственности недоступен, он постигается умом, конечно, употребляя это последнее слово в его древнем и церковном значении»⁷⁷. И вот, «когда на будущей иконе появилась первая конкретность — первый по достоинству и хронологически золотой свет, тогда и белые силуэты иконного изображения получают первую степень

⁷² Там же. С. 354.

⁷³ Флоренский П. А., *свящ.* Небесные знамения // *Его же. Избранные статьи по искусству.* М., 1996. С. 312, 316.

⁷⁴ Флоренский П. А., *свящ.* Иконостас // *Богословские труды.* 1972. Сб. 9. С. 134.

⁷⁵ Там же. С. 138–139.

⁷⁶ Флоренский особо подчеркивает, что в случае золота на иконе нужно говорить не о *цвете*, а о *свете*. См.: «Задача иконописи — удержать золото в должном расстоянии от красок и проявлением в полной мере его металлического блеска заострить несравнимость золота и краски до окончательной убедительности. Удачная икона достигает этого; в ее золоте нет ни следа мути, вещественности, грязноватости. Это золото есть чистый беспримесный свет, и его никак не поставишь в ряд красок, которые воспринимаются как отражающие свет: краски и золото зрительно оцениваются принадлежащими к разным сферам бытия» (Там же. С. 127).

⁷⁷ Там же. С. 128.

конкретности; до сих пор они были только отвлеченными возможностями бытия, не потенциями, в аристотелевском смысле, а только логическими схемами, небытием в точном смысле слова *το οὐκ εἶναι*⁷⁸. «Золотой свет бытия сверхкачественного, окружив будущие силуэты, проявляет их и дает возможность ничто отвлеченному перейти в ничто конкретное, сделаться потенцией. Эти потенции — уже не отвлеченности, но не имеют еще определенных качеств, хотя и суть — каждая — возможность не какого угодно, а некоторого определенного качества. *Το οὐκ οὐ* стало *το μὴ οὐ*»⁷⁹.

Трубецкой писал, что понять происхождение красок на древних иконах ему помогло созерцание северного русского неба. Флоренский, со своей стороны, пишет: «Чем больше всматриваешься в небо, особенно возле солнца, тем тверже западает в голову мысль, что не голубизна — самый характерный признак его, а светоносность, напоенность пространства светом и что эта световая глубь может быть передана только золотом; краска же представляется грязной, плоской, непроницаемой. Так вот, из чистейшего света конструирует иконописец, но конструирует не что попало, а только невидимое, умопостигаемое, присутствующее в составе нашего опыта»⁸⁰.

То есть икона — результат реконструкции умной реальности; иконописец конструирует невидимое, умопостигаемое, присутствующее в составе мистического опыта⁸¹. И делает он это «из чистейшего света», который сам не может быть передан никакой краской, а только — золотом. «Форма видимого образуется этими невидимыми линиями и путями Божественного света»⁸², т.е. Божественной энергии, не только пронизывающей весь видимый мир и все его объекты, но лежащей в самой их онтологической основе. То, что икона «пишется на свету», означает, что «все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света»⁸³. Все видимое возникает из моря и в море Божественного света, Божественной энергии. «Золотом творческой благодати икона начинается, и золотом же благодати освящающей, т.е. разделкой, она заканчивается»⁸⁴. Также и мир «начинается», приходит в бытие под действием «творческой благодати» и «заканчивается» действием «благодати освящающей».

Таким образом, простирая «мистику иконы» гораздо далее, чем это представлял себе Трубецкой, и раскрывая то, что для него было особенно важно в 1920-е гг. (т.е. онтологию символа), Флоренский как бы восполняет пробелы в предшествующих (до 1917 г.) своих метафизических построениях. Божественная творческая энергия, поясняет он, как бы *охватывает* («окружает») «силуэты» будущих, еще пока идеальных, вещей и проявляет из отвлеченного (для Флоренского — не существующего) ничто («*το οὐκ εἶναι*») «потенции» как возможности некоторого, вполне определенного качества. На этом этапе «*το οὐκ οὐ*» становится «*το μὴ οὐ*», что и нужно понимать как фактическую «границу» нетварного и тварного бытия. Это — этап, соответствующий представленной в «Столпе и утверждении Истины» концепции «творения в вечности», явлению идеальной, обоженной твари вследствие вечного существования о ней Божественного замысла. На следующих этапах, так же как на икону наносятся различные *цвета* и *золотой свет* становится вполне чувственного воспринимаемым в своих различных преломлениях, Божественный творческий свет «раскрывает» творческие идеи, делая их *зримыми*⁸⁵.

