



**А.Ф. Управителей
К БУДУЩЕМУ ЦЕЛЬНОМУ
МИРОВОЗЗРЕНИЮ**

РЕЛИГИОЗНОЕ
МИРОСОЗЕРЦАНИЕ П.А.
ФЛОРЕНСКОГО



Барнаул 1997

Министерство общего и профессионального образования
Российской Федерации
Алтайский государственный университет

А.Ф. Управителей

**К будущему цельному мировоззрению
(Религиозное миросозерцание
П.А. Флоренского)**

Монография

Издательство
Алтайского государственного университета
Барнаул 1997

ББК 87.3(2)6
У677

Рецензенты:
кафедра философии
Алтайского государственного аграрного университета;
кандидат философских наук *Н.Г. Павлова* (АлтГТУ)

У677 Управителей А.Ф. К будущему цельному мировоззрению (Религиозное миросозерцание П.А. Флоренского): Монография. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 1997. 162 с.

Настоящее исследование посвящено творчеству П.А. Флоренского (1882-1937). Рассматривается программа построения «цельного мировоззрения» через «теодицею» и «антроподицею». Проводится философский анализ изменения сознания, организующего себя на веру в Бога. Описываются условия самоорганизации разума, мировосприятия, личности, обеспечивающие полноту веры.

Книга может быть интересна всем, кто занимается историей русской философии, религиозной философией и психологией, гносеологией и антропологией.

© А.Ф. Управителей, 1997
© Д.В. Колдаков, оформление, 1997

Введение

В конце XX в., как и в начале его, наблюдается некое духовное пробуждение. Кажется, собирается слезть с печи Илья Муромец, озирается по сторонам все-таки проснувшийся «Богатырь» Салтыкова-Щедрина, хлопает глазами, спрашивает: «Кто я? Зачем я?» В литературе растет число публикаций, так или иначе творящих «фундаментальное во-прошание». Это вопрошание, как акт самосознания, реализуется, в частности, в интересе к личности в ее абсолютном измерении. В плане бытия, онтологически, это предполагает видение человека в ситуации предстояния перед Богом. В плане человека, антропологически, его судьба рассматривается как опыт духовного прорыва, овладения личностью наличным социальным бытием. Не случайно поэтому, что идеи русских мыслителей рассматриваются в единстве с их биографией, философия понимается как опыт жизнестроительства. Стало традиционным исходное предположение, что в судьбе русского мыслителя или художника существовал некий сплав жизни и творчества, что здесь пытались претворить искусство в действительность и действительность в искусство.

В этом отношении понятен интерес человека конца XX в. к творчеству П.А. Флоренского. Флоренский интересен как личность. Блестящее математическое образование, надежные перспективы научной карьеры (Московский университет, математический факультет, отделение чистой математики). Но вместо этого — второе студенчество, Московская Духовная Академия (МДА), планы о принятии монашества. Преподавание в Академии. Священство. Руководство журналом «Богословский вестник». После революции 1917 г. — Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, Сергиевский институт народного образования, Высшие Художественные Технические Мастерские (ВХУТЕМАС). Блестящая инженерная, научная и организационная работа в электротехнике, материаловедении, радиотехнике. Арест в 1933 г. Лагерь. Смерть — 25 ноября 1937 г.

Флоренский интересен как мыслитель. Его труды необычны и трудны для восприятия как сегодняшнего, так и современного ему читателя. Поражает обилие всевозможных, от этимологических до геологических, ассоциаций, кажущихся, на первый взгляд, случайными, парадоксальными. Текст обычно перегружен ссылками, сносками, примечаниями, снабжен таблицами и схемами, среди цитируемых авторов можно найти ученых, богословов, модных философов, малоизвестных писателей, алхимиков и теософов, неизвестных писателей самого различного профиля. Далеко не прозрачна и логика построения текстов.

Творческое наследие П.А. Флоренского привлекает пристальное внимание современных исследователей. Среди них нужно выделить имена В.Н. Акулина, Н.К. Бонецкой, Л.П. Воронковой, Г.В. Гачева, Вяч. Вс. Иванова, СМ. Половинкина, И. Свиридова, А. Трубачева, С.З. Трубачева, С.С. Хоружего [1; 3; 13; 16; 17; 33; 35; 38; 80; 81]. Проводятся регулярные конференции, посвященные творчеству П.А. Флоренского. Данная книга — опыт имманентного анализа динамики мировоззрения мыслителя. Я не критиковал, не оценивал, не сравнивал, ибо свою задачу видел в другом — в описании закономерностей деятельности духа на пути из иррелигиозности — к Богу и с Богом — к миру.

Глава 1 Дни и труды П.А. Флоренского

1. Этапы жизненного пути в свидетельствах о себе

Флоренский Павел Александрович родился 9 января 1882 г., около местечка Евлах Елисаветпольской губернии (ныне Азербайджан). Отец — Александр Иванович Флоренский (1850-1908 гг.), инженер путей сообщения. Мать —

Ольга Павловна, урожденная Сапарова (Сапарьян, 1859-1951), происходила из древнего армянского рода.

Флоренский оставил нам удивительное произведение биографического жанра — свои «Воспоминания». А. Гулыга, написавший предисловие к первой публикации [54], называет его «философией детства». Следующим образом рассказывается здесь о духовной атмосфере семьи: «Семья наша представляла замкнутый мирок. И отец, и мать, в особенности мать, вели ее к уединенности ото всего внешнего. Исключительная привязанность родителей друг к другу; безгливость к житейским сторонам общественной жизни у отца (да и у матери тоже), если не отрицавшее, то бесконечно принижавшее все общественные отношения и все стороны человеческой деятельности пред семейным началом; может быть, недостаточная обеспеченность семьи в то время, когда она еще складывалась, отвращение ото всех условностей, от "мишуры" и фальшивого блеска, бывшее основным настроением у отца и, вероятно, от него ставшее сильным у матери; какая-то малопонятная, но несомненно аристократическая гордость семьи, особенно у матери, ...быть может, тонкая струя духовной прелести — на почве отрешенности от жизни и своеобразного, внецерковного и внерелигиозного, аскетизма — все это вместе вело к тому, что наша жизнь была жизнью на уединенном острове... ибо людей мы не особенно долюбливали и старались держаться в стороне. Задача семьи была — изолироваться от окружающего. И в пространстве, и во времени мы были "новым родом", новым поколением — сами по себе» [57, 24-25]*.

Так описывает П.А. Флоренский свое восприятие природы в детстве, во время жизни в Батуми, когда ему было 3-4 года: «Дары моря, как смычком вели по душе и вызывали трепетное чувство — не чувство, а словно звук, рвущийся из груди, — предощущение глубоких таинственных и родимых недр, как весть из хризоберилловых и аквамариновых недр бытия. И деревяшки, обточенные морем, гладкие, теплые,

*Здесь и далее при цитировании сохранена орфография оригинала — Прим. ред.

как и гладкие теплые камни, все — солоноватое на вкус, все пахнущее чуть слышным йодистым запахом — оно было мило сердцу, свое. Я смотрел — и припоминал, нюхал — и тоже припоминал, лизал — опять припоминал, припоминал что-то далекое и вечно близкое, самое заветное, самое существенное, ближе чего быть- не может. На берегу моря я чувствовал себя лицом к лицу перед родимой, одинокой, таинственной и бесконечной вечностью, из которой все течет и в которую все возвращается. Она звала меня, и я был с нею» [54,49].

В июне 1900 г. П.А. Флоренский оканчивает 2-ю Тифлисскую гимназию с золотой медалью.

В 1900 г. Флоренский поступил на физико-математический факультет, на отделение чистой математики. В университете он занимался преимущественно под руководством профессоров Бугаева, Млодзевского, Лахтина, Жуковского — по математике и механике, Лебедева и Соколова — по физике, Церасского — по астрономии. Выпускную работу Флоренский написал на тему: «Об особенностях плоских кривых как местах нарушения прерывности». Работа написана в рамках тематики, развиваемой Московской математической школой. К школе этой принадлежали такие выдающиеся мыслители как Н.Д. Брашман, А.Ю. Давыдов, Ф.А. Бредихин, Ф.А. Слудский, В.Я. Цингер, М.А. Хандриков, Н.В. Бугаев, Н.Н. Алексеев, А.В. Летников, С.С. Урусов, К.М. Петерсон, Е.Ф. Сабинин, С.А. Юрьев, П.Д. Чебышев.

О значении математики для мировоззрения Флоренского можно судить по такому его признанию: «Тут (в работе "Столп и утверждение Истины" — А.У.) делается попытка применить ряд математических понятий и операций, даже не называя их, применить, так сказать, в переваренном виде к общим вопросам миропонимания, к проблемам духовной жизни, использовать в целях философских самый дух математики, по возможности оставляя математический аппарат в стороне; кроме того, в данной книге делается первое, для русской, по крайней мере, литературы, применение к философии алгоритма символической логики» (цит. по [36, 69-70]).

Во время обучения в Московском университете П.А. Флоренский слушал также лекции на историко-филологическом

факультете у профессоров С.Н. Трубецкого и Л.М. Лопатина. Курс лекций Трубецкого по древней философии охватывал философскую мысль античности от возникновения до эпикурейства и Новой Академии. Трубецкой выделял три периода в развитии древнегреческой философии: 1. От возникновения до Сократа; 2. Платон, Аристотель; 3. Стоики, эпикурейцы, Новая Академия. Особенным достоинством курса была тщательная разработка досократовского периода. Л.М. Лопатин читал курсы лекций по философии Нового времени и по психологии. Методологической установкой курса философии было утверждение, что точкою отправления при ее зарождении всегда бывает религия. Борьба номинализма и реализма интерпретировалась как борьба идеализма и эмпиризма (скептицизма), указывалось на двойственный характер философии Возрождения, утверждалось, что она положила начало как натурализму (от Ф. Бэкона до П. Гассенди), так и мистицизму (Парацельс, Беме). Курс психологии Л.М. Лопатина был построен в духе интроспективной методологии.

В 1904 г. Флоренский закончил Московский университет с дипломом первой степени, и, несмотря на предложение Н.Е. Жуковского и Л.К. Лахтина остаться в университете на кафедре математики, в этом же году поступил в Московскую Духовную Академию. Отнюдь не случайным было такое решение. В своих «Воспоминаниях» Флоренский так описывает установку родителей на религиозное воспитание детей: «Родители хотели восстановить в семье рай и в особенности детей своих держать в этом первозданном саде. Но в этом рае не было религии, по крайней мере, не было исторической религии. Она отсутствовала тут не по оплошности, а силою сознательно поставленной стены, ограждающей упомянутый рай от человеческого общества. В нашей семье суть религиозного воспитания заключалась в сознательном отстранении каких бы то ни было, положительных или отрицательных, религиозных воздействий извне, в том числе и от самих родителей. Никогда нам не говорилось, что Бога нет, или что религия — суеверие, или что духовенство обманывает, как не говорилось и обратного» [57, 117]. В этическом измерении это было программой воспитания безрелигиозного, иррелигиозного гуманизма.

Большое влияние на религиозное развитие Флоренского, по его собственному признанию, оказали его духовные наставники епископ Антоний Флоренсов и старец Гефсиман-ского скита иеромонах Исидор. Разыскания о. Андроника (Трубачева) [43] и статья самого Флоренского [75] позволяют нам узнать об этих замечательных людях.

У Преосвященного Антония была довольно быстрая карьера, которую он, однако, оставил в возрасте 51 года и поселился «на покой» в Донском монастыре, в Москве. Здесь он был духовным руководителем для многих людей, ему были известны многие видные деятели самых разнообразных религиозных и мистических течений; внимательно и дотошно следил Преосвященный Антоний за всеми умственными течениями современной ему жизни. Не чужд был епископ Антоний и интереса к модным тогда увлечениям внехристианской и антихристианской мистикой, теософией, оккультизмом. Понимая эти увлечения как своеобразную духовную жажду, он намеревался устроить в Андреевском монастыре ученое братство, предназначенное для просветительской и миссионерской работы.

Встреча с епископом Антонием у П.А. Флоренского произошла в 1904 г., еще во время обучения в университете. Именно он направил Флоренского в Духовную Академию, но он же отговорил его от монашества. Преосвященный Антоний в своем духовном руководстве старался удерживать своего духовного сына от крайностей: так, он советует обуздывать плоть, но предостерегает от намерения носить вериги, предлагает не торопиться печататься до тех пор, пока не созреет уверенность, что написанное не стыдно показать людям, советует не увлекаться приходской службой и общественной деятельностью, а сосредоточиться на научной работе. С декабря 1914 г. по 23 февраля 1915 г. священник Павел Флоренский ездил на фронт с Черниговским военно-санитарным поездом Красного Креста. Узнав о том, что Флоренский опять собирается на фронт, епископ Антоний пишет: «Примите мой совет как послушание не ездить с санитарным поездом. На это дело есть полковые священники и многое множество иеромонахов, людей способных и крепких телом и духом» [43, 70].

На дарственном экземпляре книги «О Духовной Истине», поднесенном епископу Антонию (Флоренсову), Флоренский пишет: «Глубокоуважаемый Владыко! Ваше слово направило меня в Академию. Ваше слово меня там удерживало, и Ваше же слово заставило там остаться. Теперь я могу сказать откровенно, что мое отношение к Академии было послушанием. Вот почему прошу принять это посвящение как знак всегдашней моей преданности и сыновней любви. Благословите и простите, что мой дар Вам так беден и ничтожен» [43, 70].

