

Е.И. Мирошниченко

СОФИЯ-ОБРАЗ VS СОФИЯ-ИПОСТАСЬ: ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ УЧЕНИЯ АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО О ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ В СОФИОЛОГИИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

*Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134,
«Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.»*

Рассматривается проблема рецепции Павлом Флоренским концепции Софии Премудрости Божией, разработанной ранне-византийским богословом IV в. Афанасием Александрийским в связи с реинтерпретацией Притч. 8:22–30. С точки зрения автора, Флоренский игнорирует концепт образа в учении Афанасия, возводя Софию не к Логосу, образом которого у Афанасия являлась Премудрость, а к Деве. Таким образом, Флоренский не воспринимает мысль Афанасия по содержанию, а использует лишь его формульный язык.

Ключевые слова: София; ранневизантийское богословие; Афанасий Александрийский; Павел Флоренский; русская религиозная философия; византийская теория образа.

1

Одной из важнейших задач для историка философской мысли сегодня является критический анализ философских построений, использующих те или иные философские концепты давно прошедших эпох. Очищение философии от шелухи спекуляций позволяет не только отделить зерна от плевел в области истории философии, но и пересмотреть значимость тех или иных мыслительных конструктов. Так, например, русская религиозная философия, о мистических корнях которой, начиная с Владимира Соловьёва, известно достаточно много (см., например, [1. Р. 43–64]; о Владимире Соловьёве см.: [2], особенно [2. Р. 53]), большую часть своих идей подтверждала не только ссылками на Бёме и Сведенборга, но и пыталась апеллировать к более «аутентичной» традиции – древнерусской, а иногда (несмотря на компрометирующий в среде русской интеллигенции со времён П.Я. Чаадаева характер) и к византийской. Павел Флоренский был едва ли не первым из русских философов (если не считать А.С. Хомякова и И.В. Киреевского), который воспринимал византийское наследие непосредственно по первоисточникам¹. Тем более любопытен его подход к одной из ключевых проблем русской религиозной мысли начала XX в.: проблеме Софии, Премудрости Божией.

Большинство исследователей, обращающихся к теме Софии у Флоренского, отмечают, что он ориентировался на традицию Владимира Соловьёва (см.: [5. С. 27]), хотя некоторые и склоняются к той точке зрения, что Флоренский существенно отходил от соловьёвского понимания Софии как Души Мира [6. С. 162]. Соловьёв же понимал Софию как мистическое существо женского рода, и истоки его концепции мы можем обнаружить как в его психологии восприятия женского пола, так и в том философском бэкграунде, который у него был уже на момент написания трактата «София» [7. С. 38–39]. Вероятно, наибольшее влияние на формирование взглядов Соловьёва оказали, как полагает Манон де Куртен, каббала, гностики, мистик Бёме и философ Шеллинг [8. Р. 210] (Козырев также дополняет этот список именем Сведенборга [7.

С. 39]). Неудивительно, что и такие последователи Соловьёва, как Павел Флоренский и Сергей Булгаков, опирались на указанные учителем авторитеты (Так, например, Флоренский имплицитно включает идеи Бёме, отождествляя Софию с Девой и девственностью (см.: [9. С. 35, 53], а развиваемая Соловьёвым идея Софии как Вечной Женственности была популярна не только у философов, но также и у поэтов, например, у Александра Блока с его «Прекрасной Дамой», см.: [10. Р. 49]). Флоренский, однако, не идёт проторенной дорогой, он использует всю свою эрудицию для подтверждения своей специфической позиции, которую позднее он обозначил как «философию культа» и «конкретную метафизику». Одним из центральных пунктов этой позиции является учение о твари, которая находится между возможностью восходить к Богу, который есть Жизнь, и нисхождением от него в земное, в смерть. Творение, устремлённое к этому восхождению, приобщённое «Троичной Жизни и Любви», Флоренский называет Софией [11. С. 326]. Соловьёва и мистиков для обоснования этой концепции оказывается недостаточно, и Флоренский привлекает традицию ранневизантийского богословия и, в частности, учение о Софии, разработанное ярким борцом с арианством – епископом Александрийским Афанасием.

2

Одним из главных аргументов, которые приводили ариане в защиту своей точки зрения, и с которыми Афанасий Александрийский полемизирует, была цитата из библейской Книги Притчей Соломоновых, где Премудрость, под которой в раннехристианском богословии понимался Христос-Логос [12. С. 17–32], говорит о себе в первом лице как о создании Божиим:

«Господь создал² Меня в начале путей для дел Его (κτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ). Прежде века Я помазана в начале, прежде сотворения земли и прежде сотворения бездны <...>. Когда Он уготовлял небеса, Я была там. Когда Он <...> полагал основания земли, тогда Я была при Нём художницею (ἀρμόζουσα – созидающей, соединяющей), и радова-

лась всякий день, веселясь пред лицом Его во всякое время» (Притч. 8:22–30).

Эта цитата служила подтверждением позиции ариан, согласно которой Сын не мог быть ни единосущен, ни даже подобосущен (у радикальных ариан) Богу Отцу по той причине, что Он был сотворён. Подтверждением этой позиции была не столько сама цитата, сколько тянувшийся за ней шлейф раннехристианских интерпретаций, согласно которым под Премудростью следует понимать не что иное, как Божественный Логос – Христа. Впервые, насколько это известно, Софию отождествил со Христом Афинагор Афинский во второй половине II в. (*Legatio pro Christianis*, 10, 69–73 // PG 6. Col. 909). Подобного же мнения придерживались почти все последующие раннехристианские богословы, иногда, впрочем, отождествляя Премудрость и с Духом Святым (во всяком случае, такой вывод можно сделать на основе анализа сочинений Феофила Антиохийского и Иринея Лионского: см.: [12. С. 21]).

Если Премудрость, о которой говорится в книге Притчей, это действительно Логос, то из этого следовало бы признать, что Логос (Христос) был сотворён. А раз сотворён, то, как утверждали ариане, «было время, когда Его не было» (*Socratis Scholastici, Historia Ecclesiastica* I, 5 // PG 67. Col. 41), и ни о каком единосущии речи быть не может. Проблема, связанная с интерпретацией этой цитаты, была настолько существенна, что Афанасий Александрийский вынужден был посвятить ей целую речь («Второе слово против ариан»³). В этой речи он полностью и радикально реинтерпретирует по сравнению с предшествующей богословской традицией указанную цитату⁴.

