

Протоиерей Павел Хондзинский

Рождение тринитарной экклесиологии: комментарий к четвертому письму «Столпа и утверждения Истины» о. Павла Флоренского

УДК 271.2-1+1(091)(470)+1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_3_102
EDN FPWPOV



Аннотация: Хотя известный труд о. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» давно находится в поле зрения исследователей, нельзя сказать, что связанные с ним проблемы русской религиозной мысли разрешены исчерпывающим образом. В частности, недооцененным представляется комплекс высказанных в 4-м письме «Столпа», «Свет Истины», идей, подводящих метафизическую основу под тринитарную модель Церкви (эти идеи можно считать центральными и для всего сочинения, так как именно в них раскрывается смысл предваряющего «Столп» эпиграфа: *amoris finis, ut duo unum fiant*). Анализ их генезиса указывает на ряд предшественников русского академического богословия и религиозной философии, из сочинений которых о. П. Флоренский заимствует необходимые ему элементы, свободно претворяя их в своем синтезе. Однако наиболее интересным в данном отношении оказывается постулирование о. П. Флоренским, вопреки свойственному ему критическому отношению к западной традиции, представления о пассивности направленной на Бога тварной любви. Именно из этого представления, не согласующегося с восточным восприятием обожения как целенаправленного экстатического процесса, о. П. Флоренский выводит заключение о том, что «богоподобная» активная любовь для тварной личности возможна только по отношению к другой тварной личности. Реконструированная таким образом по Божественному образцу метафизика межличностных отношений и ложится в основание тринитарной экклесиологии.

Ключевые слова: о. Павел Флоренский, С. М. Бугаев, И. В. Попов, Ф. Фенелон, тринитарная экклесиология, кенотическая христология, персонализм, обожение, монадология, метафизика любви.

Об авторе: **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доктор богословия, кандидат теологии, профессор.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

Для цитирования: Хондзинский П., *прот.* Рождение тринитарной экклесиологии: комментарий к четвертому письму «Столпа и утверждения Истины» о. Павла Флоренского // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 102–110.

Финансирование: Статья подготовлена в рамках проекта «Русское духовно-академическое богословие конца XIX – начала XX вв.: идеи и контексты» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2022

Archpriest Pavel Khondzinskii

The Birth of Trinitarian Ecclesiology: Commentary on the Fourth Letter of Pavel Florensky's “The Pillar and Ground of the Truth”



UDK 271.2-1+1(091)(470)+1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_3_102
EDN FPWPOV

Abstract: Fr. Pavel Florensky's well-known work “The Pillar and Ground of the Truth” has long been studied by various researchers. However, we cannot say that the problems of Russian religious thought associated with it have been completely resolved. In particular, the fourth letter “The Light of the Truth” in “The Pillar and Ground of the Truth” expresses the complex of ideas that provide a metaphysical basis for the Trinitarian model of the Church. These ideas seem to be underestimated although they might be considered central to the whole work because they reveal the meaning of its epigraph: *amoris finis, ut duo unum fiant*. The analysis of their genesis points to certain representatives of Russian academic theology and religious philosophy, from whose works Florensky borrows the elements he needs, having freely transformed them in his synthesis. However, it is Florensky's statement on the passiveness of created love directed at God (in spite of his characteristic critical attitude to the Western tradition) that proves to be the most interesting thing in this respect. This concept, which does not agree with the Eastern perception of deification as a purposeful ecstatic process, made Pavel Florensky draw the conclusion that “godlike” active love for a created person is possible only in relation to another created person. The metaphysics of interpersonal relations thus reconstructed in accordance with the divine model forms the ground of Trinitarian ecclesiology.

Keywords: Fr. Pavel Florensky, S. Bugaev, I. Popov, F. Fenelon, Trinitarian ecclesiology, kenotic Christology, personalism, deification, monadology, metaphysics of love.

About the author: **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinskii**

Dean of the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University, Doctor of Theology, Professor of St. Tikhon's Orthodox University.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045X>

For citation: Khondzinskii P., archpriest. The Birth of Trinitarian Ecclesiology: Commentary on the Fourth Letter of Pavel Florensky's “The Pillar and Ground of the Truth”. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 3, pp. 102–110.