Есть у Флоренского сочинение почти агиографического содержания, изысканная стилизация под названием «Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским». Здесь рассказывается о втором человеке, оказавшем решающее влияние на религиозное развитие философа. «Всему можно удивляться в нем — любви, кротости и смирению; нелицеприятию, прямоте и независимости; неприязнательности, бескорыстию и бедности; ясности, мирности, духовности; наконец, молитве» [75, 431]. «Даже при простой встрече с о. Исидором взгляд его почему-то согревал расстроенную душу, успокаивал ее, словно всю насквозь пронизывая ее кротким солнечным лучом» [75, 916].

23 сентября 1908 г., после прочтения пробных лекций «Общечеловеческие корни идеализма» (по собственному выбору) и «Космологические антиномии Иммануила Канта» (по назначению Совета МДА), Флоренский был утвержден исполняющим обязанности доцента МДА по кафедре истории философии. Если характеризовать кафедру в концептуальном плане, то нужно отметить, что Флоренский пришел уже в сложившуюся школу, имеющую традицию, стиль и единый аксиоматический базис философии. Кафедра философии МДА имела к тому времени почти столетнюю традицию школы верующего разума, христианского платонизма. Предшественниками Флоренского по кафедре были такие замечательные мыслители как Ф.А. Го-лубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, А.И. Введенский.

Вот как описывает внешнюю обстановку публичных лекции Флоренского один из очевидцев С. Волков: «Самая боль-

шая аудитория переполнена. Стоят в проходах, вдоль стен, сидят на подоконниках, толпятся около двери. Но вот звонок. Вскоре появляется Флоренский. Бочком пробирается, почти протискивается сквозь тесную толпу и выходит к столику перед студенческими скамьями. Сзади — большая доска. На кафедру Флоренский никогда не поднимался. Среднего роста, слегка горбящийся, с черными волосами, падающими до плеч и слегка вьющимися, с небольшой кудрявой бородкой и с очень большим — чисто гоголевским! — выдающимся носом. Черная простая ряса и серебряный наперсный крест, как у рядового сельского священника. Он не казался красивым. Было нечто монгольское, вернее, восточное во всем типе его лица, особенно в его долгом взгляде из-под полуопущенных век. Не было в нем ни величественности позы и жеста, ни эффектного звучания голоса, ни витийственной плавности фраз. Речь лилась словно бы изнутри, не монотонно, но и без риторических ухищрений и декламационного пафоса, не стремясь к нарочитой красоте стиля, но будучи прекрасной по своему органическому единству. В его речи было некое магическое обаяние. Его можно было слушать часами без всякой усталости. Флоренский читал так, словно бы мыслил вслух. Его лекции по стилю и содержанию не отличались от его печатных трудов. Я встретил у него то, что было мне частично знакомо через писателей и мыслителей-символистов. У Флоренского все это было глубже, насыщенней и имело более солидную научную основу» [12,45-46].

Методические требования к лекции Флоренский сформулировал в работе «Лекция и lectio», относящейся к курсу истории философии: «Лекция — это не проезд в электрическом трамвае, неуклонно влекущем нас вперед по заранее настланным рельсам и доставляющем скорейшим образом к цели, а прогулка пешком, экскурсия, — правда, с определенным конечным пунктом, или, скорее, с определенным направлением пути, но без предъявляемого требования придти и только придти к нему, и, при этом, по определенной дороге. Существо лекции — непосредственная научная жизнь, совместное со слушателями размышление о предметах науки, а не изнесение из запасов кабинетной учености готовых, отлившихся в сте-

реотипную форму выводов. Лекция — это посвящение слушателей в процесс научной работы, приобщение их к научному творчеству, род наглядного и даже экспериментального научения методам работы» [71, 2-3].

К сожалению, богатейшие лекционные курсы Флоренского пока не опубликованы, мы располагаем только работами «Общечеловеческие корни идеализма», «Космологические антиномии Иммануила Канта», «Пределы гносеологии», «Смысл идеализма», «Первые шаги философии» и лекциями по философии культа. Известны также программы, тематика выпускных и семестровых сочинений студентов, руководителем которых был П.А. Флоренский.

В своем замечательном исследовании «Священник Павел Флоренский — профессор МДА» игумен Андроник (Труба-чев) приводит также списки экзаменационных программ, билеты экзаменов для студентов МДА. Имея в виду и их, можно сделать следующие выводы о динамике курса истории философии профессора Флоренского:

1. Существует единое концептуальное ядро курсов. История философии рассматривается в связи с господствующим вероучением, причем показывается и доказывается, что религиозные представления первичны, образуют смыслы и ценности, по поводу которых и осуществляется философская рефлексия. Надо отметить, что данная методологема была популярна в начале века, достаточно вспомнить упоминавшегося уже Л.М. Лопатина, а также С.Н. Булгакова с его курсами «Из истории экономических учений» и «Из истории социальных учений».

2. Происходит значительное ежегодное обновление курса. Это обновление достигается введением нового, ранее не читанного материала, а также за счет развития содержания предыдущих лекций. Например, о софистической философии в 1908-1909 гг. говорится в связи с разложением философии первого периода, в 1911-1912 гг. — в аспекте подготовки античного идеализма, в 1914-1915 гг. софистика излагается как попытка обойти вопрос о природе универсалий. Из приведенного видно, что Флоренский как бы продолжает сказанное в предыдущем году. Если бы мы сделали

выборку из его лекций по определенной теме, то вышло бы цельное, всестороннее и глубокое исследование.

3. Из года в год нарастает концептуализация курса. Если в 1908-1909 гг. курс был по преимуществу эмпирическим, исключая вводную часть, то в 1915-1916 гг. он становится в основном теоретическим. Нарастание концептуализации выражается также в расширении объема вводного, методологического и мировоззренческого материала, во введении собственных конструктов, в формировании у слушателей установок восприятия, ориентиров мышления.

4. Из года в год растет техническая оснащенность курса, то есть он все более и более насыщается филологическими, археологическими, историческими и другими введениями, помогающими глубже и конкретнее представить существо изучаемого предмета.

Есть еще один источник, позволяющий составить впечатление о преподавательской деятельности П.А. Флоренского. Это его отзывы на кандидатские сочинения студентов МДА. Часть из них опубликована (около 25) в «Богословском вестнике», часть не опубликована (около 12). Также Флоренский был руководителем около 100 семестровых сочинений по философии. Кандидатские сочинения можно разделить на следующие темы:

1. История православия, философия религии, вопросы культа.

2. История русской литературы и философии. Семестровые сочинения студентов — примерно того же диапазона, только гораздо больше тем по античной философии и культуре. Новизна тематики, широко применяемый метод сравнительного изучения, религиозная и православная интерпретация материала, широкий диапазон сочинений отражают профессиональный уровень профессора Флоренского. Известно также, что отзывы на работы писались отнюдь не формально, каждый из них построен очень доброжелательно, подчеркивается актуальность избранной темы, отмечается уровень разработанности темы в литературе, говорится о достоинствах и недостатках работы, намечаются перспективы развития темы.

Флоренский работал не только в Московской Духовной Академии, но и в других местах. В 1908-1909 гг. в женской гимназии в Сергиевом Посаде он преподавал математику и

космографию. В 1919 г. прочитал ряд докладов во Всероссийской ассоциации инженеров и русском обществе электротехников. В 1919-1921 гг. преподавал физику на младших курсах Сергиевского института народного образования. На старших курсах читал лекции по методике геометрии и математике, астрономии, истории материальной культуры. В 1921 г. Флоренский был избран профессором ВХУТЕМАС по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях» на печатно-графическом факультете. За три учебных года он разработал принципиально новый курс, построенный на материале математики, физики, психологии и эстетики.

25 августа 1910 г. Флоренский вступил в брак с Анной Михайловной Гиацинтовой (31 января 1889 г. — 18 марта 1973 г.). В апреле 1911 г. он был рукоположен ректором Московской Духовной Академии епископом Феодором Волоколамским в сан священника.

С 1912 по 1917 гг. Флоренский руководил журналом «Богословский вестник». Сохраняя основную направленность деятельности, журнал существенно обновил тематику; кроме традиционных богословских проблем появились темы по философии, физике, математике, биологии, астрономии.

1 ноября 1918 г. Троице-Сергиева Лавра была национализирована постановлением отдела по делам музеев Нарком-проса. Незадолго до этого была создана Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, куда входил Флоренский. Деятельность Комиссии подготовила условия для Декрета «Об обращении в музей историко-художественных ценностей Троице-Сергиевой Лавры». После создания Сергиевского историко-художественного музея Флоренский был назначен 14 сентября 1920 г. экспертом музея по серебру и художественному металлу.

Летом 1989 г. мы с товарищем-художником сидели на берегу пруда. Прямо за ним были видны стены Лавры, колокольня, купола. Вспоминалось, что в этом пруду купался Петр I, еще раньше здесь Сергей Радонежский валил лес и устраивал обитель; шелестели века и проглядывала вечность. Со стороны заходящего солнца пришла согнутая вдвое старуха и спросила, не видали ли мы ее козу. Старуха

оказалась бывшей студенткой Сергиевского института народного образования, сказала нам, что, конечно же, помнит Флоренского, «ходил такой строгий и все здесь спасал». «Здесь» — и старуха обвела палкой полгоризонта, куда вошли и купола, и стены, и еще полгорода. Я думаю, Флоренский действительно «все здесь спасал», оставаясь верным обители преподобного Сергия, сотрудничал с Советами ради сохранения Троице-Сергиевой Лавры. Вряд ли его радовали «археологические находки» в ризнице и все превращения живого организма в мумию, то есть музей. Как произвольно сорвавшийся стон слышится протест: «Золото — варварское, тяжелое, бессодержательное при дневном рассеянном свете, — волнующим пламенем лампы или свечки оживляется, ибо искрится мириадами всплесков то там, то здесь, давая предчувствие иных неземных светов, наполняющих горнее пространство. Золото — условный атрибут мира горнего, нечто надуманное и аллегорическое в музее есть живой символ, есть изобразительность в храме с теплящимися лампадами и множеством зажженных свечей» [78, 31].

С 20-х гг. Флоренский сосредоточивается, в основном, на инженерной деятельности. Только перечисление должностей и учреждений заняло бы более страницы текста. Поэтому отметим только книги «Карболит, его производство и применение», «Диэлектрики, их технические свойства и применение», а также участие Флоренского в издании Технической Энциклопедии, где им написано около 120 статей по техническим вопросам.

25 февраля 1933 г. П.А. Флоренский был арестован по ложному обвинению, 26 июля 1933 г. был осужден на 10 лет и отправлен в Сибирь, в лагерь «Свободный».

Следует отметить, что Флоренский, при всей его кажущейся «келейности» (Г. Флоровский), в данном случае не впервые претерпевал столкновение с властью имущими. 12 марта 1906 г. он произнес слово в Неделю Крестопоклонную «Вопль крови», направленное против казни лейтенанта Шмидта. 23 марта был арестован, содержался в Таганской тюрьме около месяца. Известно также, что летом 1928 г. Флоренский был выслан в Нижний Новгород, где работал в радиолaborатории, однако вскоре возвращен и восстановлен во всех прежних правах.

С 1 декабря 1933 г. по август 1934 г. Флоренский работал на Сквородинской мерзлотной научно-исследовательской станции (БАМЛАГ) и получил ценные результаты при исследовании вечной мерзлоты, которые впоследствии были использованы. Осенью 1935 г. Флоренский был переведен в Соловецкий лагерь. В настоящее время опубликованы его письма из Соловков. Тяжело читать их: здесь и обида, и недоумение, и безропотное мужество, и «подконвойность» выражений. И здесь же — как отчаянный порыв вырваться хотя бы в мысли, вернуться в родную стихию хотя бы на время — рассуждения о литературе, естественнонаучные и технические описания.

Так, в одном из писем читаем: «Олечка спрашивала меня, отчего вода при замерзании расширяется (на 9% своего наименьшего объема, то есть при $+4\text{C}^\circ$). Сделай ей подарок и ответь ей вот как: вода есть смесь трех тел или даже большего числа, но эти 3 особенно важны. А именно: Моногидрола, или паровых молекул, состава H_2O_1 . Дигидрола, или водяных молекул, состава H_2O_2 . Тригидрола, или ледяных молекул, состава H_2O_3 . Все эти 3 тела находятся в том, что мы называем водою, при любой температуре и давлении, но в различных количественных соотношениях. При изменении условий (температуры, давления, примесей различных посторонних веществ) количественное соотношение изменяется, так как одни тела переходят в другие. Чем ниже температура, тем меньше моногидрола и тем больше тригидрола...» [72]. От таких писем почему-то больше сжимается сердце, чем от прямого выражения обиды, усталости, отчаяния. Неужели так важно отцу, не имеющему надежды более увидеть дочь, чтобы эта дочь хорошо разобралась в составе воды? Здесь видно мужественное отчаяние разума, преодолевающего обстоятельства. Человек погружен в ад ГУЛАГа, и тело его не принадлежит ему, но мысль свободнее тела, и она устремляется в пространство духа. Так в сознании умирающего от жажды проносятся озера, реки, фонтаны, ручьи и лужи, когда-то им виденные.

В одном из писем семье от 13 февраля 1937 г. Флоренский пишет: «Ясно, что свет устроен так, что давать миру можно не иначе как расплачиваясь за это страданиями и го-

нением. Чем бескорыстнее дар, тем жестче гонения и тем суровее страдания. За свой же дар величию приходится расплачиваться своей же кровью. Общество же проявляет все старания, чтобы эти дары не были принесены. И ни один великий никогда не мог дать всего, на что он способен, — ему в этом благополучно мешали все, все окружающее. А если не удастся» помешать насилием или гонением, то вкрадываются лестью или подачками, стараясь развратить и совратить» [69,156].