⁷⁸ Там же. С. 135.

⁷⁹ Там же. «*Το οὐκ οὐ*» — абсолютное небытие, ничто, о котором ничего нельзя сказать; «*το μὴ οὐ*» — относительное небытие, небытие как отрицание бытия, как необходимый момент определенности самого бытия, его граница.

⁸⁰ Там же. С. 129.

⁸¹ Там же. С. 128–129.

⁸² Там же. С. 130.

⁸³ Там же. С. 134.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ В концепции Флоренского идея как смысл, неспособный стать «наглядным» (т.е. зримым, созерцаемым), относится к «метафизике отвлеченной» (Там же. С. 123).

Дополнительные и, как представляется, исчерпывающие пояснения существа этой метафизики можно найти в записи Флоренским своей «медитации» над цветовой гаммой видимого неба на восходе Солнца. В этом тексте 1919 г., озаглавленном «Небесные знамения», Флоренский выделяет Солнце и, как он пишет, «абсолютную тьму пустоты, которой не осветит и которую никогда не просветит никакой свет». При этом, указывает он, есть еще «самая тонкая пыль земли и, может быть, еще более тонкая пыль неба»⁸⁶. Эта пыль, наблюдаемая на фоне «тьмы пустоты», при освещении солнечным светом дает фиолетовый и голубой цвет неба. В этом случае мы видим не пустоту как таковую, а пустоту «сквозь тончайшую, освещенную солнцем пыль». Таков цвет неба в стороне, противоположной находящемуся у горизонта Солнцу. В направлении же самого Солнца мы видим цвет красный и розовый; это — та же самая пыль, но пропускающая свет через себя. Одна и та же освещенная Солнцем «тончайшая» пыль в первом случае набрасывает как бы вуаль на абсолютную тьму пустоты, «разбавляет» ее светом. А во втором, напротив, — отнимает часть света, «прибавляет» к свету тьму⁸⁷. Есть еще третье направление созерцания видимого неба — в области зенита. Там Флоренский наблюдает зеленый цвет как «уравновешенность света и тьмы», что, как он достаточно неожиданно утверждает, есть «ни свет, ни тьма»⁸⁸. Флоренский пишет, что есть только свет и раздробленность вещества, которая дает все видимые оттенки цвета; «есть только энергия освещающего света и пассивность освещаемого... вещества», которое свет не поглощает, т. е. далее себя его не пропускает. «Эти два начала и третье — *ничто* — определяют собою все многообразие цветов неба»⁸⁹. И при этом обретается некий совершенно особый цвет, выражающий пограничное — между светом и тьмой — состояние.

В отнесении к реальностям метафизическим Флоренский отмечает, что Бог есть свет абсолютно чистый, «беспримесный», «белый». Это такая «полнота», в которой «нет никакой односторонности, никакого ущерба, никакого ограничения». Только «разбавление чистой энергии света чуждою ей пассивностью» может заставить этот свет уклониться в какую-либо односторонность, что и есть цветность. Но здесь речь идет не о том, «что мы обычно называем тварью», для которой характерна «грубая инертность вещества», «грубая его светонепроницаемость». Речь идет о реальности, которую Флоренский обозначает как «высшая и тончайшая тварь, тварь, так сказать, в ее перво-источке»⁹⁰. Это — «метафизическая пыль», которая и придает Божественному свету «цветность» в указанном выше метафизическом смысле. Это — София, которой далее Флоренский дает такие определения: она — «столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь». Это — «предельный переход», идеальная граница «между божественной энергией и тварной пассивностью», «первое огустиение» творческой деятельности Божией, «первое и тончайшее произведение ее, еще, однако, дышащее ею, к ней настолько близкое, что между ними, если не брать их соотносительно между собою, нельзя провести и самой тонкой границы»⁹¹.