Funding: The article was prepared within the framework of the project “Russian Spiritual and Academic Theology of the Late 19th – Early 20th Centuries: Ideas and Contexts” with the support of St. Tikhon's University and the Living Tradition Foundation.

1.

Полисемантичесность «Столпа и утверждения Истины» о Павла Флоренского еще долго не будет исчерпана, снова и снова привлекая внимание исследователей. Наибольшим комментарием к одному из фрагментов «Столпа», до сих пор, кажется, не прочитанному внимательно в посвященной о Павлу литературе¹, и будет предлагаемая ниже статья.

Фрагмент находится в четвертом письме — «Свет истины», — главной идеей которого является онтологизация акта познания через любовь. Любовь, с точки зрения о. Павла, представляет собой основу единсуция троических Ипостасей, а поскольку истинное познание есть вхождение познающего в познаваемое, постольку и богопознание есть акт обожения, акт в свою очередь обретенного единсуция тварного с нетварным², то есть акт любви.

При этом надо помнить, что понимание любви, согласно терминологии о. Павла, может быть двояким: восходящим к древности *реалистическим* или свойственным современности *иллюзионистическим*. Последнее нетрудно обнаружить у таких ключевых для новой философии авторов, как Г. Лейбниц и Б. Спиноза. Первый выдвинул учение о не имеющих в себе «окон и дверей» монадах, обреченных «на само-замкнутость онтологического эгоизма» (Флоренский, 2012, 82); второй отождествил *лицо* и *вещь*. Однако любовь возможна только к лицу, тогда как коррелятом вещи является вождление. Вещи могут быть подобны или не подобны друг другу, но «для личностей, как личностей, возможно или нумерическое тождество их, или — никакого» (Флоренский, 2012, 84–85). Речь идет, конечно, о «чистых личностях», то есть тех, которые «одухотворили свое тело и свою душу», однако, независимо от эмпирики, существует фундаментальное различие между «чистой личностью» и «чистой вещью»: это различие единсуция (ὁμοούσιᾶ) и подобосуция (ὁμοιοούσιᾶ) (Флоренский, 2012, 85), — различие, которое описывает в том числе и различие интенций русской православной (омоусианской) и западной (омиусианской) философий (Флоренский, 2012, 86).

Вслед за этим Флоренский излагает, как он сам говорит, «схему само-обоснования личностей» (Флоренский, 2012, 99). Суть ее сводится к тому, что, понимая метафизическую природу любви как исхождения *я* из себя для вхождения в *я* другого, Флоренский описывает ее с помощью тринитарной и христологической терминологии. Так, в силу возможного по благодати исхождения из себя, *я* «делается *едино-сущным* брату, — *едино-сущным* (ὁμοούσιος), а не только *подобно-сущным* (ὁμοιούσιος), каковое подобно-сущие и составляет *морализм*» (Флоренский, 2012, 96). Причем этот акт исхождения есть для *я* акт, в котором оно «истощает», «уничужает» себя, есть акт кенозиса (с отсылкой к Флп 2:7), когда «ради нормы чужого бытия *Я* выходит из *своего* рубежа, из нормы своего бытия и добровольно подчиняется новому образу, чтобы тем включить свое *Я* в *Я* другого существа, являющееся для него не-*Я*» (Флоренский, 2012, 97).

Принципиальная важность этой «схемы» очевидна: ведь Флоренский прямо отождествляет здесь любовь Божественную (внутритроическую и направленную на тварь) и взаимную любовь тварных личностей. Однако не менее важен и другой фрагмент,

¹ По справедливому замечанию Н. Н. Павлюченкова, «Флоренского как богослова в России, по всей видимости, просто „потеряли“, не заметили — сначала по условиям времени, а потом, начиная с 1990-х гг., под „валом“ публикаций его поздних работ, сконцентрированных вокруг оригинальной *философии* символа» [Павлюченков, 2020, 90]. См. в этой же статье подробный обзор немногочисленной литературы, посвященной богословскому наследию о. Павла.

² «Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное вхождение в недра Божественного Троиинства, а не только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, — познание Истины, — возможно только чрез пресуществление человека, чрез обожение его, чрез стяжание любви, как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога. В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины» (Флоренский, 2012, 80).