Узник ГУЛАГа за полгода до смерти пишет о России: «Один третьестепенный писатель высказал мысль: «Россия — страна пророков!». Да, только лжепророков. Каждый одаренный человек хочет быть не тем, чем он есть и чем он может быть реально, а презирает свои реальные способности и в мечтах делается переустроителем мироздания: Толстой, Гоголь, Достоевский, Скрябин, Иванов (художник), Ге и т.д., и т.д.» [69,157].

25 ноября 1937 г. Флоренский был вторично осужден особой тройкой УНКВД по Ленинградской области. Тогда же прервалась переписка с семьей, и дальнейшие биографические данные приобретают легендарный характер. Так, СИ. Фудель, сам проведенный в тюрьмах, лагерях и ссылке около 35 лет, передает в своей книге «Об отце Павле Флоренском» рассказ одного сокамерника Флоренского: умер Флоренский в лагерной больнице от дистрофии. Перед этим он приобрел большую духовную власть над уголовниками, чему способствовало и то, что он, собирая у более имущих куски хлеба, раздавал их голодным, и когда тело его — священно-иерея Павла — выносили из дверей больницы, то оно было встречено толпой его подопечных, вставших на колени.

2. Истоки, характер, эволюция мировоззрения П.А. Флоренского

Говоря об истоках творчества П.А. Флоренского, я сознательно ограничиваю область рассмотрения материала. Все исследования об истоках творчества были бы бесконечны, если бы не имели пределом эрудицию и возможности интерпретации самого исследователя, а не исследуемого.

Мировоззрение Флоренского формировалось на почве математики в духе идей Московского математического общества [30]. Кроме сугубо математических проблем здесь решалась задача отыскания основания для описания математического единства физического и психического миров. Утверждалось наличие двух видов закономерности: аналитической, связанной с условиями физической и психической необходимостью, а также психической, связанной с областью мерной свободы, творчества, координируемых и нормируемых правом, долгом, обычаем. Основание синтеза, который должен математически выразить и обосновать существующую гармонию двух видов закономерностей, двух миров, видели в схеме, объединяющей: 1) анализ непрерывных изменений; 2) аритмо-гию как анализ прерывных изменений; 3) теорию вероятностей как логику мерных суждений и мерных ожиданий.

Анализ непрерывных изменений, идея непрерывности как элемент мирозерцания предполагают непрерывность в пространстве и времени, постоянство и неизменность законов, возможность понять целое в его элементарных обнаружениях, возможность предсказания будущего состояния объекта на основе знаний о его прошлом и настоящем.

Идея прерывности, разрабатываемая в аритмологии (теории прерывных функций и чисел) Н.В. Бугаева, в биологической теории катастроф Кювье, позднее — в математической теории катастроф, предполагает, что в мире господствует прерывность в отношении связей и самой реальности, развитие осуществляется с перерывом постепенности, данное состояние объекта не является прямым продолжением предшествующего. Прерывность в отношении связей говорит о многослойности реальности, недоступности одних слоев другим. Идея дискретности реальности ведет к утверждениям формы или идеи как первичных образований, как формы целого, которое определяет собою части.

Теория вероятностей, «психоаритмологическая логика» ограничивают в правах формальную логику и говорят о наличии двух видов противоречий: совместимых, существующих в повторяемых обособленных процессах, и несовместимых в одном и том же процессе.

Мы отметили только некоторые положения Московской философско-математической школы, но ведь, в конце концов, идея — уже результат определенного понимания действительности, некий ответ, некий результат, полученный определенным способом, поэтому необходимо указать на специфику и гносеологические достоинства такого понимания. Известно, что всякий подход к действительности есть некая абстракция, создающая язык для описания. Например, физика, биология и обществознание суть разные подходы, а потому и разные языки. Ввиду того, что все они говорят, в конечном счете, об одном и том же, мы можем создавать формализации, то есть сказать об обществе на языке физики, как это сделал Кетле в книге «О человеке и развитии его способностей, или Опыт социальной физики»; об обществе — на языке биологии, как это было в социал-дарвинизме или фрейдизме. Формализации эвристически ценны именно своей языковой деятельностью; переводя с одного языка на другой, мы познаем ограниченность и условность всякого языка, выявляем неформализуемые структуры, являющиеся несистемными привнесениями самого разного происхождения.

В рамках этих идей становится понятным отношение Флоренского к языку, стремление совмещать разные языки (богословие и математика, лингвистика и философия, история искусства и геометрия с физикой и т.п.) в рамках одного исследования, а также особое отношение к слову, онтологическое и инструментальное одновременно.

Во время обучения Флоренского в Московской Духовной Академии его мировоззрение обогащается идеями онтологической школы русского богословия. Общим для этой школы было не просто признание истины бытия Бога, но и напряженное, острое ощущение присутствия Бога в мире. Так, например, Ф.А. Голубинский в своих лекциях по богословию развивал идеи Дионисия Ареопагита о том, что разные сферы бытия представляют в разной степени образ Бога, разнятся по мере присутствия в них Бога. Эта идея, в свою очередь, восходит к неоплатонизму, рассматривающему мир как серию эманаций, образующих иерархическое устройство бытия. Конкретное видение Бога в многообразности бытия

сопровождается мыслью о необходимости богопознания как обретения Бога и освобождения личности. В акте богопознания, являющемся одновременно познанием себя, человек преодолевает свою двойственность и разорванность, через человека происходит преодоление бытием своей расщепленности и восстановление распавшейся гармонии.

Для объяснения творческого метода Флоренского необходимо обратиться к внутренним структурам мышления. В лекциях по истории философии, читаемых студентам, профессор Флоренский говорит об «ориентировке» в философии. Термин «ориентировка» синонимичен терминам «интенция» и «акцентуация», используется для обозначения установочного мировосприятия, направленного, расположенного на восприятие определенной предметности, имеющего центр тяготения в восприятии мира и базис интерпретации. «Ориентировка» философии, по Флоренскому, предполагает выбор трансцендентной ценности-цели, «ориентира», и следование по нему. «Ориентироваться» — означает знать и цель, и путь к цели.

Указанная методологема Флоренского содержит в себе, надо полагать, момент авторской методологической рефлексии. И действительно, анализ творчества мыслителя показывает, что его мышление имеет, воспользуемся этим удачным термином, ярко выраженный ориентированный характер. Его мышление ориентированно, то есть направленно, имеет некий центр тяготения, универсальное основание для отбора информации и организации мышления. Этим «ориентиром» является Бог.

Ориентированное сознание всегда динамично, мысль движется в нем всегда и всегда в определенном направлении. Противоположностью его будет сознание — *tabula rasa*, некое стационарное чувствилище и вместилище мыслей, рецептивная активность и реактивная деятельность. Ориентированное сознание всегда схематично, отличается некоторым априоризмом и догматизмом.

В содержании ориентированного сознания не существует Различия объективного и субъективного. «У страха глаза велики», человек в состоянии аффекта получает одно представление о предмете, в обычном — другое. Для ориентированного сознания недопустимо или невозможно это «другое»,

человек смотрит на мир сквозь призму своей идеи и иначе его видеть не может. Происходит ценностный отбор фактов восприятия, он порождает изначальную субъективацию сознания.

В теоретической деятельности ориентированного сознания происходит превращение текста-факта в текст-акт. Будучи текстом, описания существуют обычно как факты, мысль застывает в слове. Если ориентированное сознание описывает эти же объекты, то на выходе имеет «надо что-то делать!», оценку или даже практическое требование. Описываемый объект здесь значим не сам по себе, он только эксплицирует основную установку, мысль здесь становится действием, актом.

Ориентированное сознание имеет иерархическую организацию. Все события, факты и мысли оцениваются по степени близости к Абсолюту.

В содержательном отношении мировоззрение Флоренского можно определить как реализм. Реализм понимается в средневековом значении слова, в противоположность номинализму он утверждает реальное бытие универсалий. Реалистическое сознание всегда онтологично, но его онтология насыщена всевозможными аксиологическими, гносеологическими, психологическими, эстетическими и другими наслоениями. Реалистическое сознание в акте рефлексии видит себя погруженным в бытие, в акте же активного отношения к миру оно проецирует свое Я, опредмечивает, онто-логизирует свою субъективность, таким образом и создавая эти наслоения. Здесь рефлексия вкореняет сознание в бытие, а творчество, субъективность — трансцендируют. Реалистическое мировоззрение обычно связано с той или иной формой всеединства. Видя предметность всеобщего, реалистическое сознание исключает противоположность материального и идеального, делает неразличимой границу слова и дела, имени и именуемого, символа и символизируемого.

В силу описанных свойств мышление Флоренского безразлично к методу творчества, даже аметодологично. Отказ от чистой дискурсивности, равнодушие к формально-логической доказательности и последовательности, созерцаемость идей и наглядность, зрительная очевидность концептуального, онтологическая образность характерны для этого метода творчества.

Устремленное Богу мышление Флоренского не ставит себе задачи эмпирического описания предмета или умозрительного рассмотрения его природы. Назначение свое оно видит в создании интенциональной напряженности сознания, в осознании необходимости движения к Богу ради самосохранения и в обозначении путей этого движения. В силу этого тело текста в трудах философа имеет вспомогательное значение, текст не самодостаточно представляет информацию или смысл, а направляет сознание, поэтому безразлична его внешняя истинность, последовательность, логичность. Этим, в частности, объясняется и энциклопедизм мысли Флоренского, его экскурсы в самые разные области знания. Так, например, этимологические экскурсы есть именно экскурсы, а не классическая этимология, то есть они — обнаружение, демонстрация априорно известного автору смысла при помощи анализа слов.

Творчество П.А. Флоренского, несмотря на громадную его разносторонность, поражает своей цельностью, имеет определенную внутреннюю закономерность, описанную и объясненную самим автором. Во «Вступительном слове пред защитою на степень Магистра книги: "О Духовной Истине" (М., 1912), сказанном 19 мая 1914 года», Флоренский говорит о двух путях религии. Онтология религии предполагает познание нас в Боге и Бога в нас, отвечает на вопрос о том, что в религии обеспечивает спасение, здесь «мы разумом испытываем Бога и находим, что Он, Бог, — Сушая Правда, Спаситель» [55, 319]. Онтология религии понимается как «теодицея» (словоупотребление Флоренского несколько отлично от общепринятого), «восхождение благодати в нас к Богу». Феноменология религии понимается как система действий, обеспечивающих спасение, здесь мы испытываем себя, «усматриваем свое несоответствие правде Божией, и, следовательно, необходимость очищения» [55, 818]. Феноменология религии понимается как «антроподицея», как «нисхождение Бога к нам».

В религиозной жизни оба пути существуют одновременно: «как нельзя разделить полюса магнитов, так нельзя обособить и путей религии» [55, 819]. Вместе с тем, в философском исследовании такое разделение необходимо и обуслов-

лено, по Флоренскому, духовной зрелостью автора. Так, он пишет: «Путь горе — это по преимуществу путь вступающего на духовный подвиг, а путь долу — путь продвинувшегося по нему. Вот почему я счел целесообразным в настоящем сочинении ("О Духовной Истине" — А.У.) выделить именно теодицею, оставляя более трудную антроподицею до лет более зрелых и опытности более испытанной» [55, 820].

Для того, чтобы более ясно представить проблематику двух периодов творчества Флоренского, позволю себе привести одну психологическую аналогию. Известно, что в период от рождения до времени, называемого древними греками *акмэ*, человек утверждает свое существование, свою уникальность, свои способности к труду, творчеству, любви и т.д. Это период самоутверждения, «Аз есмь». Затем человек, после *акмэ*, утверждает свое человеческое существование, свою общезначимость и общечеловечность, доказывает, что он такой же, как и все, как бы отказывается от своей уникальности и предпочитает говорить и думать о своей общности с людьми. Это время заботы о другом, время утверждения себя в другом. Это период «Ты еси». Для религиозного мирозерцания первый период — это обнаружение и доказательство своего Я в Боге, то есть, по Флоренскому и как у Флоренского, теодицея. Соответственно второй период — это когда «Я в Боге» обнаруживает и доказывает себя в ином, в мире, то есть, по Флоренскому и как у Флоренского, антроподицея.

Руководствуясь принципом имманентного анализа творчества мыслителя, считаю возможным согласиться с методологической самооценкой П.А. Флоренского. Первый период творчества философа может быть определен именно как теодицея, опыт восхождения нас к Богу, охватывает его творчество с первых печатных работ до «Столпа и утверждения Истины» включительно. Второй период, определяемый как антроподицея, нисхождение Бога к нам, охватывает все оставшееся творчество мыслителя.

Таким образом, мы имеем вполне законченную методологему, «подсказанную» Флоренским, принятую нами и совпадающую со святоотеческой традицией анализа и систематизации в нашем исследовании.

Раздел 1 Теодицея как опыт обретения Бога в мире

Теодицея, понимаемая как «восхождение нас к Богу», является опытом обретения Бога в мире. Здесь человек как бы отыскивает Бога, совершает и претерпевает определенные изменения в своем существе, позволяющие верифицировать утверждение, что Бог существует. Этот опыт богопознания не является абстрактной деятельностью кабинетного ученого. Известно, что на уровне разума человек может усвоить себе любую идею, разум способен к некоторому самодостаточному могуществу, свободе и самодовольству. Поэтому, собственно, усвоение любой идеи — еще не творчество даже, а только деятельность адаптации. Начало XX в., чуткое к мистическому и критическое к разуму, требовало значительно большего от философа.

Обретение подлинной веры предполагает духовный подвиг погруженной в мир личности, целостное, личностное, экзистенциальное освоение идеи Бога. Богопознание — деятельность не разума только, а всей личности, в силу этого человеку, идущему к Богу, необходимо ответить на вопросы: 1. Как возможно обретение Бога в разуме? Что оно дает человеку? 2. Каким человек должен видеть мир, чтобы увидеть в нем Бога? 3. Каковы онтологические и собственно человеческие предпосылки обретения Бога в мире? Как изменяется человек в результате этого обретения? Решение этих вопросов и создает структуру 1-го раздела.