София, отмечает Флоренский, — не «свет, а пассивное дополнение к нему», что и «определяет цветность»⁹². Она может созерцаться и как «первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога», и как божественное творчество, еще «не отделимое от божественного света». В первом случае созерцается «тьма ничтожества», «выступающая вперед навстречу свету»; здесь созерцание направлено от Бога, «в ничто», и здесь «София зрится голубую или фиолетовую»⁹³. Во втором случае — это «передовая волна божественной энергии, ... идущая преодолевать тьмы

⁸⁶ Флоренский П. А., *свящ.* Небесные знамения... С. 310–311.

⁸⁷ Там же. С. 311.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. С. 313.

⁹¹ Там же. С. 314.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

сила Божия»; направление созерцания — от мира к Богу, когда «София зрится розовою или красною»⁹⁴.

Таким образом, получаются (вернее, по мысли Флоренского, *созерцаются*) два основных аспекта Софии. В том аспекте, где она обращена к Богу, она — «образ Божий для твари», «явление Бога на земле»⁹⁵ (розовый или красный цвет); в том аспекте, в котором она обращена к миру, она — «мировая душа», «духовная суть мира» (голубой или фиолетовый цвет)⁹⁶. Но есть еще третий аспект, который определяется третьим «метафизическим направлением», которое на видимом небе отражается взглядом в зенит, где небо на восходе солнца золотисто-зеленое и прозрачно-изумрудное. Здесь по отношению к лежащему у горизонта окрашенному в красно-розовый цвет солнцу и противоположной ему окрашенной в фиолетово-синий цвет «темноте» занимает *нейтральное* положение. Флоренский пишет, что это состояние отсутствия самоопределения: «ни к свету, и ни от света». Здесь в мысли Флоренского мы встречаем Софию «вне ее определения или самоопределения к Богу», в некоем «райском» аспекте ее (и всего) «тварного» бытия, «при котором нет еще познания добра и зла», нет движения «ни к Богу, ни от Бога», потому что *нет еще* самих этих направлений устремления и движения⁹⁷.

По существу, это та же София из метафизики В. Соловьева, до ее «ниспадения» в «поток явлений», где она проявляет себя как «мировая душа». Флоренский, как можно видеть, сохраняет сами основания этой метафизики с ее необходимым для развития «круговым» движением: из «райского» состояния к отпадению от Бога, а затем возвращением к Нему. В «райском» состоянии здесь обнаруживается не просто перво-зданная, самая «тончайшая», трудно различимая от Бога тварь, но, как таковая, тварь не самоопределившаяся, как бы еще и не имеющая достаточной свободной воли к такому самоопределению. Она, за отсутствием других направлений, движется «около Бога», свободно «играет» пред лицом Божиим, очевидно, в своей неразвитости (поскольку нет еще полноценного тварного бытия, а есть только его «первый сгусток») и наивности (поскольку «нет еще познания добра и зла»). Движение от Бога обретает прежде всего онтологический характер: «Образ Божий» (относимый в метафизике Флоренского *ко всей твари*) как бы простирается в «ничто» и таким образом образуется, если можно так сказать, полноценная тварь, одаренная свободным самоопределением и долженствующая свободно и сознательно направляться к Богу.

Нетрудно видеть, что в рассматриваемых поздних текстах Флоренского вполне раскрываются «соловьевские» основания представленной в «Столпе и утверждении Истины» концепции двуединства твари и фактическое соотнесение (вплоть до отождествления) появления «реального», грубо вещественного («телесного») мира с тем, что в христианстве известно как грехопадение первых людей. В традиционном христианском понимании суть грехопадения сводится к вполне свободному и сознательному *нравственному* выбору Адама и Жены. «Огрубление» тварного мира, обозначаемое в 3-й главе книги Бытия образом «кожаных риз», воспринимается, в соответствии с библейским рассказом, как *следствие* совершенного выбора. Это — онтологическое последствие, вытекающее из причины, имеющей нравственный характер. Флоренский сохраняет основу метафизики В. Соловьева, в которой, по сравнению с традиционным христианством, фактически причина и следствие меняются местами. Стремление существ к замыканию в самих себе, «греховная» непроницаемость каждого существа для другого, с точки зрения Флоренского, возникает вследствие «ниспадения» в «поток явлений», т. е. вследствие самого факта возникновения твари как целостной реальности, объединяющей в себе вечный идеальный ноумен и эмпирический феномен. Только такая, уже в таком смысле «ниспадшая», тварь обладает самосознанием и способностью осуществлять подвиг любви и возвращения к Богу.