Во-первых, Афанасий замечает, что слово «сотворил» часто употребляется в греческом языке в смысле «родил», но главное, что нужно учитывать при понимании этой фразы из книги Притчей, это не сами слова, а сущность, к которой эти слова применяются (*Contra arianos* (далее С. Аг. – Е.М.) II, 3–5). Чтобы проиллюстрировать этот тезис, Афанасий рассказывает притчу о царе и его сыне. Сын правителя обустроивает город и на каждом здании приказывает обозначить своё имя. Когда приказ исполняется, царский сын (под которым легко угадывается Сын Божий) говорит: «...по воле отца я изображён на каждом здании, имя моё создано в этих зданиях» (С. Аг. II, 79, 3)⁵. Понятно, говорит Афанасий, что речь идёт не о том, что царский сын сотворён, а о том, что Его имя сотворено в этих зданиях (по аналогии с «этими делами» (Притч. 8:22)). Иначе говоря, в своих словах царский сын «будет иметь в виду не свою созданную сущность (οὐ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν κτισθεῖσαν), но [отпечатленный] посредством своего имени образ (τὸν αὐτοῦ τύπον διὰ τοῦ ὀνόματος)» (С. Аг. II, 79, 3).

Во-вторых, Афанасий весьма много и подробно рассуждает о словах Премудрости «Господь создал меня в дела Свои», отмечая, что речь здесь идёт не о божественной сущности Христа, а о Его человечестве (τὸ ἀνθρώπινον) «и о нас домостроительстве» (τὴν εἰς ἡμᾶς οἰκονομίαν) (С. Аг. II, 45, 1). Согласно Афанасию, словом «создал» Премудрость не себя называет тварью, а «свое человечество, которому и свойствен-

но быть созданным» (τὸ περὶ αὐτὸν γεγόμενον ἀνθρώπινον· τοῦτου γὰρ ἰδίον ἐστὶ καὶ τὸ κτίζεσθαι) (С. Аг. II, 46, 4). В другом месте он добавляет: «...сказанное в Притчах означает не сущность, но человечество Слова» (οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον τοῦ λόγου) (С. Аг. II, 51, 3). В то же время Афанасий отмечает, что речь идёт не о тварности Христа, но о вочеловечении Логоса: «[слово] «создал» указывает не на начало бытия, не на тварную сущность (τὴν οὐσίαν κτιστὴν) Сына, но на то обновление, которое по Его благодеянию совершается в нас <...>. Создание сие означает не начало бытия, а вочеловечение (τὴν ἐνανθρώπησιν)» (С. Аг. II, 53, 1–2). Таким образом, учение о Софии, которое далее формулирует Афанасий и к которому обращается Флоренский для обоснования своей концепции Премудрости Божией, формулируется Александрийским богословом в контексте богословской полемики с арианами о природе Христа.

Учение о Софии у Афанасия (С. Аг. II, 78–81) основано на концепции образа, которая в IV в. начинает оформляться в византийском богословии⁶. Ради доброты бытия (καλῶς ὑπάρχειν), пишет Афанасий, Бог повелел Премудрости отпечатлеть свой образ в творении, так что бы в каждой твари Он был запечатлен (ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνοσ αὐτῆς ἐν πᾶσι τε κοινῇ καὶ ἐκάστῳ ἐνθεῖναι) (С. Аг. II, 78, 1). Подобно тому, как человеческое слово – это образ божественного Логоса, так и человеческая премудрость – образ божественной Софии. Посредством же этой Софии мы восходим к познанию Её Отца, т.е. Бога. Таким образом, София оказывается образом Бога, запечатленным в тварном мире. Такого рода построения ничуть не должны удивлять нас, поскольку концепция Сына как образа Отца была широко распространена в ранневизантийском богословии [18]. Афанасий лишь вписал в эту концепцию Софию и её образ – человеческую мудрость, в результате чего получилась анфилада богословских образов, предвосхищающих знаменитую лестницу образов Иоанна Дамаскина. Отсюда слова из Книги Притчей следует понимать не буквально: создаётся не сам Логос, а Его образ – «образ и отпечаток (εἰκόνα καὶ τύπον) в делах Его, как бы Сам Он был этим образом» (С. Аг. II, 78, 3). Через премудрость в вещах человек может познать Логос (создателя этой премудрости), т.е. саму Премудрость, а через Логос – и Бога Отца. Подчёркивая земной характер Софии-образа, Афанасий говорит, что «сказанное в Притчах относится к мудрости, сущей в нас», а не к Логосу как таковому, и поэтому Христа нельзя назвать творением, как это делают ариане. Обратим внимание, что так называемая тварная София у Афанасия презентуется скорее как олицетворение премудрости как таковой, присущей людям. Он сам подчёркивает это, цитируя слова из Священного Писания о «премудрых мужах» (Притч. 6:26). Об этой премудрости говорится, что Господь «излил её на все дела Свои» (Сирах 1:10) и поскольку «излияние» является признаком не «истинной и единой» Премудрости (т.е. Логоса), а Премудрости, «изобразившейся в мире», то мы можем говорить о том, что Афанасий под Премудростью книги Притчей понимает тварную

Софию, а не Логос. Тем не менее, концепт «двух Софий», «тварной» и «нетварной», с нашей точки зрения, не отражает адекватно учение Афанасия о Софии. Строго говоря, для Афанасия существует только одна София – Христос-Логос («Истинная и зиждительная Премудрость – Единородное Божие Слово») (С. Аг. II, 80, 2), а так называемая тварная София есть по сути образ этой Софии (и условно может быть назван премудростью (с маленькой буквы), лишь по имени имеющей связь со своим первообразом)⁷.