Глава 1 Гносеология как опыт богопознания

1. Специфика гносеологии П.А. Флоренского

Гносеология Флоренского занимает значительное место во всей совокупности его философии. Основная проблематика

«Столпа» — преимущественно гносеологического характера и, по определению И. Свиридова, написавшего специальное исследование по гносеологии Флоренского, верно также и то, что «гносеология о. Павла Флоренского — не столько» наука «о познании, сколько, в значительной степени, исповедь православного гносеолога» [38, 265]. Эта субъективность затрудняет систематическое изложение. Казалось бы, можно взять и изложить всю совокупность утверждений по схеме, пригодной для изложения любой гносеологии: 1) природа познания; 2) формы и методы познания; 3) учение об истине и ее критериях. Но при таком абстрактном изложении теряется специфика именно этой данной гносеологии, невозможно увидеть связь гносеологии с другими частями философии.

Стремясь к большей эмпирической достоверности, к большей близости к духу всей философии Флоренского, считаю необходимым руководствоваться следующим методологическим соображением: наиболее логично будет изложить гносеологию Флоренского как путешествие сознания из иррели-гнозности через скептицизм и подвиг веры к «мистическому восхищению». Во-первых, по формальным соображениям это оправдывается тем, что гносеология Флоренского — это не совокупность взглядов на познание, а совокупность необходимых шагов для познания Бога в мире. Во-вторых, стало почти общепризнанным разделение творчества Флоренского на период теодицеи и антроподицеи, что соответствует логике и технике восхождения от мира к Богу и нисхождения с Богом к миру, и именно в гносеологии находит обоснование это движение и описывается его первый этап.

Современный исследователь творчества Флоренского С.С. Хоружий, желая отметить нетрадиционность, новизну его способа мышления, говорит о «Столпе»: «Это — своего рода путевой дневник, рассказ о пройденном пути, который приводит автора в лоно православной церковности» [80, IX]. Уже в силу того, что это — «путевой дневник», логичнее, правильнее будет излагать материал следуя за мыслью автора, не искажая содержание излишней концептуализацией.

Также следует добавить, что подобный способ мышления — не только индивидуальная особенность творчества философа, но он имеет и определенное методологическое основание. Современник Флоренского В.Ф. Эрн писал: «Логос — предвечное определение самого Абсолютного. Вселенная, космос есть раскрытие и откровение изначально сущего Слова. Будучи этим раскрытием и откровением, мир в самых тайных недрах своих "логичен", то есть сообразен и соразмерен Логосу, и каждая деталь и событие этого мира есть скрытая мысль, тайное движение всепроникающего божественного Слова. Логос как начало человеческого познания, не есть Логос другой, отличный от Логоса существенно-божественного. Это тот же самый Логос, только в разных степенях осознания. Человек, поднимающийся к "логическому" сознанию, то есть приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв между мыслью и сущим. Отсюда коренной и универсальный онтологизм в философии Логоса, ... само понятие Истины онтологично. Отсюда... динамическая теория познания, по которой степень познания соответствует степени напряженности воли, степени существенной устремленности к Истине, и по которой в лестнице Богопознания, то есть познания Сущего далее всех превышают герои и подвижники духа — святые» [82, 79].

Это очень важные слова для понимания гносеологии и всей философии Флоренского. Сознание, ориентированное на Бога как Логос, всегда будет «путевым дневником», а познание — «динамической теорией познания», и нет нужды превращать его в энциклопедию. Ориентированное мышление, по закону своей природы, не факт отражает, а совершает факт мыслью; для гносеологии Флоренского это — опыт обретения Бога в мире, описание пути из иррелигиозности к Богу.

Человек, по Флоренскому, жаждет Абсолютного и достоверного, но не может его найти в меняющемся и соразмерном себе мире. «Да, в мире жизни все мятется, все зыблется в миражных очертаниях. А из глубины души подымается нестерпимая потребность опереть себя на "Столп и Утверждение Истины" — не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеваемой, как

прах, гонимый в горах дыханием ветра, но Истины все-целостной, и веко-вечной, — Истины единой и Божественной, светлой-пресветлой Истины» [76, 12], — пишет философ. Флоренский также приводит определение Истины Николая Кузанского как «постижимости всего постижимого», «умности всего умного», «разума всего разумного», Августина Блаженного: «Бог есть первоистина, устойчивая, недвижимая истина». Речь здесь идет не об истине в обычном, аристотелевском понимании, а о Боге, понимаемом как Истина. Такое понимание Бога имеет основание в словах Христа о себе: «Я есмь путь и истина и жизнь» [ИН., 14, 6]. Если Бог — Истина, то познание — это богопознание, а гносеология — «исповедь православного гносеолога», как это и есть у П.А. Флоренского.

2. Этапы познания

Путешествие сознания к Богу начинается с сомнения в возможности рассудка познать истину. Истина, по предварительному этимологическому значению, определяется как «пребывающее существующим» — в русском языке; нечто незабываемое, память (aleteia) — греческом; охраняемое, сберегаемое, вера (veritas) — латинском; священнодействие (vratam) — санскрите. Критерием истины является достоверность, понимаемая как собственный признак истины, дающий ощущение овладения познаваемым предметом.

Ощущение достоверности может быть достигнуто в интуиции. Достоверность может быть самоочевидностью чувственного опыта, как в эмпиризме, самоочевидностью интеллектуального опыта, как в учениях трансцендентализма, самоочевидностью мистической. «Но во всех случаях остается необоснованной данность интуиции, здесь разум не видит внутренней необходимости своего восприятия, а только — необходимость внешнюю, то есть насильственную, вынужденную — неизбежность» [76, 25]. Непосредственная данность интуиции не дает достоверности, интуитивное мировосприятие может говорить только о наличном содержании

восприятия, о его необходимом бытии она ничего сказать не может.

Дискурсивное познание также неспособно обосновать свое знание. Дискурсивная достоверность возможна при двух необходимых условиях: во-первых, когда есть абсолютно точный и истинный набор аксиом, некое абсолютное знание, к которому мы можем все свести и таким образом обосновать в редукции все получаемые результаты; во-вторых, эта процедура сведения сама должна быть безусловно истинной. Но первое невозможно для сознания, а второе по существу своему стремится к бесконечности, по мысли Флоренского, — это тщетная гордость ума, предполагающего возможным обосновать себя через себя же.

П.А. Флоренский ярко и образно описывает тупики интуитивного и дискурсивного методов обоснования знания: «Несокрушимая стена и непереплываемое море, мертвенность остановки и суетливость непрекращаемого движения; тупость золотого тельца и вечная недостроенность Вавилонской башни, наличная действительность и никогда незавершенная возможность; бесформенное содержание и бессодержательная форма; конечная интуиция и бесконечная дискурсия — вот сцилла и харибда на пути к достоверности» [76, 25].

Итак, обретение достоверности знания невозможно на пути интуиции, но достижимо на пути дискурсии. Пройдя эти пути и не найдя искомого, рассудок приходит в отчаяние и впадает в скептицизм.

Скептицизм — стихия отчаявшегося рассудка, самоустранения от всякой оценочной деятельности, усталость от безрезультатности поиска, стремления сохранить себя от растворения в интуициях или поглощения себя в дискурсии, самоизоляция ради самосохранения. Но и в этой своей деятельности рассудок терпит крах; пытаясь сохранить себя, сознание стремится или к чистой субъективности, исключаяющей из себя все предметное, объективное содержание, или к чистой объективности, исключаяющей все содержание Я из сознания. Встав перед такой перспективой, рассудок совершает еще один отказ: он отказывается от деятельности самосохранения, от всякой деятельности, замирает в *элохэ*.

Следует отметить, что термин *эпохэ* Флоренский использует скорее этимологически (остановка, задержка, прекращение), чем в том значении, в каком его использовал Гуссерль. У Гуссерля *эпохэ* понимается как исключение всех нерелективных утверждений о бытии, всех натурально-вещественных установок, объективно-мыслительных форм, приобретших социально-идеологический статус. Столь же далеко *эпохэ* Флоренского от теософско-окультиного «безмолвия разума», понимаемого как безустановочное мировосприятие, отказ от «ментальной жвачки» и «сензитивного бреда». У Флоренского *эпохэ* объяснимо только как момент в движении сознания к истине, как трудный перевал, этап пути, болезненное замирание отчаявшегося в скепсисе разума.

Эпохэ замыкает разум на самого себя. И разум начинает видеть свою двойственную природу. Дело в том — как постигается себя в *эпохэ*, — что разум антиномичен по своей природе, «двузаконен, двуосен, двуцентрен». В разуме статика и динамика исключают друг друга и не могут быть друг без друга. В плане статики разум стремится к самотождеству, к конечности, к неподвижной данности понятий, разграничивающей данный объект от всего иного, здесь разум разлагает процесс на совокупность стационарных состояний. В плане динамики разум стремится выйти за свои пределы: «сущность всякого объяснения — именно в приведении А к тому, что само не есть А, ибо иначе объяснение было бы тождественным» [62, 30]. Флоренский говорит о природе разума следующее: «Ткань разума — сотканная из конечности и дурной бесконечности — раздирается в противоречиях. Разум равно нуждается в обеих своих нормах, и не без одной из них работать не может. Он не может работать, однако, и при пользовании обеими ими, ибо они не совместны. Нормы разума необходимы, но они — и невозможны» [62, 32].

Антиномичность разума выражается в антиномической природе познания. Познание по природе своей есть выхождение познающего из себя, вхождение познающего в познаваемое, единение познаваемого и познающего. Познание, по Флоренскому, не является «вчувствованием», как у Бергсоне?

на, то есть активным внедрением субъекта в познаваемый объект. Познание не является также мистической практикой единения человека и мира. Человек и мир не есть активный субъект и пассивный объект, но и не наоборот: человек не есть пассивное чувствилище мира. В работе «Пределы гносеологии» Флоренский так описывает акт познания: «Всякий акт знания идеален. И, с этой точки зрения, идеален и всякий познаваемый объект. Иначе и быть не может: ведь, если бы он не был идеален, то и не познавался бы, ибо абсолютно непонятно, как познается то, что решительно не сродно познающему. Значит, в акте познания идеальная природа познаваемого не создается, а только раскрывается, обнаруживается, опознается. Но, с другой стороны, всякий процесс знания реален. Ведь он есть объективный, констатируемый процесс, происходящий в действительности» [74, 161]. Идеальность познания в том, что это мысленное, рассудочно-рациональное постижение действительности, а реальность — в том, что это познание есть, существует как факт бытия.

Антиномичность разума есть следствие двойственной природы человека. Как человек сочетает в себе божественное и только человеческое, так и разум имеет две природы, два направления деятельности: к Богу как бесконечности и вечности и к миру как конечности и тварности. Кризис рассудка порождается абсолютизацией человеческого, горизонтального, конечного, тварного в познании. Исцеление возможно на пути самотрансцендирования, обращения к Богу, переориентации мышления с горизонтального на вертикальное. Начав движение к трансцендентному, разум, по мере продвижения, будет все более и более гармонизироваться, найдет реальное и живое содержание в этом восхождении. Окончательное преодоление антиномической природы разума возможно только в конце времен, когда будет достигнуто полное обожение человека, а пока возможна только гармонизация человеческого и божественного, временного и вечного, горизонтального и вертикального в разуме.

Отчаявшийся разум предпринимает попытку синтеза противоположностей, но он еще не знает «живого Бога», а знает только «Бога философов», он уже жаждет обрести ис-

точник восхождения и мечтает об **основе примирения** всех противоположностей.

Таким абстрактным синтезом будет пробабилистически-предположительное определение истины: истина есть «дискурсивная интуиция» и «интуитивная дискурсия», истина — «реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, Бесконечное, мыслимое как целокупное Единство, как единый в себе законченный Субъект. Но, законченная в себе, она несет с собою всю полноту бесконечного ряда своих оснований, глубину своей перспективы. Истина — движение неподвижное и неподвижность движущаяся. Она — единство противоположного» [76, 43]. Это пока абстрактное определение истины подготавливает сознание к усвоению того, что истина есть Бог. Когда сознание примет эту идею, освоит ее, сживется с ней, оно увидит, что есть Истина и истина.

Противоположности Бога и твари соответствует противоположность Истины и истины. Истина (с большой буквы) доступна только Богу, есть Бог в Своем самоопределении, Истина, попадая в тварный мир, распадается на многообразие временного и вечного, трансцендентного и эмпирического; погружаясь в человеческое пространство и время, Истина обретает признаки личного и общественного, в качестве факта сознания — становится знанием об Истине, отблеском Света. Флоренский утверждает, что «истина необходимо должна быть эмблемою какого-то основного свойства Истины», «будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности», «она должна быть монограммой Божества» [76,145].

Антиномичность истины (с маленькой буквы) подобна ан-тиномичности природы самого человека. Человек сочетает в себе божественное и человеческое, так и истина: словами тварного и тленного истина выражает несотворенное и нетленное, будучи знанием историческим истина должна выражать надысторическое, будучи относительным — истина должна выражать абсолютное. Флоренский пишет об анти-номичности истины: «Противоречие! Оно всегда — тайна души, тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в горнем Иерусалиме их нет.

Там, на небе — единая Истина; у нас — множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг другу» [76, 158].

