

Вопросы философии и психологии

Книга 132-133.

**Москва
Книга по Требованию**

УДК 101
ББК 87

Вопросы философии и психологии: Книга 132-133. / – М.: Книга по Требованию, 2011. – 450 с.

ISBN 978-5-458-04780-7

Вопросы философии и психологии. Состоит из 137 книг.

ISBN 978-5-458-04780-7

© Издание на русском языке, оформление, «
YOYO Media», 2011

© Издание на русском языке, оцифровка, «
Книга по Требованию», 2011

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

Софійность твари (космодицея).

I. *Σοφία*.

Богъ, какъ Абсолютное, совершенно трансцендентъ міру, есть НЕ-что. Но, какъ Творецъ, Онъ открываетъ Себя твари, давая въ Себѣ мѣсто относительному; неизрѣченнымъ актомъ любви-смирения Онъ полагаетъ его рядомъ съ Собой и внѣ Себя, ограничивая Себя Своимъ же твореніемъ. Абсолютное тѣмъ самымъ дѣлается *Богомъ* и изъ безусловно Абсолютнаго становится относительно Абсолютнымъ, Абсолютнымъ для относительнаго, которое является постольку какъ бы зеркаломъ абсолютности божественной. Открываясь твари, Богъ совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется въ своемъ дѣйствіи для твари, въ благодати или (пользуясь выраженіемъ догматическихъ споровъ XIV вѣка) энергіи Своей. Божество въ Его внутрибожественной жизни остается трансцендентнымъ для твари, однако дѣйствія Божества, Его откровенія, божественная сила, изливающаяся въ твореніи, есть то же Божество, единое, недѣлимое, присносущее. Въ этомъ смыслѣ энергія Божія, во всякомъ своемъ проявленіи, какъ дѣйствіе Божіе, неотдѣлимое отъ Бога, но являемое въ твари, есть Богъ въ твореніи, само Абсолютное-Трансцендентное. И дѣйствіе Духа Святаго въ таинствахъ христіанскихъ тоже есть Самъ Богъ, а также и Имя Божіе, которое есть постоянно совершающееся дѣйствіе силы Божіей, энергія Божества, есть Богъ. Хотя для

твари различается Богъ въ себѣ и Богъ въ твореніи, однако это различіе, устанавливается не Божескимъ естествомъ, но тварной ограниченностью: Богъ самотождественъ и въ премірности Своей, какъ абсолютно Трансцендентное, и въ творческой энергіи Своей, какъ Творецъ и Вседержитель. Черезъ откровеніе Божественное тварь получаетъ знанія о Богѣ больше, чѣмъ можетъ вмѣстить, не только по грѣхности своей, но и по тварности своей. Зеркало отражаетъ, но не вмѣщаетъ въ немъ отраженнаго, оно свидѣтельствуетъ о бытіи предмета не только въ этомъ отраженіи, но и въ себѣ и для себя, трансцендентно этому отраженію, а въ то же время оно отражаетъ черты именно этого въ себѣ сущаго. Поэтому само существо отражаемаго совершенно несоизмѣримо съ отраженіемъ, оно ему трансцендентно, и, однако, отражается именно оно и только оно. Божественныя энергіи, струящіяся въ міръ, откровенія Божества въ твари, вносятъ тѣмъ самымъ различимость въ само Божество, которое постольку уже перестаетъ быть чистымъ НЕ для міра, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, дѣлаетъ вѣдомымъ то, что невѣдомо, вноситъ въ имманентное сознание то, что ему трансцендентно, такъ сказать, дробить и множить Божество, какъ единый солнечный лучъ дробится и множится въ своихъ отраженіяхъ и преломленіяхъ. На основаніи дѣйствія Божія въ твари познается, что есть Богъ въ Себѣ. Хотя познаніе это по существу неадекватно, но потому именно оно представляетъ возможность безконечнаго роста и углубленія. Откровеніе божества таинственными іероглифами начертано въ твореніи, носящемъ Его печать, и христіанская вѣра лишь раскрываетъ то, что написано въ сердцѣ твари. Въ христіанскомъ откровеніи дано, что внутрибожественная жизнь есть тріединство, единое Божество въ трехъ впостахъ, которыя суть едино въ предвѣчно осуществляемой Божественной любви. Богъ есть Любовь, которая составляетъ не качество или свойство, не предикатъ, но самое существо Божіе. И въ этой Божественной Любви каждая Впостась, отдавая Себя въ