Соотношение истинной Софии (Софии-Логоса) и Софии, «внедрённой в мире и в делах», представляется проблемой для исследователей, поскольку Афанасий в том единственном месте, где он называет Софию тварной (κτισθεῖσα) (С. Аг. II, 78, 3), говорит, что эта тварная София – образ истинной и созидательной (ἀληθινὴ καὶ δημιουργὸς) Софии. Перед нами не столько объяснительная конструкция **тварная / нетварная**, сколько схема **образ / первообраз**. «Тварность» Софии из Книги Притчей – условность языка (как следует из указанных выше слов самого Афанасия (С. Аг. II, 78, 3–5)). София-образ не столько «тварная», сколько «внедрённая» (ἐκτισθεῖσα) (С. Аг. II, 79, 3; 80, 2), она – τύπος и εἰκὼν истинной, нетварной Софии. Поэтому Бог не создавал её (в том смысле, как Он создал мир), она как бы сама отпечатлелась в творении. Афанасий, однако, не развивает эту мысль дальше, никак не раскрывая особенность соотношения Софии-образа и Софии-первообраза, т.е. Логоса. Таким образом, всё, что мы можем сказать об указанном соотношении, укладывается в схему образ / первообраз. София из Книги Притчей – это образ Софии-Логоса. Афанасий всячески это подчёркивает. Так, например, он говорит, что человек познаёт Отца посредством мысленного восхождения от земной Премудрости к Софии-Логосу (С. Аг. II, 80, 3).

Следует также обратить внимание на выражение «в дела» (εἰς ἔργα αὐτοῦ). Образ Софии существует не сам по себе, а как созданный «в дела». По Афанасию, это ключевой момент в понимании Софии: София-Логос отображается «в дела», но в своём отображении уже не мыслится по существу Логосом. При таком понимании Софии была опасность разделить Софию-Логос на две Софии (что и делают, весьма поспешно, увлечённые этой темой мыслители⁸), но Афанасий тщательно избегает этого. Он говорит, что «дела неизбежно и вечно пребывают утверждёнными в образе этой Софии» (С. Аг. II, 80, 4), и этим он полагает Софию единой, со всеми делами, до всякого творческого акта утверждёнными в ней как в образе, отпечатке её в творении. Не просто так, замечает Афанасий, в Притчах говорится «прежде гор, прежде земли» и прочее, а чтобы «не подумал кто, что истинная Премудрость – Божий Сын есть тварь по природе». Ведь «Премудрость по сущности не создана вместе с делами», а создана «в дела и до дел», таким образом предшествуя созданию мира. «Поэтому по природе и по сущности София не творение, а рождение» (С. Аг. II, 80, 5). Очевидно, что главной задачей для Афанасия было не выдумывание некой второй, тварной, Софии, а простое доказательство того, что под словом «сотворил» в Книге Притчей имелось в виду «родил».

С этой целью Афанасий и использует теорию образа, согласно которой образ Софии отличается от Софии по существу, но о самой Софии мы не можем говорить, что она была сотворена, но только, что рождена.

Таким образом, Афанасий нигде не говорит, что речь идёт о двух Софиях и тем более нигде не утверждает, что София из Притчей – личность. София, говорящая «Господь создал меня», – это образ, отпечаток в творении единственной Софии, т.е. Логоса. Любопытно, что русский переводчик сочинений Афанасия [21] вполне в духе переводимого автора так называемую тварную Премудрость писал с маленькой буквы: премудрость (в отличие от Павла Флоренского, который, судя по всему, пользовался этим переводом, и который везде заменяет малую букву на большую)⁹. Согласно тому же о. Сергию Булгакову, Афанасий утверждает, что перед нами уже не одна София, а две¹⁰. Одна – истинная София – есть Логос, Сын Божий. Она нетварна и существует в Боге. Другая София тварна и существует как образ и подобие истинной Софии в творении. Афанасий специально создаёт богословскую теорию образа, чтобы обосновать свою точку зрения. Получается, что в Книге Притчей о своей сотворённости говорит не Логос, а тварная София. Таким образом, Христос оказывается несотворённым, а значит, его единосущность Отцу становится возможной. Что касается тварной Софии, то она, по всей видимости, не является ни едино-, ни подобосущной ни Отцу, ни Сыну, ни Святому Духу. Эту тварную Софию Афанасий нигде не называет ни Церковью, ни Девой Марией, но только образом и отпечатком «истинной и созидательной Софии», т.е. Логоса.

Между тем, как мы видели выше, никакой теории двух Софий у Афанасия не было. Согласно Афанасию, София одна – Логос, Христос. Не даром для обозначения так называемую тварной Софии Афанасий употребляет термин «образ», «отпечаток». Образ един с первообразом по ипостаси (как позднее будут подчёркивать иконопочитатели), но отличается от него сущностью. Во времена Афанасия теория образа ещё не была разработана, но некоторые основания для этой теории уже были. Выражение «образ и отпечаток» использовалось последователем Афанасия Василием Кесарийским для опровержения Евномия и его теории тварности Сына. Василий называл Сына «образом и отпечатком Отца», и в этом смысле полагал, что Сын наследует Его божественную сущность [17. С. 24–25]. Нечто подобное пытается выразить и Афанасий, утверждая, что Премудрость – это «образ и отпечаток» Логоса в Его делах. Главную мысль Афанасия, исходя из контекста, следует понимать не как создание ещё одной ипостаси – ипостаси Софии, а как указание на то, что София и есть образ Бога в Его творении (Словом-Премудростью Бог творит мир). Собственно, речь идёт об одной и той же Софии, но в разных её аспектах. Если о Софии можно говорить, как об образе, то ясно, что к ней применимо выражение «создал», хотя София и не является тварью, будучи Предвечным божественным Логосом.

На эту теорию и опирался Павел Флоренский, создавая собственную концепцию Софии Премудрости Божией. Однако, как мы увидим далее, его (на первый

взгляд, «византийская») постановка проблемы имеет мало отношения к тем задачам, которые ставил перед собой Афанасий. Итак, как София представлена у Флоренского?