в котором о. Павел разъясняет, каким образом возможно и почему необходимо это отождествление.

Бог любит меня как Свое творение, пишет Флоренский, «активно (курсив мой. — *прот. П. Х.*) знает, любит и радуется мною» (Флоренский, 2012, 81), являясь при этом первоисточником Своего знания, любви и радости. Однако моя любовь к Богу *пассивна*, «потому что Бог только отчасти дан мне», между тем для уподобления любви Божией моя любовь тоже должна быть активной. Поэтому не остается другого выхода, как только обратить ее на ближнего, который в известном смысле так же дан мне, как я — Богу (Флоренский, 2012, 81). Иными словами, только при *активной* направленности на ближнего акт тварной любви может быть метафизически отождествлен с актом любви Божественной и, соответственно, привести к стяжанию любви «как Божественной сущности».

2.

Для того чтобы разобраться в обосновании и следствиях высказанного тезиса, отвлечемся несколько в сторону, указав для начала на источники, под влиянием которых сложилась «метафизика любви», предлагаемая в «Столпе».

Не претендуя на особенную оригинальность их списка, укажем, что сама по себе онтологизация любви, предложенная Флоренским, может восходить к свт. Филарету, который уже в «Разговорах между испытующим и уверенным о православии», критикуя *Filioque*, подчеркивал, что согласно Слову Божию «любовь есть свойство не одной ипостаси, но естества Божеского вообще, как то говорит Иоанн *Бог любви есть*» (Филарет Дроздов, 1994, 415), — а в «Слове в Великий пяток» 1816 г. усилил эту в целом традиционную мысль выражением: «Бог есть любовь по существу и самое существо любви» (Филарет Дроздов, 1873, 92). И хотя прямых ссылок на святителя в этом отношении в «Столпе» нет, но «Разговоры» нетрудно обнаружить в списке литературы, изученной Флоренским при написании им курсового сочинения «Понятие о Церкви в Священном Писании» (Флоренский, 2018, 238); судя же по ссылкам в «Столпе», Флоренский читал и «Слова» святителя.

После свт. Филарета в нашем списке, несомненно, должно стоять имя митр. Антония (Храповицкого), который был особенно известен тогда своей статьей «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы». В статье, с одной стороны, вл. Антоний напоминал, что «лицо в нашем непосредственном сознании есть нечто безусловно отдельное от всякого другого лица» (Антоний Храповицкий, 2007, 9), а с другой — приводил текст Ин 17:21–23: *Да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе...* — и утверждал, что всякий христианин «по мере своего духовного совершенствования должен освобождаться от непосредственного противопоставления *я и не я*» (Антоний Храповицкий, 2007, 11). Достигнутое благодатное единство не предполагает пантеистического растворения личностей, но «единство многих личностей по естеству... или тождество жизненного содержания многих лиц, единство воли» (Антоний Храповицкий, 2007, 14)³.

Нетрудно также установить и источник кенотической терминологии «Столпа». Им, очевидно, является М. М. Тареев, у которого о. Павел почерпнул выражение «норма бытия», перенеся его из христологического в межличностный контекст. Здесь стоит, правда, уточнить, что выражение «норма бытия» по отношению к морфѣ из Флп 2:6 еще до Тареева употреблял в русской традиции свт. Феофан Затворник, который понимал под этим свойственную каждому роду существ уникальную и неизменную характеристику естества (в этом смысле можно говорить, например,

³ Ср.: «Если бы люди не пали, но сохранили и возрастили в себе ангельскую непорочность, то подобное единство естества, как реальной действующей силы, распростиралось бы на весь род человеческий при сохранении личности и свободы каждого человека» (Антоний Храповицкий, 2007, 15).

о «норме» Божественного бытия) (Феофан Затворник, 1998, 466). Для Сына Божия принять *зрак раба* означает, согласно святителю, принять норму тварного естества, то есть, оставаясь Богом, стать человеком. Иначе смотрел на дело Тареев. «Иисус Христос, — писал он, — сменил в воплощении норму бытия божественного, славного и господственного по отношению ко всему сотворенному, на норму бытия тварного, „рабочего Богу“. <...> Впрочем, перемена коснулась только нормы бытия, но никак не сущности, что у апостола обозначено именем Иисуса Христа, что, при смене образов бытия, составляло неизменную, устанавливавшую связь между образами, ипостась, почему Иисус Христос говорил: *прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин 8:58)» (Тареев, 1908, 28).