любви, находить Себя въ другихъ Впостасяхъ, осуществляетъ единое Божество. Въ Св. Троицѣ абсолютно личный характеръ Божества, Его впостасность, соединяется и съ абсолютно-сверхличнымъ характеромъ Его троичности, — „Троицы въ Единицѣ и Единицы въ Троицѣ“. Чрезъ откровеніе трехъ Впостасей проявляется качественная различимость въ жизни св. Троицы. Первой Впостаси принадлежитъ божественное Отцовство, субстанціальность, исходъ; второй Впостаси принадлежитъ различеніе, Логосъ, вѣдѣніе, она есть Сердце Божіе, въ которомъ Отецъ любитъ Сына; третья Впостась, Духъ Святый, чувствуетъ и Отца и Сына, въ Нихъ находить она Себя и радуется Любви Божественной. Св. Троица открывается міру въ тріединствѣ Отца, Сына и Св. Духа, какъ въ связанномъ внутреннимъ отношеніемъ и послѣдовательно раскрывающемся актѣ Божественной жизни. Въ самомъ Божествѣ нельзя допустить никакой послѣдовательности или постепенности развитія, ибо Св. Троица предвѣчно *сверхъ*—*есть* въ единомъ слитомъ актѣ Любви и Тожества. Божественная жизнь во св. Троицѣ замкнута въ себѣ и абсолютна. Она не нуждается ни въ какомъ внѣшнемъ восполненіи и раскрытіи. Она полна собой и, если она можетъ стать еще полнѣе, то *не для Божества*, но для *не-Божества*; къ полнотѣ и радованію Божественной жизни можетъ быть привлечена и жизнь не-Божественная или внѣ-Божественная. Однако для Божества это ни въ какомъ случаѣ не есть необходимая эволюція, какъ бы нѣкоторый фатумъ творенія, безъ котораго не можетъ совершаться и Его самораскрытіе, но даръ свободной, щедротной любви—благодати, —благодать и благодѣяніе. Лучи любви изливаются изъ Божественной Полноты, въ ея преизбыточности Божество исходитъ изъ Себя и освѣщаетъ тьму не-Божественнаго ничто, небытія. Божество, не вѣдающее зависти или жадности, въ Своей безконечности и абсолютности не вѣдающее приращенія, въ сравненіи съ Собой все превращающее въ нулевую величину, хочетъ призвать къ любви Своей и это небытіе,

небожественную жизнь. Божество по Божественному Своему снисхожденію, въ самоотверженіи любви, хочет не-Себя, не-Божество, и исходитъ изъ Себя въ твореніи. Но поставляя рядомъ съ Собой міръ внѣбожественный, Божество тѣмъ самымъ полагаетъ между Собою и міромъ нѣкую грань, и эта грань, которая по самому понятію своему находится *между* Богомъ и міромъ ¹⁾, Творцомъ и тварью, сама не есть ни то ни другое, а нѣчто совершенно особое, соединяющее и разъединяющее то и другое. Ангеломъ твари и Началомъ путей Божіихъ является св. Софія. Божественная Софія есть *любовь Любви*. Божественное тріединство, Богъ-Любовь, въ Своемъ замкнутомъ, самодовлѣющемъ, вѣчномъ актѣ Божественной, субстанціальной Любви, внѣполагаетъ (въ смыслѣ метафизической внѣположности) предметъ этой Божественной Любви, любить его и тѣмъ изливаетъ на него животворящую силу тріипостасной Любви. Конечно, этотъ предметъ Любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, имъ можетъ быть лишь живое существо, имѣющее лицо, вѣпостась. И эта любовь есть Софія, вѣчный предметъ Любви Божіей, „услажденія“, „радости“, „игры“. Нельзя мыслить Софію, „Идею“ Божію (выражаясь платоновски) только какъ идеальное представленіе, лишенное жизненной конкретности и силы бытія. То, что Богъ существенно и потому предвѣчно, внѣвременно представляетъ (отлично сознаемъ всю неточность этихъ выраженій, но пользуемся ими за отсутствіемъ надлежащихъ для того словъ въ языкѣ человѣческомъ), надо мыслить въ смыслѣ реальнѣйшемъ, какъ *ens realissimum*, и именно такой реальнѣйшей реальностью и обладаетъ Идея Бога, Божественная Софія. Софія не только любима, но и любитъ отвѣтной Любовью, и въ этой взаимной любви она получаетъ *все, есть ВСЕ*. И, какъ любовь Любви и любовь къ Любви, Софія обладаетъ личностью и ликомъ, есть субъектъ, лицо или, скажемъ богословскимъ терминомъ, *впостась*, особая въ отношеніи къ Св. Троицѣ,