3

Самые известные рассуждения Флоренского о Софии содержатся в специально посвящённом ей 10-м письме знаменитого «Столпа и утверждения Истины» (1914). Именно на основе этого письма многие исследователи и анализируют «учение Флоренского о Софии», хотя о Софии он пишет и в некоторых других своих сочинениях (в частности, в «Именах», относящихся к первой половине 1920-х гг.) [24. С. 253–259]. Кроме того, ещё в предыдущей главе «Столпа» («Тварь») Флоренский обозначает «вопрос о Софии» таким образом: «...как же мыслится тварь сама в себе или сама по себе или сама о себе» [11. С. 318]. То есть, на первый взгляд, София рассматривается как мыслящая о самой себе тварь. Однако такой вывод противоречил бы ортодоксальным установкам автора. Ведь если София сотворена, значит, она уже не может рассматриваться как Логос-Христос, а если может, то мы автоматически впадаем в арианство. Мы видели, как изящно эту проблему разрешил Афанасий Александрийский с помощью теории образа. Можно было бы ожидать, что Флоренский пойдёт вслед за ним, тоже будет использовать эту теорию (тем более, что проблема образа и иконология его интересовала не меньше, чем проблема Софии). Однако он этого не делает. Вместо этого он находит выход в наделении Софии ипостасностью. Она оказывается хотя и сотворённой, но ипостасной, т.е. отделённой от Логоса не отношением образа-первообраза (т.е. по сущности, но не по имени), а отношением двух разных ипостасей (разными и по имени, и по ипостаси, и по сущности). То есть София у Флоренского оказывается не Логосом и даже не Его образом, что в корне отличает с самого начала софиологический дискурс Флоренского от такового Афанасия. Флоренский называет Софию «эта любовь-идея-монада, этот четвёртый ипостасный элемент» [11. С. 323]. И далее он уточняет: «...я сказал “монада”, т.е. некоторая реальная единица» [Там же. С. 324]. Напомним, что согласно Лейбницу, монада – это «простая субстанция», т.е. ипостась, «не имеющая частей» [25. С. 413]. Софию нельзя разделить, при этом мы не знаем, о какой именно Софии говорит Флоренский: о Логосе или о Софии-образе. По всей видимости, не о той и не о другой. Так что это за София у Флоренского и каковы источники его представлений о ней?

София есть «все-целостная тварь» (πάσα ἡ κτίσις – Рим. 8:22), или «Великий Корень цело-купной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни», «София есть перво-зданное естество твари, творческая Любовь Божия» [11. С. 326]. Здесь София обозначена как «тварь», как «естество твари» и как «творческая Любовь Божия». Напомним, что Афанасий нигде не называет её тварью, и только один раз, в рамках концепции образа,

говорит о сотворённости Софии. Также вызывает вопрос выражение «Великий Корень». Мы нигде не найдём слово «корень» в писаниях Афанасия Александрийского, однако оно часто встречается в сочинениях Якова Бёме [26. С. 56, 68, 71, 100, 106, 167, 209, 230, 247, 274, 411, 424, 431 и в некоторых других местах]. Очевидно, такого рода выражения у Флоренского имеют своим источником сочинения Бёме.

Несмотря на то, что София есть «тварь», Флоренский говорит в то же время (в духе проповедуемой им антиномичности), что София находится в некотором отношении к твари: «В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующая разум в отношении к твари, она – образуемое содержание Бога-Разума, “психическое содержание” Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит вещами» [11. С. 326]. София оказывается одновременно и в твари, и вне твари. «Единая в Боге она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, т.е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке» [Там же. С. 329]. Понятие образа, отсылающее нас к Афанасию, появляется неожиданно среди совершенно не патристического дискурса, и далее не развивается. Более того, Флоренский строит свою концепцию Софии не на теории образа, а на идее различного восприятия реальности: рассудочного или религиозного, с предпочтением последнего (что соответствует его общим философским установкам: философствовать о религии в религии [Там же. С. 824]). Он пишет, что религиозно София воспринимается как Любовь, «почти сливаясь со Словом и Духом и Отцом, как с Премудростью и Царством и Родительством Божиим», а рассудочно София «есть совсем иное, нежели каждая из этих ипостасей» [Там же. С. 331]. Очевидно, что слова «почти сливаясь» нельзя воспринимать как формулу, поскольку Флоренский изначально отнёс их к таким, которые выражают не рациональную мысль, а религиозную. Характерно, что при этом Флоренский ссылается не на отцов церкви, а на Владимира Соловьёва, причём в приводимой из этого автора цитате мы находим (вполне ожидаемо!) имена Парацельса, Бёме и Сведенборга [Там же]. Рядом с этими именами соседствует имя ещё одного мистика (александровских времён) – М.М. Сперанского [Там же. С. 331–332]. Опираясь на вышеуказанные авторитеты, Флоренский отождествляет Софию и Церковь, и, полагая, что Церковь существовала до своего «человеческого» оформления, тем же качеством «предсуществования» наделяет и Софию [Там же. С. 334–335] (о связи предсуществования Софии с утверждением, что Церковь это Тело Христово: [Там же. С. 350]), чем окончательно лишает её тех свойств иконичности, которые ей приписывал св. Афанасий.

Заложив, таким образом, совершенно чуждые духу Афанасия Александрийского основания для концепции Софии, Флоренский неожиданно ссылается именно на него [24. С. 338]. Этой ссылке предшествует другая ссылка – на книгу «Пастыря Ермы» [Там же. С. 336–338], в которой Церковь представлена в

образе Женщины. Таким образом, Церковь из «Пастыря Ермы» оказывается той же Софией, что и в «Слове против ариан» Афанасия Александрийского. Именно поэтому Флоренский пускается в рассуждения о предсуществовании Церкви [24. С. 339–340], которые напоминают опровержения слов Ария «было время, когда Сына не было», только здесь вместо Сына оказывается Церковь (которую Флоренский наделяет ипостасностью, отдельной от ипостасности Сына, тварной ипостасностью).

Любопытно, что само обращение к византийской традиции у Флоренского происходит в стилизованных под византийство тонах: «Множественно возвращаясь к толкованию знаменитых в истории арианских споров слов из Притчей <...> и многообразно стараясь объяснить это, соблазнительное для арианствующих, “создал”, Афанасий разумеет в различных местах своих творений под Премудростью весьма разное; а именно: то – Человеческое Естество Христа, то Тело Его, то Церковь, то – Сторону тварного мира, обращенную к вечности. Но это различие – только кажущееся различие, ибо все перечисленные способы понимания слова “Премудрость” на деле суть все одна и та же София, как Бого-зданное единство идеальных определений твари, – одна и та же София, но под разными аспектами воспринимаемая, – цельное естество твари» [11. С. 344].