Наконец, еще одним важнейшим источником четвертого письма «Столпа» следует назвать монадологию Н. В. Бугаева, на чьи труды Флоренский ссылается, правда, только в своих математических выкладках; однако еще С. М. Половинкин заметил, что «монады Флоренского не Лейбницево самозамкнутые, а бугаевские, т. е. способные выйти за собственные пределы в единящей любви» [Половинкин, 2015, 65]. Отметив это, покойный исследователь рассмотрел также параллели, возникающие между Бугаевым и о. П. Флоренским именно в силу стремления последнего построить «философско-математический синтез» [Половинкин, 1989, 12]. Мы, однако, ниже постараемся взглянуть на дело с другой точки зрения, для чего напомним предварительно, что, определив монаду как живую неделимую единицу, «живой элемент» (Бугаев, 1893, 27), имеющий психическое содержание, Бугаев предполагал для монад не только возможность вступать «во взаимные отношения» (Бугаев, 1893, 31), но и образовывать сложную монаду. Простейшим случаем такой сложной монады является диада, то есть сочетание двух монад (Бугаев, 1893, 31). В описании диады важны несколько моментов. Во-первых, в диаде каждый элемент «психического содержания монады может стать общим» (Бугаев, 1893, 33), иными словами, жизнь монады представляет собой сочетание ее личной жизни и общей жизни диады, причем в идеале монада, совершенно репрезентирующая диаду, «отрешается от индивидуального психического содержания или отождествляет индивидуальное с общим в своей жизни» (Бугаев, 1893, 33). Во-вторых, диада может складываться из монад разного уровня развития. В таком случае деятельность высшей монады в диаде будет заключаться в «подъеме» низшей, чем обуславливаются временные «регресс и страдание» первой; а деятельность низшей монады — в «поднятии». На первый взгляд эти отношения представляются отношениями активного и пассивного начал, однако на самом деле взаимодействие высшей и низшей монады будет плодотворным только тогда, когда их активность будет взаимной (Бугаев, 1893, 33–34).

3.

Сделав это необходимое отступление, обратимся теперь к анализу высказываемых о. Павлом утверждений.

Вводя тринитарную терминологию для описания взаимодействия человеческих личностей, о. П. Флоренский, очевидно, стремится объединить и одновременно преодолеть известный ему философский и богословский background.

Святитель Филарет из представления о том, что Божественное естество заключает в себе «существо любви», не делает никаких гносеологических выводов.

Владыка Антоний балансирует на грани, если воспользоваться выражением Флоренского, «омиусианства» и «омоусианства». С одной стороны, снятие замкнутости индивидуального бытия для него обнаруживает себя в единстве воли раскрывшихся друг другу личностей, и в этом смысле может быть понято как моральное единство — тот самый беспощадно критикуемый о. П. Флоренским «морализм». С другой стороны — по известной Антониевой формулировке, — поскольку человек сознает себя обладателем известной психической природы, постольку эта «психическая природа

наша, эта досознательная общечеловеческая воля, нам неизбежно присущая, и есть человеческое естество» (Антоний Храповицкий, 2007, 31).

Флоренский делает решительный шаг в сторону онтологизации любви как таковой, не только используя тринитарную терминологию, но и отказываясь от единоволия как возможного выражения межличностного единосущия. Если вл. Антоний вполне по-августиновски отождествляет *любовь* и *волю* (Augustinus, 15.7.12), то в четвертом письме «Столпа» употребление понятия *воля* в интересующем нас контексте отсутствует полностью⁴.