¹⁾ Платоновское *метаф*, опредѣляющее метафизическое мѣсто идей въ мірѣ.

четвертая впостась. Она не участвует въ жизни Божественной, *не есть Богъ*, не превращаетъ трівпостасности въ четверовпостасность, троицы въ четверицу. Сама она находится *въ* Божественнаго міра, не входитъ въ его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается въ него по неизрѣченному снисхожденію любви Божьей, и тѣмъ самымъ она открываетъ тайны Божества и Его глубины и радуется, „играетъ“ этими дарами предъ лицомъ Божіимъ. Жизнь Св. Троицы есть предвѣчный актъ самоотданія, самоистощенія Впостасей въ Божественной Любви. Св. Софія тоже отдаетъ себя Божественной Любви и получаетъ ея дары, откровенія ея тайнъ. Но она отдается иначе, чѣмъ Божественныя Впостаси, Которыя неизмѣнно пребываютъ единосущнымъ Божествомъ, исполняютъ Себя Имъ и Его Собою. Софія же только *пріемлетъ*, не имѣя что отдать, она содержитъ лишь то, что получила. Себяотданіемъ же Божественной Любви она въ себѣ зачинаетъ все. Въ этомъ смыслѣ она *женственна*, воспріемлюща, она не Богъ, хотя божественна, она есть „Вѣчная Женственность“ ¹⁾. Въмѣстѣ съ тѣмъ она есть идеальный, умопостигаемый міръ, ВСЕ, истинное *ѣу каі п̄ау*, всеединое ²⁾.

¹⁾ Въ этомъ смыслѣ (т.-е. отнюдь не языческомъ) можно, пожалуй, сказать, что она „богиня“, то таинственное существо, которое предки наши иногда изображали на иконахъ св. Софіи какъ женское существо. Примѣръ такого словоупотребленія встрѣчаемъ у Вл. Соловьева въ циклѣ его софійныхъ стихотвореній, гдѣ имѣется, между прочимъ, и такое обращеніе къ „ней“.

Близко, далеко, не здѣсь и не тамъ
Въ царствѣ мистическихъ грезъ,
Въ мірѣ невидимомъ смертнымъ очамъ,
Въ мірѣ безъ смѣха и слезъ;
Тамъ я, *богиня*, впервые тебя
Ночью туманной узналъ.
Станнымъ ребенкомъ былъ я тогда,
Станные сны я видалъ.

Трудно предположить, чтобы выраженіе „богиня“ въ примѣненіи къ Софіи у Вл. Соловьева было обмолвкой или только поэтическимъ образомъ, а не точнымъ выраженіемъ его мысли.