Сравнив это высказывание с тем, что говорит о Софии Афанасий, мы легко можем увидеть, что Флоренский по форме следует Афанасию (София – «одна и та же»), но по содержанию полностью отходит, приписывая к тому же ему концепции, которых у него никогда не было, в частности утверждение о том, что София воспринималась у Афанасия различным образом. Как мы выяснили, София всегда полагалась Афанасием как Логос, и только в контексте интерпретации цитаты из «Книги Притчей» он говорит о Софии-образе, которую понимает как человеческую природу Христа (а не как «Церковь» или «Сторону тварного мира, обращенную к вечности»). Все эти утверждения, очевидно, не имеют отношения к оригинальной концепции Афанасия Александрийского.

Между тем Флоренский приводит саму концепцию Афанасия о Софии-образе, в некоторых случаях пускаясь в пересказ, меняя и подстраивая систему Афанасия под свою теорию Софии. Например, процитировав слова о том, что «Слово в сущности не есть тварь, сказанное же в Притчах относится к премудрости в нас сущей и именуемой» (которая не есть «Премудрость Источная и Единородная, но Премудрость, изобразившаяся в мире»), Флоренский добавляет в духе Владимира Соловьёва: «Не может быть никакого сомнения, что та тварная Премудрость, о которой говорит приведенная выдержка, по взгляду Афанасия В., ни в коем случае не ограничивается только психологическим или гносеологическим процессом внутренней жизни твари, но является, по преимуществу, метафизическою природою тварного естества: Премудрость в твари есть не только деятельность, но и субстанция; она имеет существенный, массивный, вещный характер» [Там же. С. 346].

София, таким образом, оказывается не просто образом Логоса, но и «метафизическою природою», «субстанцией», существующей сама по себе. Отличительным её качеством является тварность, тогда как нетварная, истинная Премудрость – это Логос. Соотношение этих двух Премудростей у Флоренского не просто не обозначено, а прямо игнорируется, поскольку сам он утверждает, что Премудрость – одна. Однако он заявляет также и ипостасный характер этой Премудрости, а значит, ему нужно было если и не сказать о соотношении двух Софий (что потом потребовалось С. Булгакову), то хотя бы разъяснить, какое отношение София имеет к другим, нетварным ипостасям, к Троице. Об этом Флоренский говорит, что София «участвует» в жизни Троицы, «входит в Троичные недра», «приобщается Божественной любви» [11. С. 349]. Вспомним, что у Афанасия всё происходит ровным счётом наоборот: София входит не в недра Троицы, а внедряется в творение (С. Аг. II, 79, 3; 80, 2). Впрочем, София не единосущна Троице, так как её ипостась – тварная. В связи с толкованием новгородской Софии Флоренский замечает: «София, во всяком случае, не есть Ипостась в строгом смысле слова», «она не тождественна с Логосом» [Там же. С. 383].

Таким образом, то, что у Афанасия было образом Логоса, у Флоренского становится ипостасью (в религиозном, не философском, смысле), а София как Логос исчезает вовсе. София оказывается не тождественна с Логосом¹¹, что противоречит всей византийской традиции понимания Софии. Разумеется, Флоренский не мог не знать о том, какая существовала традиция отождествления Софии и Логоса в Византии. Он сам об этом пишет, упоминая, что храм Святой Софии, построенный Юстинианом, посвящён Воплощённому Сыну Божьему – Божественному Логосу. Но тут же он утверждает, что идея Софии была связана с Богородицей [24. С. 384], что уже не имеет ничего общего с византийской традицией. Такие странные переходы следует понимать в свете следующего утверждения, которым Флоренский подводит итог своим размышлениям о Софии и которое следует сразу за рассуждениями о русских иконах и особом почитании на Руси Божьей Матери: «Таково толкование Софии нашими предками. Сразу видно отличие его по тону от толкования византийских греков. *Занятая богословскою спекуляцией* (курсив здесь и далее наш. – Е.М.), Византия воспринимала Софию со стороны её *спекулятивно-догматического содержания*. София, в понимании греков, – по преимуществу предмет созерцания. Наши же предки восприняв от Византии готовые догматические формулы, прилепились душой к подвигу, и к непорочности, возлюбили чистоту и святость отдельной души. И тогда София повернулась к их сознанию другой своей гранью, – аспектом целомудрия и девственности, аспектом духовного совершенства и внутренней красоты. Наконец, наши современники, мечтая о единстве всей твари в Боге, всю мысль устремили к идее мистической Церкви. И София повернулась к ним своею третьей гранью, – аспектом Церкви. Феодор Бухарев, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьёв, «нео-христиане», католические модернисты и т.д. – вот те течения, которые опять находят себе сим-

волическое выражение в софийных иконах» [11. С. 389–390]¹².

Таким образом, согласно Флоренскому, София прошла три этапа в открытии себя миру: как предмет созерцания (византийцы), как девственность («наши предки») и, наконец, как мистическая Церковь (Бухарев, Достоевский, Соловьёв и пр.). При этом византийская трактовка, несмотря на постоянное восхищение патристической мыслью, называется в данном случае несколько снисходительно «богословскими спекуляциями». Очевидно, византийскую трактовку Софии Флоренский отвергает как рассудочную, и всячески продвигает Софию во втором и третьем понимании, как Девство и как Церковь. Все эти три типа понимания, три аспекта Софии (сводимые им к веро-созерцанию, надежде-чистоте и любви-единству), по Флоренскому, проявляются в разное время у разных людей, и только в Духе Святом объединяются в единое целое [11. С. 391]. Концепция Афанасия оказывается спекулятивно встроенной Флоренским в его собственную схему.

4

Итак, подведём итоги и обозначим отличия софиологии Флоренского от традиционного учения о Софии, которое мы находим у Афанасия Александрийского.