Своеобразное применение находит у о. Павла и христологическая терминология. Судя по всему, у Тареева его привлекает в данном случае как раз стирание различий между ипостасью и сущностью (см. выше). Во всяком случае, в Третьем письме «Столпа», «Триединство», о. Павел подчеркивал, что отцы Первого Вселенского Собора и свт. Афанасий «принимали слова „ипостась“ и „сущность“ в качестве равнозначных и совсем не имели в виду того различия между ними, которое было внесено позднейшею мыслию», и что если со временем «терминологически, формально слово *ὑπόστασις* стало принципиально-отличным от *οὐσία*, то содержательно, по своему логическому значению *ὑπόστασις* остается решительно тем же, что и *οὐσία*» (Флоренский, 2012, 58)⁵.

Но наибольший интерес в данном случае вызывает сопоставление концепций о. П. Флоренского и Бугаева, и вот почему. На первый взгляд, сходство между ними очевидно. Оно обнаруживает себя не только в представлении об «открытости» монады, но и в особом внимании к диаде (вспомним эпиграф к «Столпу»: *finis amoris, ut duo unum fiant*), и в представлении о тождестве индивидуального и общего для входящих в диаду «чистых монад», и в раскрытии взаимоотношений высшей и низшей монад (Бога и человека), с точки зрения их активного / пассивного действия в диаде (причем в данном случае именно активное, а не пассивное действие предстает *страдательным* — то есть *кенотическим*). Однако неожиданно мы обнаруживаем достаточно характерное отличие.

Действительно, согласно Бугаеву, если активным является действие высшей монады по отношению к низшей, то и действие низшей монады по отношению к высшей тоже должно быть *активным*. Между тем о. Павел, в первом случае с помощью христологической терминологии явно вторя Бугаеву, во втором — отрицает возможность встречного *активного* движения, подчеркивая, наоборот, его *пассивность*. Конечно, можно было бы возразить, что он в данном случае не обязан был строго следовать бугаевским философским выкладкам, но дело в том, что таким образом он приходит к некоторому противоречию и с той самой древней восточной традицией обожения, на которую, как мы видели, любил ссылаться.

Чтобы убедиться в этом, достаточно процитировать хотя бы следующий фрагмент из Дионисия Ареопагита, который слова ап. Павла: *Уже живу не я, но живет во мне Христос* (Гал 2:20), — комментирует следующим образом: «Сказал он это как поистине любящий, исступив из себя, как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной» (Ареопагит, 2002, 335)⁶. И если даже Флоренский не читал Ареопагита, то он читал сочинения своего учителя И. В. Попова, посвященные теме обожения, в одном из которых приводится и указанная цитата (Попов, 2004, 47), а кроме нее и многие другие, говорящие именно

⁴ Возможно, именно к о. П. Флоренскому восходит также обращенный о. Сергием Булгаковым блж. Августину упрек в неправомерном отождествлении этих двух понятий (Булгаков, 2003, 59).

⁵ Ср.: «В том-то и выразилось безмерное величие никейских отцов, что они дерзнули воспользоваться вполне тождественными по смыслу речениями, верою победив рассудок, и, благодаря смелому взлету, получив силу даже с чисто-словесною четкостью выразить невыразимую тайну Троичности» (Флоренский, 2012, 59).

⁶ Кроме того, любопытно, что если в «Столпе» о. Павла и встречаются ссылки на Ареопагита, то они никак не связаны с разбираемой нами темой.

об экстатически-активной любви к Богу⁷. Наконец, о. Павел был знаком с очень популярной в московской академической среде того времени книгой немецкого исследователя К. Холля *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum*, посвященной той же теме⁸ (Флоренский, 2012, 741).

Некоторая двусмысленность возникающей в результате этого ситуации заключается в том, что, хотя концепция «пассивной любви» к Богу, конечно, тоже известна в христианстве, но усваивать ее скорее нужно было бы омиусианскому Западу, чем омоусианскому Востоку. Будучи общим достоянием мистики Запада, с ее августианскими корнями, она достигла Нового времени во многом через посредство «рейнских мистиков» (Экхарт, Таулер), мистиков испанских (Хуан де ля Крус, Тереза Авильская), чье учение вошло в своеобразную кенотическую христологию «французской школы» XVII в. (кардинал де Берюль) [Ward, 2020, 151] и опиравшегося на ее достижения Фенелона (Fénelon, 1857, 3)⁹. Правда, названные имена не упоминаются о. Павлом ни в основном тексте, ни в примечаниях к нему, однако подтверждение своей догадки мы находим в характерной его отсылке к еще одному отцу западной мистики: «Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать перед Ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви: „Причина любви к Богу есть Бог — *causa diligendi Deum Deus est*“, — говорит Бернард Клервоский» (Флоренский, 2012, 89).