²⁾ Богословскія основы софіословія всего полнѣе и точнѣе даны въ книгѣ свящ. П. Флоренскаго: „Столпъ и утвержденіе Истинны“, письмо де-

„Четвертая вѣпостась“, пріемля въ себѣ откровеніе тайнъ Божественныхъ, вноситъ *чрезъ себя и для себя* различіе, порядокъ, внутреннюю послѣдовательность въ жизни Божественнаго Тріединства, она воспринимаетъ единое и всецѣлое Божество, какъ тріевѣпостасное — Отца, Сына и Св. Духа. Какъ пріемлющая свою сущность отъ Отца, она есть созданіе и дщерь Божія; какъ познающая Божественный Логосъ и Имъ познаваемая, она есть невѣста Сына (Пѣснь Пѣсней) и жена Агнца (Апокалипсисъ); какъ пріемлющая изліяніе даровъ Св. Духа, она есть Церковь и вмѣстѣ становится Матерью Сына, воплотившагося наитіемъ Св. Духа отъ Маріи, Сердцемъ Церкви, и есть идеальная душа твари, Красота. И все это вмѣстѣ: Дочь и Невѣста, Жена и Матерь, тріединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица въ мірѣ, есть божественная Софія. Вторая Вѣпостась, Христосъ, преимущественно обращена къ Софіи, ибо Онъ есть свѣтъ міра, Имъ же вся быша (Іон. 1), и, воспринимая лучи Логоса, сама Софія становится Христософіей, Логосомъ въ мірѣ, и, какъ Онъ, любима Отчею Вѣпостасью, изливающей на нее дары Св. Духа. Заслуживаетъ вниманія, что въ иконографіи и литургикѣ св. Софія то сближается почти до отождествленія съ Христомъ, становясь лишь Его силою или атрибутомъ (Аѳа-Софія въ Царьградѣ при императорѣ Юстиніанѣ), то съ Богородицею (празднованіе св. Софіи соединяется съ Успеніемъ Богородицы), то съ прославленной Церковью, небесной и земной, то съ женскимъ образомъ Невѣсты изъ *Пѣсни Пѣсней* (на нѣкоторыхъ иконахъ), то даже съ космосомъ.

Софія не Богъ, находясь внѣ божественной полноты Св. Троицы; не внося въ Божество четверицу, она есть начало множества, тварной многовѣпостасности, ибо чрезъ нее и за ней могутъ послѣдовать и дѣйствительно слѣдуютъ многія вѣпостаси (люди и ангелы), находящіяся къ Божеству въ софійномъ отношеніи, воспринимающія

сятое, къ которому и отсылаю читателей. Здѣсь же собранъ богатый иконографическій и литургическій матеріалъ.

Его въ Софіи и черезъ Софію. Какъ Женственность, Софія только принимаетъ, но не восполняетъ собою жизнь божественную. Она божественна въ любви своей къ Божеству, въ своей способности себяотданія и сліянія съ Нимъ, но при этомъ остается лишь воспріемлющей Женственностью. Допустивъ въ ней самобытное, самотворческое начало, мы тѣмъ самымъ превратили бы ее въ четвертую впостась Божества, которая однако лишь отражала бы на себѣ три Впостаси, не имѣя собственной самобытности, т.-е. впади бы и въ противорѣчіе и хульную ересь. Отвергнувъ же ея Женственность, способность засѣменяться и зачинать, мы лишили бы ее жизненной энергіи, превративъ въ идеальный зеркальный образъ, нѣчто иллюзорное, на чемъ не можетъ почить любовь Божія. Божественное представленіе можетъ быть только сущностью. „Богъ мыслить вещами“ и притомъ только живыми, одушевленными существами. И Божественная Софія, какъ Вѣчная Женственность, не есть зеркало Бога (какъ она не разъ опредѣляется у Беме), но женственный образъ, отдающійся и воспріемлющій. *Въ Женственности тайна міра.* Міръ въ своемъ женственномъ „началѣ“, *ἀρχή, ληΐν* (берешить), уже зарождеиъ ранѣе того, какъ сотвореиъ, и изъ этого сѣмени Божьяго, путемъ раскрытія въ немъ заложеннаго, *созданъ* міръ изъ ничего. Это зарожденіе есть, конечно, нѣчто *принципіально отличное* отъ того рожденія изъ нѣдръ Своихъ, коимъ Отецъ предвѣчно, безвременно, безмужно и безженно рождаетъ Своего Единороднаго, Возлюбленнаго Сына и въ Немъ и черезъ Него возрождаетъ чадъ Божіихъ, родившихся не отъ плоти и крови, но отъ Бога. Зарожденіе міра въ Софіи есть дѣйствіе всей Св. Троицы въ каждой изъ Ея Впостасей, простирающееся на воспріемлющее существо, Вѣчную Женственность, которая черезъ это становится началомъ міра, какъ бы *natura naturans*, образующей основу *natura naturata*, тварнаго міра.