Во-первых, в отличие от Афанасия, Флоренский называет Софию «четвёртой ипостасью».

Во-вторых, Флоренский возводит Софию к Деве Марии (чего мы не находим у византийцев), а если быть точнее, зная мистические истоки размышлений Флоренского, к вечной женственности. Здесь просвечивает его соловьёвство, увлечение мистицизмом, а также Яков Бёме (которого он, впрочем, не цитирует явно). Роль Бёме в конструировании Флоренским его концепции Софии явно недооценена. Между тем ещё Николай Бердяев заметил, что у Бёме мы обнаруживаем «в сущности первое в истории христианской мысли учение о Софии» [9. С. 34]. Оно, по мнению Бердяева, совершенно уникально и не обнаруживает следов влияния какого-либо иного учения. София Бёме не имеет никакого отношения к Софии раннехристианского богословия, она понимается им «антропологически», как «Девство и Целомудрие» [27. С. 70–71], что гораздо ближе находится к софиологии Флоренского, чем учение о Софии Афанасия.

В-третьих, Флоренский заменяет интерпретационную концепцию Афанасия, которую можно обозначить как концепцию Софии-образа другой концепци-

ей – концепцией Софии-ипостаси. При этом он как бы «исправляет» логику Афанасия, оказываясь в опасной близости от монофизитства, избежать которое ему помогает только искусственная ссылка на определения Халкидонского собора: «София <...> почти сливается со Словом и Духом и Отцом», но тут же добавляет в согласии с антиномичными определениями Халкидона, что в то же время «она есть совсем иное, нежели каждая из этих ипостасей» [11. С. 331]. Так что в определённом смысле мы можем говорить о ретроспективном способе рецепции ранневизантийского богословия у Павла Флоренского.

Наконец, в-четвёртых, мы могли бы задаться вопросом о соотношении тварной и нетварной Софии, а также об их соотношении со Христом-Логосом у Флоренского. Так он пишет, что София неединосущна другим лицам Троицы, поскольку она тварная, и определяет её как отдельную ипостась с собственной природой. Это значит, что Христос и София – это разные лица, отличающиеся природой, тогда как для Афанасия, как мы видели ранее, Христос и София это одно и то же лицо, и природой София отличается не как ипостась, а как образ. Именно в виду этих противоречий С. Булгакову, наследнику софиологии Флоренского, пришлось отказаться от ипостасности Софии [5. С. 33].

Таким образом, влияние Соловьёва на Флоренского было не таким значительным, как полагали исследователи. Гораздо большее влияние на него оказали немецкие мистики и, в частности, концепция Бёме. Также недооцененным оказалось византийское влияние, которое, однако, выражалось не в рецепции богословских идей, а в обращении к богословским формулам. Флоренский использует формулу Афанасия для подтверждения своей точки зрения на то, что София – это идеальное творение, божественное в земном, искра (аллюзия на Бёме). По сути, развивая метафизическую концепцию, он использует формулу византийца в своих целях, меняя её смысл, превращая тварную Софию в ипостасную, отличающуюся от Троицы только «рассудочно», а в глубинном религиозном сознании единую с ней, т.е. он как бы возвращает ей её божественный статус, но уже не как Логоса, а как отдельной «ипостаси», которая, впрочем, больше похожа на некую природу полу-божественного, полутварного характера, которая оборачивается то человеческой природой Христа, то Ангелом Хранителем, то Церковью, то Божьей Матерью, а то и вовсе абстрактными понятиями (напоминающими платоновские идеи) Девства, Радости и Красоты.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Предшественники Флоренского если и обращались к теме Софии, то лишь в контексте увлечения шеллингианством и платонизмом, понимая Софию как «Душу мира», не без привкуса мистицизма (см. нашу статью: [3. С. 156–157]; о русском контексте софиологии Флоренского см.: [4. С. 79–97]).

² Интересно, что Синодальный перевод, следуя еврейскому оригиналу (שֹׁפֵה, לִיטָה), пытается избежать неудобного термина ἑκτισθε (букв. «создатель»), заменяя его более нейтральным «имел». Также в нём отсутствует имеющееся в Септуагинте выражение «εἰς ἑρῶα αὐτοῦ» («в дела Его»), на толкование которого Афанасий Великий тратит столько сил во «Втором слове против ариан».

³ Мы цитируем это сочинение по изданию [13].

⁴ Реинтерпретация происходит в рамках специфического герменевтического метода, которым пользовался Афанасий и который заключался в том, что слова Священного Писания не следует понимать буквально, но необходимо соотносить с тем откровением, которое в них содержится (см. о герменевтическом методе Афанасия в контексте «Второго слова против ариан»: [14. Р. 228]; и более подробно в

[15. Р. 135–230]]. Этот герменевтический метод имел большое значение в ранневизантийском богословии, его использовали также и последователи Афанасия, например Григорий Назианзин (см.: [16. С. 55–88]).

⁵ Любопытно, что когда эту притчу приводит Флоренский, он не только вписывает её в контекст своих софиологических размышлений, но и связывает с другим разделом своей «конкретной метафизики» – философией имени [11. С. 346–347].

⁶ См. нашу статью: [17].

⁷ Не даром Афанасий обрушивается на ариан, приписывая им учение о двух различных Софиях [15. Р. 185–186].

⁸ См., например, утверждения о. Сергия Булгакова о том, что Афанасий Великий говорит о двух Софиях – «извечной и тварной» [19. С. 281] (богословский анализ интерпретации Булгаковым учения Афанасия см.: [20]).

⁹ У переводчика, например: «Поелику же в нас и во всех делах есть таковой отпечаток созданной премудрости, то истинная и зиждительная Премудрость, восприемля на Себя принадлежащее отпечатку Ея справедливо говорит о Себе...» [21. С. 364]. У Флоренского эта цитата присутствует в таком виде: «Так как в нас и во всех делах есть таковой отпечаток созданной Премудрости, то истинная и зиждительная Премудрость, восприемля на Себя принадлежащее Отпечатку Ея, говорит о Себе» [11. С. 344]. Таким образом, у Флоренского смысл предложения меняется: если у переводчика Афанасий говорит об одной Софии и о её образе в виде человеческой мудрости, то у Флоренского получаются уже две Премудрости: «созданная» и «истинная и зиждительная».