Как бы то ни было, следует учитывать, что в опосредованном виде эта традиция нашла себе место и в русском богословии — достаточно упомянуть здесь хотя бы имя свт. Иннокентия Херсонского, который обнаруживал совершенство человеческой любви к Богу в совершенном растворении человеческого я в идеальном Я Христа и мог бы повторить вслед за ап. Павлом: *Уже живу не я, но живет во мне Христос*, — вкладывая в эти слова совершенно иной, противоположный Ареопажиту смысл — смысл достижения человеческой личности *прозрачности* для личности Божественной¹⁰. Но и вл. Антоний был не чужд этой мысли и интерпретировал те же слова апостола скорее в западном, чем восточном смысле, когда писал: «Святая личность [Христа], а не отвлеченная идея... в своей божественной правде для меня, во-первых, вдохновляющий пример, а во-вторых, и что важнее того, она становится для моего сознания как бы частью моего я, или точнее, *я сам становлюсь частью этой личности, участником ее внутренней жизни* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Антоний Храповицкий, 1900, 46).

Сказанное, в свою очередь, понуждает нас задать вопрос: что побудило о. П. Флоренского по ходу выстраивания своей концепции опереться именно на эту мистическую традицию, отвергнув деятельную мистику Востока?

Для ответа на него нам снова придется обратиться к работам учителя о. Павла по МДА, И. В. Попова. В его посвященных обожению работах мы можем найти не только учение древних отцов монашества о направленной непосредственно на Бога экстатической любви, но и критику этого учения, точнее — критику того «полного индивидуализма», который, по мнению Попова, свойствен всем мистикам, ведь «вся жизненная задача, вся, иногда, колоссальная внутренняя работа сводится у них к поискам путей и средств для собственного духовного удовлетворения» (Попов, 2004, 123). В свою очередь, такому индивидуалистическому подходу к обожению может

⁷ См. особенно в работе «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского»: «Под любовью к Богу этот писатель обыкновенно понимает полное внутреннее единение души с Богом. Этот безраздельный порыв воли, стремящейся овладеть предметом своих желаний, и в нем-то именно дана возможность единения с Богом» (Попов, 2004, 165).

⁸ См., напр.: (Holl, 1898, 190).

⁹ См. подр.: [Хондзинский, 2018].

¹⁰ «В чем сущность единения христианина с Богом? В погружении нашего сознания в Бога, в распадении круга нашего я, в забвении себя. Теперь человек говорит: я подумую, я пересмотрю, я сделаю; а тогда будет говорить наоборот: все сделает Бог; а о себе он и не помыслит» (Иннокентий Херсонский, 1908, 293).

и должна быть противопоставлена, согласно Попову, деятельная любовь к ближним, которая как «форма проявления любви к Богу сама по себе вполне совместима как с полнотой, так и с безраздельностью ее» (Попов, 2004, 168)¹¹.

Это последнее наблюдение позволяет перейти к выводам.

4.

1. Изложенная в четвертом письме «Столпа» метафизика любви тварных личностей является сложным синтезом разнородных интуиций, сведенных о. Павлом воедино.

2. Среди близких к нему по времени источников его синтеза можно с достаточной долей уверенности назвать имена свт. Филарета Московского, митр. Антония (Храповицкого), М. М. Тареева, И. В. Попова, Н. В. Бугаева. Очевидный «численный перевес» в этом списке представителей академического богословия характеризует отчасти связанный с МДА период жизни Флоренского, а отчасти указывает на недооцененное доныне значение русской богословской науки для формирования важнейших концептов богословия XX в. Характерно также, что в том конкретном случае, когда о. П. Флоренскому приходится «выбирать» между Бугаевым и Поповым, он сближается скорее с последним, косвенно свидетельствуя таким образом о внутренней расстановке своих приоритетов.