⁹⁴ Там же. С. 315.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же.

В целом, на основе вышеизложенного краткого анализа двух попыток переосмысления метафизики всеединства В. Соловьева, можно сказать, что свящ. Павел Флоренский гораздо более, нежели Е. Н. Трубецкой, был ориентирован на сохранение всех ее основных положений. И если Трубецкому действительно, в определенной степени, удавалось сгладить или устранить наиболее проблемные места в концепции В. Соловьева, то Флоренскому представлялось возможным в ряде случаев переосмыслить саму проблему и согласовать предложенную В. Соловьевым метафизику с христианским мировоззрением. В соотнесении с представленным выше перечнем основных расхождений метафизики всеединства с традиционным христианским мировоззрением можно сказать, что:

1. Е. Н. Трубецкой и свящ. П. Флоренский равным образом признавали отсутствие необходимости в существовании мира для Бога. Они полагали, что онтологические основания мира находятся в Божественном творческом замысле (а не в самой Божественной природе, или «сущности»). Однако в концепции Флоренского Божественный замысел необходимо становится идеальным основанием твари и уже представляет собой саму тварь. В конечном итоге концепция Флоренского приводит к выводу, согласно которому Богу невозможно не творить, также как невозможно не мыслить.

2. Не допуская отождествления Божественного замысла о твари и самого творения, Трубецкой настаивал на принятии ортодоксального христианского учения о творении Богом мира из абсолютного «ничто» и, соответственно, на признании абсолютного онтологического различия Творца и твари. В его концепции всеединство не дано, а только задано в Божественном замысле. В метафизике, предлагаемой Флоренским, всеединство дано в идеальных, обоженных основаниях твари и требует своей реализации в вещественном, «реальном» мире. Вещественный мир образуется как *проявление* мира идеального, что Флоренский считает возможным обозначать термином «ниспадение». Абсолютное «ничто» («то ουκ ον») в концепции Флоренского переводится Божественной энергией в «то ην ον» как потенциальное бытие твари. Абсолютное различие Творца и твари в такой метафизике остается только номинальным, поскольку идеальные обоженные основания твари в Божественной вечности практически отождествляются с Богом.

3. Трубецкой критически оценил утверждение В. Соловьева о безусловном божественном основании существа человека и полагал, что человек, как и вся тварь, создан из «ничего». Флоренский перевел концепцию В. Соловьева в плоскость учения об обожении идеальных оснований человека (и всей твари) в Божественной вечности. Говоря о «предсуществующем, очищенном во Христе, Естестве Твари», Флоренский имел в виду предвечное онтологическое единение Сына Божия с естеством твари и в этом отношении практически так же, как и Соловьев, утверждал наличие предвечного человечества в Боге.

4. Если ставить вопрос о «границе» между Творцом и тварью, то это, в случае со взглядами Трубецкого, — идеи, содержащиеся в Боге, в Божественном замысле, который не представляет собой идеальную тварь. Между Творцом и тварью в концепции Трубецкого существует бездна, которая преодолевается вследствие Боговоплощения. На конечном этапе мирового процесса она уничтожается путем достижения обожения всей твари. Флоренский поставляет на такой «границе» чисто умозрительное представление о непременно совершающемся «переходе» Божественного творческого замысла о твари в саму идеальную тварь. В его представлении, по существу, это — сама Божественная энергия, образующая в онтологическом «ничто» первые творческие произведения. «Граница» между тварным и нетварным естеством в такой концепции оказывается неопределенной и как бы подвижной; выявляется некая реальность, о которой можно говорить, что она есть «уже» не Бог, но при этом «еще» не тварь. Такой реальностью Флоренский представил Софию в одном из поздних своих текстов.