¹⁰ См. обсуждения этой интерпретации слов Афанасия о Софии Булгаковым и его последователями: [22. С. 130–131]. Также разбор и анализ взглядов Булгакова см. в книге [23. С. 104–107].

¹¹ Любопытно, что в некоторых местах Флоренский сопоставляют Софию, вполне в платоническом (или, если угодно, шеллингианском) духе с мировой душой (см., например, [56. С. 254]).

¹² Характерно, что после этих утверждений следует пространная цитата из Владимира Соловьёва.

ЛИТЕРАТУРА

1. David Zd. The influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought // *Slavic Review*. 1962. Vol. 21, t. 1. P. 43–64.
2. Nemeth Th. The Early Solov'ev and His Quest for Metaphysics. Springer, 2014.
3. Мирошниченко Е.И. Путь постижения Истины: онтологическая гносеология П.А. Флоренского // Мирошниченко Е.И. История раннего платонизма в России. Статьи по истории русской философии. СПб., 2013. С. 145–170.
4. Бонеецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // *Вопросы философии*. 1995. № 7. С. 79–97.
5. Павлюченков Н.Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // *Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия*. 2015. Вып. 4 (60). С. 24–38.
6. Френч М. Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. СПб., 2015.
7. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М., 2007.
8. De Courten M. History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solov'ev's Views on History and his Social Commitment. Bern : Peter Lang AG, 2004.
9. Бердяев Н. Из этюдов о Якове Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // *Путь*. 1930. № 21. С. 34–62.
10. Evtuhov C. Sergei Bulgakov: A Study in Modernism and Society in Russia, 1900-1918: dissertation for the degree of Doctor of philosophy in History. Berkeley : University of California, 1991.
11. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. I (1).
12. Бахарева Н.Н. Софийные мотивы в восточно-христианской художественной культуре IV – начала XV веков: диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Н. Новгород, 2007.
13. Athanasius. Werke. Bd. I. Die Dogmatischen Schriften. Contra arianos oratio secunda. Berlin ; New York : De Gruyter, 1998.
14. Kannengiesser Ch. The Athanasian Understanding of Scripture // *Interpretation*. 1981. Vol. 35. P. 221–229.
15. Jones M.D. Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria: dissertation for the degree of Doctor of Theology. University of South Africa, 2004.
16. Бирюков Д.С. Вера – язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин // *Император Юлиан. Сочинения*. СПб., 2007. С. 55–88.
17. Мирошниченко Е.И. Византийская концепция образа: между неоплатонизмом и богословием каппадокийских отцов // *Идеи и идеалы*. 2010. № 3, т. 2. С. 22–32.
18. Schönborn Ch. God's Human Face: The Christ-Icon. San-Francisco : Ignatius Press, 1994.
19. Булгаков С., прот. Купина Неопалимая. Париж, 1927.
20. Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.
21. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. Т. 2. С. 260–368.
22. Братство святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. Протоколы семинаров о Софии, Премудрости Божией. Москва ; Париж, 2000. С. 130–131.
23. Ваганова Н.А. Софиология протонерея Сергия Булгакова. М., 2011. С. 104–107.
24. Флоренский П.А. Сочинения : в 4 т. М., 2000. Т. 3 (2).
25. Лейбниц Г.В. Монадология // *Лейбниц Г.В. Сочинения : в 4 т. М., 1982. Т. 1.*
26. Фокин И.Л. Philosophus Teutonicus. Яков Бёме: возведение и путь немецкого идеализма. СПб., 2014.
27. Фокин И.Л. Учение Бёме о происхождении и назначении человека // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2010. № 1. С. 65–74.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 12 марта 2019 г.

Sophia-Image vs. Sophia-Hypostasis: The Features of Reception of the Wisdom of God Concept by Athanasius of Alexandria in the Sophiology of Pavel Florensky

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 441, 98–105.

DOI: 10.17223/15617793/441/13

Evgeniy I. Miroshnichenko, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: miroshnichenkou@gmail.com

Keywords: Sophia the Wisdom of God; early Byzantine theology; Athanasius of Alexandria; Pavel Florensky; Russian religious philosophy; Byzantine theory of image.

The article considers the problem of Athanasius' concept of Wisdom reception by Pavel Florensky. Athanasius formulated this concept in connection with the reinterpretation of *Proverbs* 8:22–30: “The Lord possessed me at the beginning of His way, before His works of old. I have been established from everlasting, from the beginning, before there was ever an earth. < . . . > When He pre-

pared the heavens, I was there < . . . >. When He marked out the foundations of the earth, then I was beside Him as a master craftsman; and I was daily His delight, Rejoicing always before Him". Athanasius reinterpreted Wisdom, which speaks in this fragment, as Logos, Son of God, by whom God the Father created the whole world. Florensky (as well as some other authors of Vladimir Solovyov's circle) has a different understanding of Sophia, although he continues to refer to Athanasius' texts. That is why most researchers have concluded that Florensky depended on Solovyov's sophiology. This problem is solved on the material of the texts, which Athanasius and Florensky devoted to this issue (i.e. *The Word Against Arians* by Athanasius and the chapter "Sophia" from Florensky's book *The Pillar and Affirmation of the Truth*). These texts are investigated using comparative, historical, hermeneutic, typological and phenomenological methods. First of all, the author studies the concept of Sophia by Athanasius of Alexandria, then reconstructs the concept of Sophia by Pavel Florensky. In particular, the author not only reconstructs the content, but also establishes the way Florensky works with the text of Athanasius. Finally, the author compares Athanasius' and Florensky's approaches to the issue of Sophia and discovers that the latter ignores the concept of the image in Athanasius' theory. Florensky does not interpret Sophia as Logos, whose image the Wisdom of *Proverbs* 8:22 in Athanasius is, but as Virgin and virginity (which brings him much closer to Jakob Boehme than to Athanasius). Separating Wisdom from Logos, Florensky endows Her with hypostaticity, which leads him to a separation from the early Byzantine Orthodox tradition of the Wisdom concept interpretation. Thus, Florensky does not perceive the content of Athanasius' thoughts, but only uses his formulas, citing *The Second Word against the Arians* for his own purposes, namely, to construct his concrete metaphysics. However, with this usage, Athanasius' idea of the image ceased being necessary in Florensky's sophiology and is substituted by the idea of a created hypostasis. Thus, the influence of Solovyov on Florensky was not as significant as some researchers believed. German mystics, especially Boehme's concept, had a much greater influence on him. Also the Byzantine influence appears underestimated, which however was expressed in the appeal to theological formulas rather than in the reception of theological ideas.