Что же есть она сама, Вѣчная Женственность, *natura naturans* въ своей сущности? Тварь ли? Нѣтъ не тварь,

ибо она не сотворена. Начало тварности есть ничто, небытіе, *ἄπειρον*, пустота. Но въ Софіи нѣтъ никакого *не*, а есть только *да* всему, нѣтъ небытія, которое есть грань обособляющагося, своенравнаго, индивидуальнаго бытія, разрывающаго положительное всеединство. Софія, хотя не есть Абсолютное или Богъ, но имѣетъ то, чтò имѣетъ, непосредственно отъ Бога или *абсолютнымъ образомъ*, она свободна отъ погруженности въ ничто, свойственной міровому бытію. Поэтому ей нельзя приписывать даже и предиката *бытія* въ томъ, по крайней мѣрѣ, смыслѣ, въ какомъ мы приписываемъ его тварному міру, хотя она есть самая основа тварнаго міра. Какъ таковая, она вплотную къ нему примыкаетъ; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопредѣлимая и недостижимая грань между бытіемъ-тварностью и сверхбытіемъ, сущестію Божества,—ни бытіе, ни сверхбытіе. Мы часто прибѣгаемъ къ однозвучнымъ выраженіямъ—Богъ *есть*, Софія *есть*, міръ *есть*, —бѣдность нашего языка заставляетъ одной и той же формулой грамматической связки *есть* покрывать совершенно различное содержаніе. Выраженіе *Богъ есть* означаетъ доступность тварному, бытійному сознанию того, что выше бытія, и есть не бытіе, но Сущее. Богъ трансцендентенъ бытію, но, становясь имманентенъ для бытійнаго сознанія, для человѣка, Онъ принимаетъ какъ бы отраженный ликъ бытія. *Софія есть* означаетъ прямую ея причастность бытію, однако, лишь въ его основѣ, въ то же время сопровождаемую и совершенной чуждостью бытію-небытію, раздробленности, множественности безъ единства. Она есть единое-многое—все, одно *да* безъ *нѣтъ*, утвержденіе безъ отрицанія, свѣтъ безъ тьмы, *есть то, чего нѣтъ въ бытіи*, значить, *и есть и не есть*, одной стороною бытію причастна, а другой ему трансцендентна, отъ него ускользаетъ. Наконецъ *міръ есть* означаетъ бытіе въ небытіи,—призванное къ бытію ничто, гдѣ острова бытія омываются океаномъ небытія, гдѣ царить бываніе, становленіе, множественность. Итакъ, занимая мѣсто *между* Богомъ и міромъ, Софія пребываетъ и между

бытіемъ, и сверхбытіемъ, не будучи ни тѣмъ, ни другимъ или же являясь обоими заразъ.