Увидеть различие Истины и истины — это уже восхождение, ибо сознание по природе своей стремится к вечному. Пробудившееся сознание находит и путь к Истине — это путь веры. Путь веры — это выход из тупика скептицизма, как утверждает Флоренский, и путь этот должен быть избран свободным волевым выбором: «Мы свободны выбирать, но мы должны решиться либо на то, либо на другое. Или поиски Троицы, или умирание в безумии. Выбирай, червь и ничтожество: *tertium non datur!* В этом возгласе предельного отчаяния — начало живой веры. Я не знаю, есть ли Истина, или ее нет. Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее. И я знаю, что если она есть, то она — все для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье» [76, 66-67].

Сознание, осмелившееся на подвиг веры, проходит три ступени. Флоренский обозначает их перефразировкой известного тезиса Тертуллиана: *Credo, quia absurdum est*, а сам процесс описывается так: «Итак, исходная точка — полное доверие и полная волевая победа над тяготением к плотяно-сти, над колебаниями, удерживающими от подъема ввысь, от пленения рассудка в послушании вере. Обливаясь кровью, буду говорить в напряжении: "*Credo, quia absurdum est*". Ничего, ничего не хочу своего, — не хочу даже рассудка. Затем, поднявшись на новую ступень, обеспечив себе невозможность соскользнуть на рассудочную плоскость, я говорю себе: "Теперь я верю и надеюсь понять то, во что я верю. Теперь бесконечное и вечное я не превращу в конечное и временное, высшее единство не распадется у меня на несовместимые моменты. Теперь я вижу, что вера моя есть источник высшего разумения и что в ней рассудок получает свою глубину". И, отдыхая от пережитой трудности, я спокойно повторяю за Ансельмом Кентерберийским: *Credo ut intelligam*. И, сказав, я перехожу на третью ступень. Я уразумеваю веру свою. Границы знания и веры сливаются. Тают и текут рассудочные перегородки; весь рассудок претворяется в новую сущность. И я, радостный, взываю: "*Intelligo ut credam*"» [76,61-62].

Подвиг веры, по Флоренскому, — сплав интуиции и дис-курсии, осуществляемый волевым усилием личности, решившей вырваться из мертвенного застоя скептицизма и обратиться к Богу. Подвиг веры позволяет личности пере-ориентировать сознание: если раньше человек смотрел горизонтально, в плоскости только человеческого видения, то теперь он начинает смотреть вверх, стремится узреть Бога. Переориентация сознания, расположение духа перед лицом вечности ведет к изменению восприятия многих реалий внешнего мира, Человек познает, что есть Истина (с большой буквы) и начинает этой истиной измерять бытие, истина (с малой буквы) перестает быть соответствием знания действительности, даже единством интуитивной дискурсии и дискурсивной интуиции, истина перестает быть характеристикой познавательной деятельности и превращается в онтологический объект высшего, чем само познание, порядка. Истина становится выше бытия, демиургом бытия и в качестве таковой существует как самодеказательный субъект.

Если Истина выше бытия, то неизбежно она должна иметь автономный источник бытия, она должна быть самодостаточной, в себе самой иметь свое бытие. Истина — субъект, а это значит, что она активна, имеет творческий характер, ей предлежит мир в качестве объекта. Истина, получается по концепции Флоренского, имеет все черты личности. Истина есть универсальная самодостаточная личность, имеющая мир своим объектом, — такое понимание изменяет и сам процесс познания. Так, Флоренский пишет: «Познание есть реальное выхождение познающего из себя или, что то же, — реальное вхождение познаваемого в познающего, реальное единение познающего и познаваемого. Познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и субъектом, и объектом» [76, 74].

Как возможно бытие самодеказательного субъекта, как возможна истина? Есть у Флоренского почти универсальная формула, при помощи которой он показывает самообоснование личности, делает критику закона тождества, трактует единство Истины, Добра, Красоты. Схематической основой

этой формулы является отношение ипостасей св. Троицы, В отношении Истины как самоказательного субъекта это выглядит следующим образом: «Самодоказательность и сало-обоснование Субъекта Истины Я есть отношение к Он чрез Ты. Чрез Ты Субъективное Я делается объективным Он и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я. Истина содержит Себя в Себе. Но каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина. Истина — созерцание себя чрез другого в третьем: Отец, Сын, Дух. Субъект Истины есть отношение Трех» [76, 48-49].

Итак, познание Истины как самоказательного Субъекта есть познание Бога. Результатом теоретической деятельности разума, движущегося к абсолютной достоверности, является обретение Бога. Разум стремится вырваться из своей ограниченности, отказывается от всех своих внутренних оснований, волевым усилием замыкает себя в подвиге веры, абстрактным синтезом находит пробабилистически-предпо-ложительное знание Истины, и только затем приходит к пониманию Истины как самоказательного Субъекта, как Бога.

Но это еще «Бог философов», а не «Бог откровения», это еще рационально-волевое понятие Бога-Истины, а не живое чувство Бога-Существа. Путь к сверхразумному, живому и конкретному богопознанию-богообщению возможен при соблюдении определенных условий познания и через преображение сознания.

3. Условия познания

Рассмотренное выше учение о движении разума на пути восхождения к Богу сопряжено в гносеологии Флоренского с набором требований, необходимых для осуществления этого Движения. Знаменитое кантовское «Как возможно познание?» превращается у Флоренского в «Каким должно быть познание для восхождения к Богу?». Это и образует нормативный комплекс гносеологии Флоренского, здесь речь идет не о том, что есть познание, а о том, каким оно должно

быть; не механика и динамика, а аксиология познания, здесь работают не суждения бытия, а суждения долженствования. Обычно, в других гносеологиях, нормативный комплекс присутствует лишь в так называемой критериологии, в учении о критериях истины гносеолог попутно говорит о том, каким должно быть познание, чтобы быть истинным. Иногда нормативный комплекс познания включается в учение об истине. У Флоренского нормативный комплекс значительно шире. Вообще соотношение констатирующего и нормативного в гносеологии Флоренского — сложная проблема. Если видеть в ней только констатирующее, то неизбежным становится утверждение о субъективности, психологичности его теории (как это имеет место у К.Н. Трубецкого и Г.В. Флоровского), если видеть в ней только нормативное, то гносеология превращается в «исповедь (даже проповедь — А.У.) православного гносеолога» (И. Свиридов).

Чтобы избежать крайностей, необходимо выработать критерий различения суждений бытия и суждений долженствования для гносеологии Флоренского. Наиболее целесообразным, как мне кажется, является разделение по предмету: суждения, описывающие наличие состояния сознания на пути богопознания, являются суждениями бытия, а суждения, предписывающие те или иные состояния сознания для пути к Богу, являются суждениями долженствования. В связи с этим нельзя не отметить еще раз глубоко содержательную работу И. Свиридова «Гносеология священника Павла Флоренского»; то, что он описывает как «онтологию познания» и «феноменологию познания», в чем-то соответствует моему делению на констатирующий и нормирующий аспекты в гносеологии Флоренского.

. Суждения бытия мы можем оценивать формально-логически с точки зрения «истина-ложь», а суждения долженствования трудно поддаются подобной оценке. Например, высказывание «сегодня идет снег» с точки зрения «истина-ложь» оценивается однозначно, а высказывания типа «сегодня должен идти снег», «без снега сегодняшний день невозможен», «снег и сегодня нельзя совмещать» и другие так же однозначно определить нельзя. Религиозная вера как гно-

сеологический феномен возникает на основе измерений бытия с точки зрения долженствования и является в этом отношении выражением положительной мощи человеческой субъективности, охватывающей собою безличное и абстрактно существующее бытие. Вера есть уверенность, что должное и есть бытийственное, иными словами, «религия онтологи-зирует ценности».

Итак, Флоренский ставит вопрос: «Каким должно быть познание для восхождения к Богу?» и отвечает на него: познание Истины должно осуществляться любовью и соборно.

Истинное познание Бога на этапе восхождения познающего сознания к Богу, а также познание мира на пути с Богом к миру невозможно без любви. В святоотеческом понимании любовь мыслится как бы двух видов. Есть любовь ожидающая, пассивная, женственная. Человек приготавливает душу, открывает сердце для приятия огня божественной любви. В аскетической практике это этап преодоления страстей, очищения души, научения подлинному и глубокому созерцанию. Это этап пристального всматривания, этап ожидания. Опыт такого рода любви имеет результатом бого-общение. Человек начинает видеть Бога, чувствует его присутствие, вступает, судя по опыту духовных подвижников, в общение с Ним. Флоренский так описывает первый этап любви к Богу: «Любить невидимого Бога — это значит пассивно открывать перед ним свое сердце и ждать Его активного откровения так, чтобы в сердце нисходила энергия Божественной любви» [76, 84]. Возлюбив Бога, человек устремляет к Нему все свои помыслы, все силы духа, медленно и трудно идя путем теосиса, он начинает видеть Бога в мире. Это позволяет человеку перейти к активной мужественной любви к Богу.

Любовь активная, направленная на мир, при духовной сосредоточенности в Боге, описывается у Флоренского так: «Любить видимую тварь — это значит давать воспринятой Божественной энергии открываться — через воспринявшего — вовне и окрест воспринявшего — так же, как она действует в самом Триипостасном Божестве — давать ей переходить и на Другое, на брата» [76, 84].

Для того, чтобы прийти к необходимости обретения Божественной любви, человек должен усвоить: «Для собственных человеческих усилий любовь к брату невозможна. Это — дело силы Божией. Любя, мы Любим и в Боге» [76, 84].

Любовь к Богу и твари является необходимым условием действительного познания Бога и мира. Дело в том, как утверждает Флоренский, что в любви происходит уподобление любящего и любимого; сближение и тем более соприкосновение возможно только через изменение. Две бездны, два мира, Бог и человек не могут в силу своей разноплановости, разной величины сразу же, непосредственно, спонтанно сблизиться. Человек должен пройти трудный путь теосиса, обожения, то есть уподобления себя Богу, чтобы появилась эта возможность. И Бог, соответственно, посылает энергию и силу идущему к Нему.

Сложен путь обретения Божественной любви, здесь совпадают процессы познания Бога и изменения сознания. Наиболее радикальное изменение сознания происходит на пути теосиса, человек за маревом вещей и событий, за мельканием фраз и суетой дел начинает видеть Абсолютное. Человек познает мир как ограниченный по существованию, тварный по природе, конечный по бытию, как письма Бога, как эмблему Божества, то есть научается видеть относительное и Абсолютное — это изменение сознания, разделение, организация всего восприятия и мышления в антиномии временного и вечного, твари и Творца.

Изменение сознания и познания мира как процессы, наверное, невозможно разделить и как-то иерархизировать. Это даже не две стороны, а один процесс, взятый в разных отношениях. Есть деятельность сознания на пути обретения Бога; обращенная на себя она есть изменение сознания, обращенная вовне она есть познание мира.

Любовь — дар Божественный, совершенствующий человеческую природу, пока она не проявится в единстве и тождестве с Божественной природой посредством благодати. В любви к Богу каждая человеческая личность находит свое совершенство. Любовь делает человека подобным Богу, ибо человек соединяется своей тварной природой со всем миром и соеди-

няет в себе тварное и нетварное, человеческий состав и обожающую благодать. Любовь неотделима от познания, от гно-сиса. Она — признак личностного сознания, без которого путь Богопознания был бы слепым и бесцельным.

Любовь, согласно христианским представлениям, — начало всех добродетелей, истины, жизни. Вот один из гимнов Симеона Нового Богослова в честь любви: «О любовь прево-жделенная! Блажен, кто возлюбил тебя, потому что такой уже не восхочет полюбить страстно никакой красоты человеческой. Блажен, кто сплелся с тобой божественным вождением; потому что такой отречется от всего мира и со всяким сближаясь не осквернится. Блажен, кто пленился красотами твоими и наслаждался ими полным желанием, потому что такой освятится в душе пречистою кровию и водою, кои сочатся и каплют из тебя. Блажен, кто облобызал тебя всем сердцем, потому что такой изменится добрым изменением в духе своем и возрадуется душою своею, так как ты Сама — воистину богатство неоскудевающее. Блажен и треблажен тот, кому подала ты десницу свою, потому что такой при всем видимом бесславии будет славнее всех славных и честнее всех чтимых. Похвален, кто тебя ищет, пре-хвальнее, кто тебя обретет, но блаженнее всех тот, кто возлюблен будет тобою, кого посадишь ты одесную себя, кто научен будет тобой, кто обитать будет в тебе, кто напитан будет от тебя бессмертною пищею, Господом нашим Иисусом Христом... Ты наставница пророков, шественница Апостолов, сила мучеников, вдохновение Отцов и учителей, совершенство всех святых» (цит. по [29, 379]).

Нормативный характер концепции любви Флоренского заключается в том, что любовь мыслится в категориях должноствования. Только познавание приводит к Богу, и только любовью возможно познание: «Только познавший Троидного Бога может любить истинною любовью. Если я не познал Бога, не приобщился его существу, то я не люблю. И еще обратно: если я люблю, то я приобщился Богу, знаю Его; а если не люблю, то не приобщился и не знаю» [76, 84].

Итак, направляя любовь свою к Богу, человек устремляет себя к Нему, дает простор душе для тоски и разуму для взы-

скания Бога, создает интенциональную напряженность сознания. Рефлексируя свою любовь к Богу, человек видит необходимость теосиса, очищения сознания, духовного подвига, просветления и преобразования плоти для того, чтобы достигнуть предмета своей любви. Любовь к Богу, по Флоренскому, указывает цель и дает средства к ее достижению, и должна быть не от себя, не из собственного источника, а от Бога.

Познание, чтобы быть истинным, должно быть соборным. Учение о соборности является вторым важнейшим компонентом нормативного комплекса гносеологии Флоренского.

Сознание, устремляющее себя к Богу, индивидуально только до определенной степени, образно говоря, скажем так: существуют разные, индивидуальные пути восхождения к Богу, как существуют разные тропинки на вершину горы, но вершина — Бог — всегда одна. Много тропинок у подножия горы, меньше, так как они соединяются, к вершине, и совсем немного близко у вершины.