REFERENCES

1. David, Zdz. (1962) The influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought. *Slavic Review*. 21 (1). pp. 43–64.
2. Nemeth, Th. (2014) *The Early Solov'ev and His Quest for Metaphysics*. Springer.
3. Miroshnichenko, E.I. (2013) *Istoriya rannego platonizma v Rossii. Stat'i po istorii russkoy filosofii* [The history of early Platonism in Russia. Articles on the history of Russian philosophy]. St. Petersburg: Aleteyya. pp. 145–170.
4. Bonetskaya, N.K. (1995) Russkaya sofologiya i antroposofiya [Russian sophiology and anthroposophy]. *Voprosy filosofii*. 7. pp. 79–97.
5. Pavlyuchenkov, N.N. (2015) The Idea of Sophia in the Priest Pavel Florensky's Works. *Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofiya – St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy*. 4 (60). pp. 24–38. (In Russian). DOI: 10.15382/stur1201560.24-38
6. French, M. (2015) *Lik Premudrosti. Dilemma filosofii i perspektiva sofologii* [Face of Wisdom. The dilemma of philosophy and the perspective of sophiology]. St. Petersburg: Rostok.
7. Kozyrev, A.P. (2007) *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and Gnostics]. Moscow: Izd. Savin S.A.
8. De Courten, M. (2004) *History, Sophia and the Russian Nation. A Reassessment of Vladimir Solov'ev's Views on History and his Social Commitment*. Bern: Peter Lang AG.
9. Berdyaev, N. (1930) Iz etyudov o Yakove Beme. Etyud II. Uchenie o Sofii i androgine. Ya. Beme i russkie sofologicheskie techeniya [From etudes about Jacob Böhm. Etude II. The doctrine of Sophia and androgyny. J. Böhm and the Russian Sophiological Movement]. *Put'*. 21. pp. 34–62.
10. Evtuhov, C. (1991) *Sergei Bulgakov: A Study in Modernism and Society in Russia, 1900-1918*: dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in History. Berkeley: University of California.
11. Florenskiy, P.A. (1990) *Stolp i utverzhdenie Istiny* [A pillar and affirmation of Truth]. Vol. 1 (1). Moscow: Pravda.
12. Bakhareva, N.N. (2007) *Sofiynye motivy v vostochno-khristianskoy khudozhestvennoy kul'ture IV – nachala XV vekov* [Sophia motifs in Eastern Christian artistic culture of the 4th – early 15th centuries]. Philosophy Cand. Diss. N. Novgorod.
13. Athanasius. (1998) *Werke*. Bd. I. Berlin; New York: De Gruyter.
14. Kannengiesser, Ch. (1981) The Athanasian Understanding of Scripture. *Interpretation*. 35. pp. 221–229.
15. Jones, M.D. (2004) *Hermeneutical Principles in Contra Arianos of Athanasius of Alexandria*: dissertation for the degree of Doctor of Theology. University of South Africa.
16. Biryukov, D.S. (2007) Vera – yazyk: Yulian i svt. Grigoriy Nazianzin [Faith – language: Julian and St. Gregory Nazianzen]. In: Emperor Julian. *Sochineniya* [Writings]. Translated from Old Greek by T.G. Sidash. St. Petersburg: St. Petersburg State University.
17. Miroshnichenko, E.I. (2010) The Byzantine concept of the image: Between the neo-Platonic philosophy and the theology of Cappadocian Fathers. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*. 3 (2). pp. 22–32. (In Russian).
18. Schönborn, Ch. (1994) *God's Human Face: The Christ-Icon*. San-Francisco: Ignatius Press.
19. Bulgakov, S. (1927) *Kupina Neopalimaya* [The burning bush]. Paris: YMCA-PRESS.
20. Archbishop Serafim (Sobolev). (1935) *Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiey* [The new doctrine of Sophia the Wisdom of God]. Sofia: Tipografiya Rakhvira.
21. Athanasius the Great. (1902) *Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Afanasiya Velikogo, arkhiepiskopa Aleksandriyskogo* [Works by Athanasius the Great, Archbishop of Alexandria]. Vol. 2. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra: Sobstvennaya Tipografiya. pp. 260–368.
22. Struve, N.A. (ed.) (2000) *Bratstvo svyatoy Sofii. Materialy i dokumenty. 1923–1939. Protokoly seminarov o Sofii, Premudrosti Bozhiey* [Brotherhood of St. Sophia. Materials and documents. 1923–1939. Minutes of the seminars on Sophia, the Wisdom of God]. Moscow; Paris: Russkiy put'; YMCA-Press. pp. 130–131.
23. Vaganova, N.A. (2011) *Sofologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergius Bulgakov]. Moscow: St. Tikhon's University. pp. 104–107.
24. Florenskiy, P.A. (2000) *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vols]. Vol. 3 (2). Moscow: Mysl'.
25. Leibniz, G.W. (1982) Monadologiya [Monadology]. In: Bykhovskiy, B.E. et al. (eds) *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vols]. Translated from German. Vol. 1. Moscow: Mysl'.
26. Fokin, I.L. (2014) *Philosophus Teutonicus. Jakob Beme: vozveshchenie i put' nemetskogo idealizma* [Philosophus teutonicus. Jacob Boehme: the proclamation and the path of German idealism]. St. Petersburg: Izd-vo Politehnicheskogo universiteta.
27. Fokin, I.L. (2010) Boehme's theory on the origin and destiny of man. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina – Vestnik of Pushkin Leningrad State University*. 1. pp. 65–74.

Received: 12 March 2019