Своеобразная природа Софіи явствуется и изъ ея отношенія къ временности. Примѣнима ли къ Софіи временность,—время, какъ движущійся образъ вѣчности? Съ одной стороны какъ будто непримѣнима, поскольку временность неразрывно связана съ бытіемъ-небытіемъ, становленіемъ, множественностью, вообще есть проекція вѣчности въ ничто. Если въ Софіи отсутствуетъ всякое *не*, то отсутствуетъ и временность. Она все зачинаетъ, все имѣетъ въ себѣ единымъ актомъ, по образу вѣчности. Сама не будучи Вѣчностью, она обладаетъ всѣмъ *вѣчнымъ образомъ*. Она не сотворена и, слѣдовательно, не возникла во времени; иначе говоря, съ нею и въ ней еще не возникаетъ время, ибо она есть идея Бога въ самомъ Богѣ, но не въ твореніи, не въ ничто. Въ этомъ смыслѣ она сверхвременна.—Но, съ другой стороны, она *не есть* и Вѣчность, ибо послѣдняя субстанціально принадлежитъ только Богу, есть синонимъ абсолютности, самосушности, самодовлѣмости Его. Приписать Софіи такую Вѣчность значило бы превратить ее въ Божественную Впостась, т.-е. стереть всякую грань между нею и Богомъ, между тѣмъ какъ эта грань должна быть установлена столь же безусловно, какъ и между Богомъ и тварью, хотя и въ иномъ смыслѣ. Итакъ, Софія свободна отъ времени, возвышается надъ нимъ, но самой ей не принадлежитъ Вѣчность. Она причастна ей, какъ Софія, какъ любовь Любви, однако причастна не по существу своему, но по благодати Любви,—по воздѣйствію „энергіи“ божественной, но не по „усіи“ (*ousia*). Этимъ *среднимъ* положеніемъ между временемъ и вѣчностью, „метафизическимъ“, и опредѣляется ея своеобразная метафизическая природа въ отношеніи къ временности и тварности. Не обладая вѣчностью по своей природѣ, Софія можетъ находиться въ плоскости временности, будучи обращена къ ней. Болѣе того, она можетъ ее собой обосновывать, давая ей въ себѣ мѣсто: это какъ разъ и есть роль *natura*

naturans по отношенію къ natura naturata. Изъ нея или въ ней можетъ истечь время, которое не могло бы непосредственно начинаться изъ Вѣчности ¹⁾). Хотя Софія сверхвременна по положенію или состоянію, но не трансцендентна времени по природѣ. Такъ какъ ей принадлежитъ положительное всеединство, то ея обосновывается вся связность бытія, устанавливающая не механическое чередованіе, но внутреннее послѣдованіе событій, иначе говоря, *объективное* время, ибо время не есть голое чередованіе, вытѣсненіе прошлаго настоящимъ, клочкообразная разорванность бытія. Софія содержитъ въ себѣ живой и реальный *синтезъ времени*, въ которомъ уже переходятся грани времени (хотя и не временности вообще). Если можно такъ выразиться, софійное время есть единый, сложный и слитный, еще не сверхвременный, однако, надвременный актъ: это есть *вѣчное время*, можно было бы сказать, не боясь contradictio in adiecto, впрочемъ, только кажущейся, ибо эпитетъ *вѣчный* опредѣляетъ здѣсь лишь качество времени, его синтезированнойность. ²⁾ То же самое можно было бы сказать и по поводу пространственности, которая аналогична времени въ томъ отношеніи, что и въ ней сопряженно соединены моменты слитности и раздѣльности, да и нѣтъ, единства и множественности. Можно сказать относительно Софіи, что она сверхпространственна, но въ то же время есть основа всяческой пространственности. Однако о протяженности намъ еще при-

¹⁾ У Шеллинга въ „Философіи Откровенія“ (I, 306—9, II, 108—9) имѣются чрезвычайно тонкія замѣчанія о томъ, что между вѣчностью и временемъ должно находиться нѣчто, съ чего бы могло начаться время, что можетъ стать предшественнымъ, если только появится послѣдующее, а такимъ послѣдованіемъ и установится объективное время. Однако вслѣдствіе того, что Шеллингъ вообще не знаетъ Софіи, онъ не можетъ до конца углубить свою же собственную идею. Является абсурдомъ вбирать время въ Бога, а Бога во временный процессъ, въ чемъ вообще состоитъ основной недостатокъ всей его концепціи.

²⁾ Не объ этой ли „вѣчности“ говорится въ Евангеліи: *и идутъ сіи въ муку вѣчную, праведники же въ живота вѣчный* (Мѡ., 25, 46).