В процессе богопознания индивидуальное сознание, уподобляясь Божественному, теряет свою индивидуальность и обретает Божественное как всеобщее. Всеобщность, обретенная в богопознании по закону уподобления различного в любви, есть освобождение индивидуального сознания от случайного, относительного, производного, от конкретной жизни личности; также она есть результат усвоения Абсолютного измерения действительности. Освобождение от индивидуального не ведет к утрате личностного, а, наоборот, позволяет личности обнаружить себя в своей ноуменальной чистоте и содержании.

Человек на своем пути к Богу отказывается от собственной воли, от своих природных склонностей. Лишь при свободном отречении от всего, что свойственно его индивидуальной природе, человек полностью раскрывается в подвиге богопознания. То, что несознательно, то, что несвободно, не имеет личной ценности. Лишения и страдания не могут стать путем к единению, если они не принимаются добровольно. Добровольный и свободный отказ от индивидуального — не оставляет человека в пустоте, не является самоцелью,

а есть лишь средство к усвоению всеобщего. Всеобщее по своему значению для христианского сознания существует не абстрактно, как в диалектике Гегеля, а как личностно значимое, как обретаемое в откровении глубоко личное, чрезвычайно важное и космически нужное.

Человечество имеет институты объективации всеобщего. Это — семья, род, Церковь. Эти институты включают человека в единое соборное тело, но было бы неправильно рассматривать их последовательно, в порядке возрастания общности. Бытие их скорее параллельно. Наиболее разработанным в русской философии является понимание соборности как Церковности, его родоначальником считается А.С. Хомяков. Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Соборность — это свободное единство людей в Церкви в деле совместного отыскания пути к спасению, единство, основанное на единоклюшной любви к Христу и божественной праведности.

Еще будучи студентом третьего курса Московской Духовной Академии (1906) Флоренский написал сочинение «Эк-клезиологические материалы. Понятие Церкви в Священном Писании», посвященное раскрытию темы церковности. Немало страниц этой теме отведено в «Столпе...», в «Философии культа» и более поздних работах. Не вдаваясь в специальную богословскую проблематику, укажем различие в понимании соборности у А.С. Хомякова и П.А. Флоренского.

Для Хомякова соборность, понимаемая как церковность, есть нравственно-этический феномен религиозной жизни людей. Для Флоренского соборность, понимаемая как церковность же, есть реальное, метафизическое единство людей Церковью-телом во Христе. У Хомякова познание и высоконравственная жизнь приводят к реализации идеала соборности. У Флоренского — человек открывает в познании и духовном подвиге метафизически существующую соборность твари в Боге. Для Хомякова Церковь — орган осуществления соборности, для Флоренского Церковь — форма бытия в соборности.

Итак, соборность как норма богопознания, по Флоренскому, требует осознания и осуществления единства личного

и космического в духовной жизни, предполагает воцерковление личности, то есть отождествление и объединение ее духа с социальными институтами. В этом смысле соборность есть преодоление, растворение узколичного — в роде, узкосоциального в тотально-социальном, индивидуально-духовного — во вселенской Церкви. В мистическом смысле соборность есть жизнь в Церкви как теле Христовом. А вот что значит соборность для духа человеческого: «Церковность — вот имя тому пристанищу, где усмиряется тревога сердца, где усмиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум» [76, 5], «церковность — это жизнь, данная человеку, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку» [76, 5].

В целом, любовь к Богу и твари при соборности духовной жизни как нормы истинного Богопознания, делает возможным преобразование сознания.

4. Преобразование сознания

Изложение того, что есть познание, и того, каким оно должно быть, позволяет нам описать предполагаемый результат познания. На пути восхождения к Богу сознание изменяется. Чтобы это изменение было адекватным поставленной цели, должны выполняться определенные требования: если есть первое и второе, то мы можем говорить о преобразении сознания в процессе богопознания. В самой общей форме можно сказать, что механизмы познания все более и более иррационализируются. Происходит убывание чисто дискурсивных, рациональных, разумно-рассудочных функций и возрастание интуитивных, мистических. С некоторой долей огрубления можно сказать, что убывает анализ и рефлексия и возрастает синтез и интуиция; происходит смещение с рационального к чувственному, осуществляется движение от головы к душе.

К сожалению, сама логика описываемого предмета — преобразование сознания — позволяет использовать только апофатические, отрицательные определения. Сознание на

пути теосиса лишается способности рефлексии, так как перестает быть обращенным на себя, поэтому невозможно интроспективное описание преображенного сознания. Преображенное сознание как высшее, по сравнению с обыденной, дискурсивной формой, не может быть описано на языке этой низшей формы, поэтому почти невозможен без вульгаризации язык сравнительного описания. Опыт христианских подвижников богат рекомендациями по преобразению сознания и беден описаниями преображенного сознания, исторические свидетельства поэтому тоже недостаточны. Точно так же и внецерковные мистики подробно говорят о путях соединения с Первосубстанцией, о способах приобщения к Мировой Энергии, но мало — о сознании «соединившемся», «приобщившемся».

Все вышесказанное вынуждает обратиться к апофатическому описанию, мы можем утверждать лишь, что утратило преображенное сознание, что изменяется в сознании на пути его преобразования. Поэтому можно отметить только следующие определения преображенного сознания: 1) происходит преодоление антиномизма в мышлении; 2) осуществляется преодоление телеологизма; 3) познание осуществляется как обнаружение, манифестация смыслов, при обращении к конкретному всеобщее непосредственным образом конкретизируется; 4) познание становится «существенным», так как преодолевает двойственность внешнего и внутреннего.

Традиционным до Флоренского было представление, что антиномизм, противоречивость — свойства греховного ума, следствие разделения мира на божественное и тварное, а тварного — на чистое и греховное. Считалось, что по мере освобождения от греха и происходит устранение противоречий разума, Флоренский же считает, что антиномия существует и для преображенного сознания. Но это положение в «Столпе...» обозначено им недостаточно отчетливо, об этом свидетельствует критика современников: «Утверждать, что антиномизм — печать греховного раздвоения нашего рассудка и в то же время думать, что именно в нем-то и заключается сила, нас спасающая, значит впасть в такое противоречие, которое вовсе не коренится в существе дела, не

имеет характера объективной необходимости, а должно быть поставлено в вину о. Флоренскому. Он просто-напросто употребляет слова "антиномия" и "антиномичность" в двух различных смыслах. В качестве характерной черты греховного состояния антиномия всегда обозначает противоречие; по отношению к рассудку с этой точки зрения антиномизм обозначает его внутреннюю противоречивость. Напротив, когда автор говорит об "антиномичности догмата" или церковных песнопений, это большею частью надо понимать в том смысле, что догмат есть некоторое объединение мировых противоположностей» [47, 36—37].

В работе «Космологические антиномии Иммануила Канта» (1908) Флоренский отдает должное кантовскому учению об антиномиях и одновременно показывает его ограниченность: «Идея о возможности антиномий разума — это самая глубокая и самая плодотворная из идей Канта. Но доказательство действительного их существования, кажется, самое непрочное место критики» [62, 27-28]. «Кантовские антиномии — только приоткрывают дверь за кулисы разума. Но будучи выставлены с полной сознательностью и в упор эпохе просветительства, с вызовом рационализму XVIII в., они являются великой моральной заслугой "коперника" философии» [62, 32]. Споря с Кантом, Флоренский утверждает: «Противоречия возникают не с выходом за границы всякого возможного в опыте, а вечно существуют в недрах самого опыта» [62, 26].

Противоречие существует как факт бытия, бытие противоречиво, противоречиво и мышление, но преображенное сознание снимает эти противоречия, преодолевает антиномизм не только идеально, то есть в себе, но и реально, в бытии. Преображенное сознание приобретает черты стереоскопичности, ему становятся видны одновременно А и не-А, оно постигает, что только за счет А существует не-А, за счет добра — зло, жизни — смерть, света — тьма. Преображенное сознание, образно говоря, видит связь света и тени, видит противоположность и связь сторон.

Видя единство противоположного и то, что основа каждого — отрицание своего антагониста, преображенное сознание

в *себе*, идеально, снимает противоречивость. Антиномии разума, будучи восприняты как формы бытия разума, укрепляются в своей внутренней структуре, развиваются противоположности, и становится очевидной связь между ними. Они продолжают существовать, но бытие их уже для преображенного сознания не абсолютно, а лишь форма. Преображенное сознание видит в антиномии только бытие предмета и потому свободно по отношению к ней, как ко всякой другой форме.

Преображенное сознание преодолевает антиномизм бытия реально. Преображение сознания ведет к изменению всего человека и всего человечества. Человеческая природа все более и более благодатно преображается на пути теосиса, и явление это не только духовное, но и телесное, а потому и космическое. Духовный подвиг живущего вдали от мира анахорета, даже если он остается для всех невидим, имеет значение для всего мира. Реальное и космическое значение преобразования сознания в том, что оно фактом своего бытия утверждает прогресс материи, усовершенствование материи силой высшего ее свойства — сознания.

Телеологизм как свойство сознания заключается в полагании себя вовне, за пределы собственного бытия. Вынесение центра бытия вовне, трансцендирование, является средством самообоснования сознания. Трансцендирующее себя сознание избирает цель — объект стремления, сообщает ему ценностно значимые измерения, доказывает себе, что без движения к избранной цели существование невозможно. Так создается интенциональное поле сознания, формируются тяготения и предпочтения, обеспечивается необходимость движения. Избрав цель, сознание обосновывает свою деятельность не по внутренним, а по внешним ему параметрам. Так, например, многие изучают философию не из любви к мудрости, а ради карьеры, престижа или творят добро не ради облегчения жизни ближнего, а ради торжества справедливости, исполнения нравственного долга христианина, строителя коммунизма и т.п. Трансцендентное обоснование своей деятельности сообщает ей ценность и значимость, выходящую за пределы конкретного. Трансцендирующее себя

сознание выбором цели создает в себе необходимость движения и иерархию смыслов и ценностей этого движения. Преображенное сознание, как принявшее в себя трансцендентное, не телеологично. Оно не нуждается в цели как ориентире и в цели как в средстве самообоснования. Трансцендентная цель включается в имманентное содержание сознания и теряет свои функции. Преображенное сознание — сознание реализованных целей. Интенциональная напряженность здесь сменяется состоянием, близким к восприятию Единого в гносеологии неоплатоников; иначе говоря, на место пристального взгляда приходит духовное созерцание. Цель как внешнее условие деятельности заменяется смыслом как внутренней наличностью единого во всем. Переориентация сознания с цели на смысл — это переориентация в движении «внутреннее — внешнее» на «внутреннее — внутреннее», осуществляемое не в логике солипсизма, а в логике мистической рецептивной активности. Преображенное сознание познает мир как манифестацию смыслов.

Преображенное сознание едино с миром, его логика — логика космоса, его деятельность — деятельность космоса, его энергия — энергия космоса, а потому оно и лишается различия внутреннего и внешнего, имманентного и трансцендентного. Библия свидетельствует, что многие пророки говорили от имени Бога. С религиозной точки зрения это объясняется так, что Бог говорит устами пророка. В гносеологической интерпретации это будет следующее: личное сознание деятельно отождествляет себя с Богом и в самовосприятии говорит и мыслит от имени Бога. Отождествление личного Я и всеобщего, растворение в логике Абсолюта и психологически прочувствованное и усиленное единство Я и Абсолюта избавляют индивида от необходимости самосознания. Познание осуществляется не как свободная деятельность индивида, а как необходимая манифестация смыслов индивиду. Не человек познает мир, а смыслы — объективации духа — насильственно вторгаются в человека, когда он распахнут духом к миру в интуиции. Эта открытость духа — условие восприятия смысла. Разумеется, смысл вещи никогда не равен самой вещи, как никогда не равны любая сово-

купность высказываний о предмете и сам предмет. Но преображенное сознание не ищет предмета, а довольствуется его смыслом, сама предметность выступает как имманентное содержание смысла.

«Во время же празднования дня рождения Ирода дочь Иродиады плясала перед собранием и угодила Ироду; посему он с клятвою обещал дать ей, чего она ни попросит. Она же, по наущению матери своей, сказала: дай мне здесь на блюде голову Иоанна Крестителя. И опечалился царь; но ради клятвы и возлежащих с ним повелел дать ей, и послал отсечь Иоанну голову в темнице. И принесли голову на блюде и дали девице, а она матери своей» (Матф., 14, 6-11).

Для обычного сознания все описанное здесь вещно, предметно, реально. Преображенное же сознание видит здесь целую симфонию смыслов: почтение к родителям (танец перед гостями, Саломея послушалась чудовищной просьбы матери), бахвальство (обещание Ирода исполнить все, «чего она ни попросит»), нелепость и трансцендентность смерти (Иоанн ни к танцу Саломеи, ни к обещанию Ирода, ни к просьбе Иродиады не причастен). Как в настоящей симфонии это только темы, мы называем их последовательно, в тексте они существуют вместе, доминирует то одна, то другая, сходятся-расходятся в контрапункте, гармонически и мелодически взаимодействуют.

Динамика смыслов в преображенном сознании такова, что любой предмет может быть заменен другим, если он также адекватно являет смыслы. Так, в этой истории блюдо с головой Иоанна Крестителя может быть утеряно, если найдется предмет, столь же верно являющий смыслы: раболепие (блюдо подает кто-то безмолвный, безымянный, даже не названный, исполняет приказ Ирода, затем блюдо подают), эстетизированная жестокость, нелепость, несправедливость и смерть. А уж такие смысловые оттенки, как связь питания (на блюде подают обычно пищу) и смерти, покорность Саломеи, ужас и отвращение видящих блюдо гостей, ощущение прикосновения к надситуативному, постигаются не от слова-вещи, а от слова-смысла.