3. Главным методологическим принципом о. Павла Флоренского становится перенесение триадологической и христологической терминологии на взаимоотношения человеческих личностей. Можно сказать, что такой подход был подготовлен предшествующим развитием русской академической и внеакадемической богословской традиции, однако именно о. Павел применил его с неуклонной последовательностью.

4. Если И. В. Попов в противовес мистическому эгоизму *активно* направленной непосредственно на Бога любви подчеркивал первенствующее значение любви к ближнему, то, собственно, ту же мысль, только вновь усложненную мистическими коннотациями, мы находим и у о. П. Флоренского. Именно утверждая ее, он постулирует *пассивность* любви, имеющей своим непосредственным объектом Бога, что позволяет ему следующим движением мысли Божественную активно-кенотическую любовь взять за образец для взаимной любви тварных личностей, одновременно сохраняя за ней статус акта, конституирующего внутритроическое единосущие. Этот возобновляющийся в тварном мире акт и есть акт рождения тринитарной экклесиологии.

Источники и литература

Источники

1. Антоний Храповицкий (1900) — *Антоний (Храповицкий), еп.* Полное собрание сочинений: в 3 т. Казань, 1900.

2. Антоний Храповицкий (2007) — *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.

¹¹ Еще более резко та же мысль выражена Поповым в статье «Святой Иоанн Златоуст и его враги»: «Человек может любить Бога или непосредственно, сосредоточивая на представлении о Нем весь запас своего чувства, или же в лице ближних. Первая форма любви к Богу и создает мистику. Она фатальным образом ведет к искусственной культуре чувства, к уединению, к замкнутости, к экстазу и к прочим отступлениям от законов жизни и природы, в которые поставлен человек Самим Богом. Вторая форма, оставаясь, по существу, не менее религиозной, не удаляет человека из условий естественной и нормальной жизни. Она не отрицает, а преобразует природу и общество» (Попов, 2004, 330).

3. Ареопагит (2002) — Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб., 2002.
4. Бугаев (1893) — *Бугаев Н. В.* Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. Кн. 2 (17). 1893. Март. С. 26–44.
5. Булгаков (2003) — *Булгаков С., прот.* Утешитель. М., 2003.
6. Иннокентий Херсонский (1908) — *Иннокентий Херсонский, свят.* Сочинения: в 6 т. СПб., 1908. Т. 6.
7. Попов (2004) — *Попов И. В.* Труды по патрологии: в 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1.
8. Тареев (1908) — *Тареев М. М.* Христос. Сергиев Посад, 1908.
9. Феофан Затворник (1998) — *Феофан Затворник, свят.* Творения: толкования посланий апостола Павла: послание к Колоссаем и Филиппийцам. М., 1998.
10. Филарет Дроздов (1873) — *Филарет, митрополит Московский, свят.* Слова и речи: в 5 т. М., 1873–1885.
11. Филарет Дроздов (1994) — *Филарет, митрополит Московский, свят.* Разговоры между испытующим и уверенным о православии восточной греко-русской Церкви // *Филарет, митрополит Московский, свят.* Творения. М., 1994.
12. Флоренский (2012) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 2012.
13. Флоренский (2018) — *Флоренский П.* Богословские труды 1902–1909. М., 2018.
14. Augustinus — *Augustinus Aurelius, st.* De Trinitate.
15. Fénelon (1857) — *Fénelon Fr.* Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Œuvres de Fénelon. Т. I–X. Paris, 1857. Т. 2. P. 1–39.
16. Holl (1898) — *Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898.

Литература

17. Павлюченков (2020) — *Павлюченков Н. Н.* Священник Павел Флоренский как богослов: к историографии вопроса // Филаретовский альманах. 2020. Вып. 16. С. 87–132.
18. Половинкин (1989) — *Половинкин С. М.* Логос против хаоса. М., 1989.
19. Половинкин (2015) — *Половинкин С. М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015.
20. Хондзинский (2018) — *Хондзинский П., прот.* Средневековая проповедь Fortis est ut mors dilectio в контексте августинианской традиции // Вестник РХГА. 2018. № 3. С. 130–139.
21. Ward (2020) — *Ward R.* The Christologie of the French School // Christ Unabridged. Knowing and Loving the Son of man. London, 2020.