5. Е. Н. Трубецкой и свящ. П. Флоренский согласно представляют Софию как предвечный замысел Божий о всей твари. При этом, поскольку Трубецкой не отождествляет Божественный замысел и его реализацию, он не находит в Софии какую-либо реальность, онтологически обособленную от Сына Божия, Второй Ипостаси Св. Троицы. На иконах св. Софии Трубецкой констатирует свидетельство мистического постижения иконописцем Божественного замысла о мире, а свидетельство о реализации этого замысла обнаруживает в иконописных сюжетах, где вся тварь собрана вокруг Богородицы, послужившей тайне единения Бога и мира в Боговоплощении. В концепции Флоренского София представляет собой изначально содержащийся в Сыне Божиим замысел о твари и его реализацию в качестве идеальных, обоженных в вечности оснований всего мира. При этом она — особое Существо, всецело зависимое от Бога и, вместе с тем, наделенное от Него даром самостоятельного и безусловно ценного бытия.

6. Полагая, что человек, как и весь мир, создан из абсолютного «ничто», Трубецкой причину отпадения от Бога видел исключительно в свободной воле самого человека, не обуславливая это обстоятельство каким-либо событием в плане онтологии. Флоренский, как можно видеть, и в этом случае сохраняет основу метафизики В. Соловьева, связывая с отпадением от Бога сам процесс появления мира в его грубо материальном выражении. Свободный нравственный выбор, осуществляемый самим человеком, не предшествует этому событию (являясь его причиной), а осуществляется уже в самом появившемся таким образом «тварном» («ниспадшем») мире.

Конечно, при сопоставлении рассматриваемых концепций необходимо учитывать, что Трубецкой, в отличие от Флоренского, прорабатывал целый ряд вопросов гораздо менее основательно, без достаточно серьезной не только богословской, но и философской аргументации. С точки зрения традиционного христианского учения, к некоторым положениям его метафизики всеединства также могут возникать вопросы; в ряде случаев, снимая одну проблему христианского осмысления парадигмы всеединства, он — очевидно, незаметно для себя самого — создавал другую. Например, в своей собственной трактовке «духовного материализма» он уравнивал реальности обожения человека и *всей твари*, допускал возможность определенного (хотя и не онтологического) различия Христа и Софии в *начале* мирового процесса и настаивал на их полном отождествлении в *конце* и др. Как представляется, нет существенных оснований утверждать, что он предложил такой вариант метафизики всеединства, который можно признать вполне ортодоксальным. Гораздо более показательная, чем действительная, ортодоксальность его построений связана как раз с менее глубокой философско-богословской проработкой им ряда принципиально важных вопросов. Когда эти вопросы ставятся и решаются вполне «профессионально», с широкими компетенциями в философско-богословской плоскости, принципиальная невозможность полной адаптации метафизики всеединства В. Соловьева к христианскому вероучению и мировоззрению становится очевидной. Что и показали, в конечном итоге, работы свящ. Павла Флоренского.

Источники и литература

1. Соловьев В. С. Духовные основы жизни // *Его же*. Собр. соч.: В 10 т. / под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 3. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 301–421.
2. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
3. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
4. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 298–323.

5. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 139–288.
6. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе / сост. и примеч. А. Б. Муратов. СПб.: Художественная литература, 1994. 528 с.
7. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1913. 631 с.
8. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 2. М.: Путь, 1913. 485 с.
9. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб.: РХГА, 2001. С. 283–313.
10. Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.
11. Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Умозрение в красках. Два мира в древнерусской иконописи. Россия в ее иконе. Париж: YMCA-Press, 1965. 161 с.
12. Флоренский П. А., *свящ.* Иконостас // Богословские труды. 1972. Сб. 9. С. 82–148.
13. Флоренский П. А., *свящ.* Небесные знамения // *Его же*. Избранные статьи по искусству. М., 1996.
14. Флоренский П. А., *свящ.* Соч. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. 491 с.
15. Флоренский П. А., *свящ.* Соч. Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 492–839.