Итак, преображенное сознание познает не вещи, а смыслы, и движется от универсального смысла к конкретному,

вещному, при необходимости — к ситуативному, предметному обнаружению смысла.

Преображенное сознание познает мир существенно, минуя обычный путь от внешнего к внутреннему, от явления к сущности. В работе «Пределы гносеологии» (1913) Флоренский описывает два пути познания. Первый теоретико-познавательный путь «исходит из объективного момента знания, считая объект *O* за нечто непосредственно данное. Рядом преобразований этого *O* и надстроек над ним... теория знания... обогащает понятие *O* все новыми и новыми признаками. Когда комплекс этих признаков... достигнет надлежащей сложности, тогда теория знания рассматриваемого типа приравняет *O* другому моменту акта знания, субъекту, и тем достигает уничтожения субъекта как первичной данности. Первоначально равно-правные, *O* и *S* теряют эту равноправность: *O* оказывается чем-то первичным, во что гносеология верит, а *S* — вторичным, что она — знает. Итак, есть в сущности только *O* и его видоизменения. Так субъект дедуцирован из объекта» [74, 148]. К гносеологиям данного типа относятся сенсуализм, позитивизм, феноменолизм, реализм, эмпириокритицизм, имманентизм, особенно последовательно он выражен в «мистическом эмпиризме» Н.О. Лосского.

Второй теоретико-познавательный путь «исходит из субъективного момента знания, и рядом преобразований этого в *S'*, *S''*, в *S_a*, обогатив его совокупностью признаков *a*, приходит к такому видоизменению субъекта, которое считает возможным приравнять объекту. Таким образом, здесь объект дедуцируется из субъекта» [74, 149]. К гносеологиям данного типа относятся «идеализм, рационализм, панлогизм», в особенности — «панметодизм Г. Когена».

Сознание человека, находящегося в плену у обыденности, расколото, и в познании он обычно совершает усилие, чтобы эту расколотость преодолеть. Мышление движется через форму к содержанию, от следствия к причине, от явления к *I* сущности, то есть, по описанию Флоренского, от субъекта к объекту или от объекта к субъекту. Флоренский показывает ограниченность данных типов гносеологии: «Будучи не в состоянии ни окончательно выбрать себе тот или другой

путь, ибо теория знания существенно основана на вере, — либо в не-Я, либо в Я, — ни придумать новый путь, теория знания оказывается заключенной в эти пределы, которые начертала ей ее вера в действительность или, точнее, ее неверие в высшие миры» [74, 149].

В преображенном сознании снимается противоположность внутреннего и внешнего, явления и сущности, стирается различие между субъектом и объектом. Не синтез сущности и явления видит преображенное сознание, а сам предмет в его непосредственном бытии. Освобожденное от внешней мен-тальности, очищенный в *эпохэ* разум схватывает предмет сразу, как свое собственное транссубъективное содержание. Припоминание (по Платону) и интуиция (по Лосскому) являются основными средствами познания для преображенного сознания.

Общей для этих различных гносеологических процедур является установка сознания по отношению к познаваемому предмету: сознание или актуализирует свое содержание (припоминание), или вбирает в себя предмет, в любом случае нет границы между субъектом и объектом познания.

Только преображенное сознание способно к мистическому «восхищению».

5. Мистическое «восхищение»

В учении о мистическом «восхищении» Флоренским принята гениальная по замыслу и впечатляющая по выполнению попытка сказать о высшей форме мистики на языке гносеологии. Все учение о мистическом «восхищении» говорит о сознании человека, о психологических ощущениях мистика, о специфическом видении мира «восхищенным» сознанием, об утрате чувства Я, о единстве познающего и познаваемого. «Восхищенное» сознание выше добра и зла, так как пребывает в Благе, выше истины и лжи, так как находится в Истине, поэтому гносеологический анализ этого состояния — целенаправленная интерпретация, транскрипция Универсального содержания **на один** из конкретных языков.

В своей работе о мистике «Не восхищение непщева» (1915) Флоренский очень осторожно пользуется гносеологическими терминами для описания мистического «восхищения». Все утверждения его здесь звучат как вывод, как перевод отчета мистика на бесстрастный язык объективной гносеологии. Утверждается, что «в мистическом переживании субъект знания и объект знания суть едино» [67, 559], в том-то ведь и особенность непосредственного знания мистика, что познающее лицо и познаваемая сущность в деятельности познания сочетаются в неслиянное и нераздельное двуединство. Мистическое «восхищение» непременно должно содержать в себе недифференцированность предмета познания и субъекта познания, предмета восхищения и лица восхищающегося. Мистическое «восхищение» является рубежом сознания, целью духовного подвига, реальным переживанием соединения с Богом, ощущением, что Бог захватил, похитил дух человека, что человек живет в Боге. Мистическое «восхищение» — цель и конец путешествия сознания.

Держась за сквозную идею главы, скажем, что вся гносеология Флоренского — не сумма сведений о познании, а описание пути, проделываемого сознанием на пути Богопознания, и мистическое «восхищение» здесь — тот этап, где уже нет только человеческого и только Божественного, а есть человек в Боге и Бог в человеке. Это путь расширения сознания от одинокого, субъективного Я, к вселенскому, мировому сознанию, мистическое «восхищение» здесь — момент траты этого Я и начала жизни Я в Боге. Это путь переориентации сознания с горизонтального на вертикальное мировосприятие, и мистическое «восхищение» — тот момент, когда бывшее раньше вертикальным становится горизонтальным, но без горизонта, а бывшее горизонтальным сжимается в точку.

«Бывал ли ты на высоких горах, — у снеговой линии и выше? Тогда тебе должен быть понятным испытанный, хотя бы в бледном предчувствии, тот цереполняющий душу восторг и то мужественное и трезвое восхищение, которое готово, вот-вот, совсем унести молящуюся на высотах душу и разметать ее в синем эфире. Ты знаешь также то, что нет

тогда ни усталости, ни печали, ни тревоги. Самое тело словно провеивается животворным и бодрым эфиром и, теряя в весе, не то скользит по скалам, не то уносится таинственным вихрем. В эти часы, полные, как вечность, и составляющие одно-единственное мгновение, вся косность плоти, вся брэнность земного бытия, весь туман души, все, накопившееся месяцами и годами, миасмы страстей рассеиваются, и омытое в эфире Солнце пронизает лучом своим самое сердце и убивает гнездящегося там змея. И девственную тогда и прозрачную душу, возлюбившую хлад тонкий царственных вершин, уносит в себе в творческую пещеру эфино-родное восхищение, то трезвенное, и могучее, и великодушное восхищение, которое приходит из стран Гиперборейских» [67, 551-552].

Эта большая выдержка из работы Флоренского «Не восхищение непщева» дает нам представление о психологическом восприятии мистического «восхищения», причем нужно учитывать, что мистический экстаз чувства природы и мистическое «восхищение» богообщения, испытываемое христианами мистиками, соотносятся как полет на самолете на собственных крыльях, как шум озера и рев моря.

Симеон Новый Богослов, споря с невидимыми и неведомыми нам сегодня противниками, так свидетельствует о природе мистического «восхищения»: «Итак, те, которые говорят, что святые не будут видеть и знать друг друга, когда сподобятся лицезрения Божия, поистине во тьме ходят, еще не пришли в общение с Богом и не познали истинного Бога, но говорят и утверждают то, чего не познали и к созерцанию чего никогда не приходили. Они говорят, что святые будут находиться тогда как бы в экстазе, в некоем восхищении и забудут и себя самих, и всех других, находящихся с ними. И видно из таких слов их, что они худо понимают Божественное писание, когда полагают, что у святых будет тогда такое же изменение и восхищение, какое бывает у них и здесь. Неведомо им, что такое восхищение Ума бывает не у совершенных, но у новоначальных. Как находящийся в темнице, — если среди многих проводимых там лет, как-нибудь случайно откроется небольшая трещина в кровле темницы, и он увидит — сколько позволяет вели

чина трещины — свет небесный, которого никогда дотоле не видал и не воображал, — вдруг приходит в исступление, и как бы вне себя находясь, долгий час во все глаза смотрит вверх и дивится внезапно открывшемуся ему зрелищу; так и тот, кто освобождаясь от уз страстей и чувств, внезапно придет в созерцание умного света, вдруг бывает поражен и объят удивлением, и теми, которым неизвестно такое состояние, почитается вышедшим из себя, тогда как он весь сосредоточился в себе умом и изумляется этому светлому видению, которого сподобился» (цит. по [67, 527-528]). Когда мы покаемся, сокрушимся и смиримся, «тогда откроется и для нас как бы малое некое отверстие в этом видимом крове небесном, а чрез него покажется несколько и невещественный оный и мысленный свет, сущий превыше небес — который как только увидит душа, вся приходит в восхищение, и стоит пораженная видением сего нового и преславного чуда, никогда не виданного ею дотоле; будучи же восхищена на небо, нудится пребыть там, углубляясь мыслию в неведомый оный свет, яко невечерний и непрестающий, и погружается в созерцание его день и ночь и желания уже не имеет возвратиться в темницу мира и смотреть на вещи, которые в нем» (цит. по [67, 527-528]). «"Восхищенное сознание" будет узреть и домышлять таинство за таинством и чудо за чудом, восходя от созерцания к созерцанию, видит и себя самого, и то, что окрест его» (цит. по [67, 528]).

Григорий Синаит говорит о мистическом «восхищении» как высшем этапе христианского духовного подвига: «Начало умной молитвы есть очистительное действие или сила Духа Святого, и таинственное священнодействие ума, как начала безмолвия — упразднение от всего или беспечение; середина — просветительная сила (Духа) и созерцание, а конец — исступление или восторжение ума к Богу. Изумление есть всецелое восторжение душевных сил к тому, что познано из велелепной славы Божества. Изумление есть чистое и всецелое простертие ума к сущей в свете беспредельной силе. Исступление же есть не только душевных сил к небу восхищение, но и выступление за пределы самого чувства» (цит. по [67, 533-534]).

Мистическое «восхищение» — это состояние, присущее всякой форме мистики. Флоренский, анализируя в этом отношении древнегреческие мифы, пишет: «В древнегреческом мифе переход человека в миры иные представляется как восхищение или как похищения его трансцендентными существами, а самая восхищающая сила — как вихрь, как сильный ветер и, притом, налетающий с шумом. Незримый, неосязаемый и, однако, могучий и порою всеокрушительный порыв ветра, конечно, есть символ, наиболее сродный потусторонним силам, врывающимся в мир всякого житейского попечения и восхищающим отселе человека в миры иные. Но этот символ вихря имеет в мистической жизни и более непосредственное значение — значение таинственного ветра, дующего снизу вверх, понуждающего оставить все земное и воздымающего горе» [67, 533-534].

Мистическое «восхищение» в его космическом и антропологическом значении Флоренский связывает с проблемой смерти. «Восхищение» есть добровольное и временное умирание, опыт смерти и одновременно — по противоположности — познание жизни средствами, выходящими за пределы обычного и рационального. «У древних переход в иной мир мыслился либо как разрыв, как провал, как ниспадение, либо как восхищение. В сущности, все мистерийные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни, он не проваливается в преисподнюю, а переходит в мир иной. Посвященный не увидит смерти — вот затаенное чаяние мистерий» [67, 533], — пишет философ.

Флоренский, как и многие мистики начала века, различал мужественную и женственную стихии в мистике. Мужественная форма тяготеет к аполлоническому началу, стремится овладеть миром посредством духа, навязывает миру свою субъективность, индивидуализирует человека. Женственная форма тяготеет к дионисийскому началу, стремится отдаться миру и вобрать его в себя, отрешается от всякой субъективности и утверждает человека как родовое существо. О необходимости гармоничного сочетания этих двух стихий говорит Флоренский своей интерпретацией мифа об Орфее и Евридике: «Это нисхождение в преисподнюю живого

героя, ради земных привязанностей, от глубокой тоски по земному существованию усопшей Евридики было самочинным насилием бытия земного над областью трансцендентного. Привлекши к себе женственное начало своего духа, свою Евридику, не свободною любовью, а магическою привязанностью, чрез тайнодейственную музыку свою, Орфей Евридики, на самом деле, никогда не имел в себе, но — лишь возле себя: он, аспект Аполлона и сам явление аполлоний-ского начала, есть чистая мужественность, извне привлекающая к себе Психею и извне к ней влекущаяся. Умершая от укуса змеи, то есть силами хтоническими, силами женского начала, низведенная в женственную область мрака, Евриди-ка лишь в виде признака поддается чарам аполлонийской музыки. Но и этот признак бесследно рассеивается на границе Аполлонова царства, при первой же попытке воспринять в Евридке лицо, Орфей терпит гибель — от дионисий-ского духа земли. Орфей погиб за одностороннее утверждение начала мужского пред женским» [67, 553].

Флоренский различал мистику человекобожества и мистику богочеловечества. Мистика человекобожества предполагает насильственное, теургическое богопознание, по традиционным христианским представлениям она безблагодатна по своей природе, есть жест отчаяния и надменности человеческого духа, стремящегося к Богу не любовью, а знанием. Мистика богочеловечества, наоборот, есть стяжание Божией любви и богопознание, богообщение с помощью божественной благодати, приобщение любовью к божественной энергии. Священник Павел Флоренский пишет о соблазне мистики человекобожества для христианства: «Для человека, мистически одаренного и притом живущего в среде тоже одаренной и видящего пред собою силы и знамения иного мира, подумать, что духовных дарований самих по себе достаточно и что большего ничего не требуется для спасения — очень привлекательно. А преткнувшемуся на этом утонченном человекобожестве неминуемо, далее, впасть в горшее прельщение: подумать о Сыне Божьем, что и Он — не более как "Великий Посвященный". Вот наибольший соблазн для мистика» [67, 559].

Завершая главу, считаю необходимым вернуться к общей оценке гносеологии Флоренского. Даже внешне, по объему, гносеология занимает большое место в творчестве философа. Он уже в порядке личной судьбы, принадлежал к «школе верующего разума», и гносеологическое измерение действительности для него — норма мироощущения. Гносеология задает для него координаты всей деятельности, служит основой для разработки онтологии, эстетики, философии культа и философии имени. Исходный гносеологизм его построений заключается в том, что отправной точкой исследования везде берется не бытийственное, не эстетическое, даже не ценностное, а познавательное отношение к действительности. Это находит отражение и в его самооценке: свою жизненную задачу Флоренский понимал как «проложение путей к будущему цельному мировоззрению» [49, 115], средство же находил в следующем: «основная задача, которую нужно поставить мне, по свойствам моего образования, — это по преимуществу "катофартика", то есть очищение ума от ложных предпосылок и догматов современности, от ложной науки и ложной философии, чтобы чистым оком ума учащиеся научились взирать на область духовную, благодатью открываемую. Я считаю, что вовсе не столь нужно научить системе того или другого философа, как выпрямить самые понятия и тем самым облегчить ("уровнять пути") грядущему в душу Христа» [73, 241].

Если же говорить по содержанию, то необходимо отметить, что путь, проделываемый Флоренским по обретению Бога, — это путь христианского гносиса. Многие исследователи (И. Свиридов, С. Волков [38; 12]) говорят о влиянии творчества Климента Александрийского на философию Флоренского. В свою очередь, Климент Александрийский является наиболее ярким представителем школы христианского гносиса.

И действительно, наблюдается удивительное сходство взглядов и судеб этих мыслителей. «Климент жил и учил среди духовных течений II и III в. Неспособность человека собственными силами разрешить наиболее важные вопросы жизни сознавалась все более и более. Зарождалось сомнение в человеческой правоспособности разрешить эти вопросы и Жажда Божественной помощи, откровения свыше. Все это

создавало благоприятную почву для возникновения мистических настроений, для попыток проникнуть в заветные тайны бытия если не силою разума, в котором начинают извериваться, то силою непосредственной интуиции. На этой-то почве и расцветает еретический гностицизм. Путем хитроумной комбинации мистических и мифологических верований Востока, воззрений греческих философов и христианских понятий, гностики пытаются создать всеобъемлющее мирозерцание, которое разрешало бы все вопросы бытия и давало бы ответ на все запросы ума и сердца. Приписывая магическое значение гносису — созерцанию как силе, открывающей тайны мироздания — неба, земли и преисподней, — они кичились своей мудростью, стройностью и глубиной своих религиозно-философских систем и высокомерно относились к христианской вере, как к наивному достоянию необразованной массы. Нужно было этому еретическому гносису противопоставить истинный гносис, нужно было показать, что христианство есть не только вера непросвещенного большинства, но и высшее знание, достойное истинного философа, способное принять вид такой же стройной и философско обоснованной системы, какой являлось и гностическое учение» [29, 345], — пишет об интеллектуальной атмосфере Климента Александрийского П. Минин и отмечает, что «этот христианский богослов в мантии греческого философа щедрою рукой заимствует аргументы и соображения из греческой философии» [29, 345-346].

Разве нельзя это же самое сказать и о духовной атмосфере начала XX в., и разве не отмечен исследователями эллинский дух философии Флоренского? Впрочем, о духовной атмосфере России сам Флоренский пишет следующее: «Мы пережили век утонченности, а затем — и переутонченности; теперь же начинаются искания архаизма и отвращение от рациональности» [71, 15]. «Реставрация томизма на Западе, искание новой "церковности" у нас, на Севере, возрождение средневековых споров об энергии и сущности Божества на Востоке, все растущее увлечение мистикой, и шаг за шагом неумолимо идущее разрушение рационализма во всех областях, по всем линиям, во всех основах, наконец, разочарова-

ние в естествознании как системе жизнепонимания, и голоса сомнения по адресу гуманизма и т.д. и т.п.» [71, 34].

Для дальнейшей характеристики христианского гносиса о. Павла Флоренского необходимо погрузиться в еще одну проблему. В.Н. Лосский, крупнейший богослов современности, в своей работе «Очерк мистического богословия в Восточной Церкви» противопоставляет знание и веру: «Если Бог откровения не есть Бог философов, то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями. Все, что можно было сказать о "платонизме" отцов Церкви, ограничивается внешним сходством, не доходящим до глубины, ... учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе. Для философа-платоника, даже когда он говорит об экстастическом соединении как о единственном пути богодостижения, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым, Единым — еп-природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на немощи нашего рассудка, скованного множественностью. В лице Оригена в Церкви пытался проникнуть эллинизм, мировоззрение, идущее извне, имеющее свое происхождение в человеческой природе, в образе мышления, свойственного людям — "эллинам и иудеям"; это не то Предание, в котором Бог открывает себя Церкви и с Ней говорит. Поэтому Церковь должна была бороться с оригенизмом и всегда будет бороться с учениями, которые, восставая на непознаваемость Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божьих» [25, 114].

Не будучи глубоко уверенным в своей правоте, позволю себе не возражать, а лишь высказать недоумение: так ли уж совсем не нужно знание для веры, философия для религий? А как же тогда «школа верующего разума» Московской Духовной Академии, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, М.Д. Муретов, П.Я. Светлов? Разве их творчество не убеждает нас, что возможен философский путь к Богу? Возможно, отрицательное отношение В.Н. Лосского к «Богу философов» объясняется тем, что он принадлежал к антисофиологической школе православного богословия.

Итак, именно христианский гносис приводит Флоренского к Богу. Но это еще только обретение Бога в мышлении. Сознанию необходимо обратиться к бытию, в нем увидеть Премудрость Божественного мироустройства, чтобы не только иметь Бога в мышлении, но и видеть в бытии. Эту задачу и решает софиология Флоренского.

Глава 2

Софиология как усмотрение Премудрости Божественного мироустройства

I.- Софиология как особого рода метафизика. Предварительное определение Софии

Софиология — это метафизика, учение о предельных основаниях бытия и познания, но метафизика особого рода. Это не абстрактно-объективистская натурфилософия и не индивидуалистически-субъективистская концепция картины мира как «воли и представления», а учение о духовном плане бытия. Софиология рассматривает мир с точки зрения смысла, цели и ценности, она дает очерк духовно-космического бытия человека, говорит о закономерности существования и развития пространства и времени духа в антиномии вечного и временного. Софиология возникает как попытка рассмотрения и утверждения духовного как космического, аксиологического как онтологического. Будучи метафизикой, она не «после физики», а «над физикой».

Ядром всякой софиологии является учение о Софии. София — не понятие, не смыслообраз, а мифологема, некий клубок смыслов и ассоциаций, говорящий об одухотворенности и разумности, «Премудрости Божественного мироустройства в судьбах мира и человека». Очень сложно, да вряд ли и эвристически эффективно, дать развернутое, полное, дискурсивное определение Софии, поэтому, предварительно,

укажем несколько аналогов, которые позволяют эксплицировать ее разные смысловые компоненты.

В плане мифологического аналога, в плане возникновения София как личное начало мироздания в чем-то родственна с Афиной древнегреческой мифологии. Афина — богиня мудрости и справедливой войны, дочь Зевса и Метиды. Зевс, зная от Геи и Урана о том, что его сын от Метиды лишит его власти, проглотил свою беременную супругу, а затем при помощи Гефеста, расколовшего ему голову, сам произвел на свет Афины, которая появилась из его головы в полном боевом вооружении и с воинственным кличем. Афина является как бы непосредственным продолжением Зевса, исполнительницей его замыслов и воли. Она — мысль Зевса, осуществленная в действии. Точно так же, как и Афина, София — личность, Замысел Божий о мире, существует как идеальный план бытия и осуществленная в действии мысль.

Безличным аналогом Софии будет Логос древнегреческой философии. Логос — сложное синтетическое понятие, претерпевшее развитие от Платона и Аристотеля, в учениях стоиков и гностиков, а также в русской философии в трудах М.Д. Муретова, С.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн. По Аристотелю, Логос есть форма, определяющая собою вещи, их производящая причина и конечная цель, изнутри определяющая генезис вещей, их эволюцию и строение. Логос Филона Александрийского есть: 1. Сила и разум самого Божества, Его непосредственная эманация, заключающая в себе совокупность всех других сил; 2. Идеальный план творения, заключающий в себе совокупность первообразов творения; 3. Творческая энергия, которая созидает и одушевляет мир; 4. Посредник откровения для всех причастных Логосу существ. Все описанные свойства Логоса относятся и к Софии, но Логос — безличный абстрактный метафизический принцип, а София — «душа мира», «художница при Боге», организующая, одухотворяющая мир личность, существо.

По своему значению для связи человека и Бога в религиозном мирозерцании София в чем-то аналогична концепции Царства Божия в богословии. В книге П.Я. Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского ми-

росозерцания» сообщается: «Царство Божие есть единение каждого человека и всех людей вместе с Богом. Царство Божие трансцендентно: оно не есть произведение естественных сил и начал, а есть дело Божие, чудо всемогущей любви и милости Божией» [37, 81]. «Царство Божие имманентно: ибо оно внутри нас и подлежит закону внутреннего роста и развития» [37, 83]. Как Царство Божие постоянно растет из личности в мир к Богу и захватывает в себя земную жизнь человеческую, жизнь во всех проявлениях и формах, так и София-Премудрость осуществляется в человеческой истории, «правит историей как провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса» [7, 126], и закон исторического движения — возрастание софийного и убывание хаотического начал.

По своему психологическому значению для кризисного, конфликтного и лиминального сознания София в чем-то родственна Китежу и Беловодью русского фольклора. Как измученные хаосом, несправедливостью и враждебностью окружающей жизни простые люди уходили искать города и земли, где царят добро и справедливость, «Царство Божие на земле», так и ученые, богословы и философы, создавали концепции разумного и благого мироустройства.

Натурфилософским аналогом Софии можно считать концепцию ноосферы В.И. Вернадского. «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой» [10, 509]. «Ноосфера — биосфера, переработанная научной мыслью» [9, 506], — пишет ученый. Как В.И. Вернадский выделяет в биосфере сферу разума, говорит о мысли как «планетарном явлении», так и софиологи говорят об одухотворенности, метафизической очеловеченности природы.

На этом считаю необходимым закончить обзор аналогов, хотя он может быть продолжен, наверно, до бесконечности-Замечу также, что в статье Л.Л. Лебедева «Гайны древних икон» [23] дан краткий очерк интерпретаций мифологемы «София». Это — невеста Христова, аллегория Премудрости, душа мира, 4-я ипостась Божества, Богородица, Иисус Христос, Церковь, сотворенная Богом женщина, скрываемая на

небе до наступления «брака Агнца», который будет в Апокалипсисе.

Софиологических учений было много в истории развития мысли. Наиболее богаты ими гностицизм, мистика средневековья и Ренессанса, немецкая мистика, русская философия. Общим их первоисточником служат такие тексты Священного Писания как книга Притчей Соломоновых, книга Премудрости Соломона и книга Иисуса, сына Сирахова.

В книге Притчей Соломоновых есть один замечательный фрагмент, рассказывающий о Премудрости, где она говорит о себе: «Я, премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания. У меня совет и правда; я разум, у меня сила. Любящих меня я люблю, и ищущие меня найдут меня; богатства и слава у меня, сокровище непогибающее и правда; плоды мои лучше золота, и золота самого чистого, и пользы от меня больше, нежели от отборного серебра. Я хожу путями правды, по стезям правосудия, чтобы любящим меня существенное благо, и сокровищницы их я наполню. Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли, тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч., 8,12, 14, 17-31).

Условно здесь можно выделить три момента: 1) о проявлении Премудрости в человеческом бытии; 2) о природе Премудрости; 3) о космическом смысле Премудрости. Важна также последовательность: сначала человек видит Премудрость Божественного мироустройства в тварном бытии, потом ему открывается сама Премудрость, затем — космиче-

ский план Премудрости. В богословии этому, полагаю, соответствует познание Бога в мире и познание мира в Боге. Для философии Флоренского это соответствует теодицее и антроподицее.

Книга Премудрости Соломона говорит следующее о природе Премудрости: она — «художница всего. Она есть дух разумный, святой, однородный, многочастный, тонкий, удобо-подвижный, светлый, чистый, ясный, неврежденный, благо-голубивый, скорый, неуправляемый, благодетельный, человеко-любивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий, проникающий все умные, чистые, тончайшие духи. Ибо премудрость подвижнее всякого движения и по чистоте своей все проходит и все проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя, поэтому ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благо-годати Его. Она одна, но может все, и, пребывая в самой себе, все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, приготовляет друзей Божиим и пророков; она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; ибо свет сменяется ночью, а премудрости не превосходит злоба» (Прем., 21-27, 29).

Премудрость космична, но существует человеком и для человека, она — не скрытое и тайное, а, наоборот, то, что должно быть открыто человеку. «Премудрость сотворила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, и растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: "кто неразумен, обратись сюда!" И скудоумному она сказала: "идите ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие и живите, и ходите путем разума"» (Притч., 9, 1-5). Премудрость «легко созерцается любящим ее и обретается ищущим ее; она даже упреждает желающих познать ее. С раннего утра ищущий ее не утомится, ибо найдет ее сидящую у дверей своих. Помышлять о ней уже совершенство разума, и бодрствующий ради нее скоро освободится от забот, ибо она сама обходит и ищет достойных ее, и благосклонно является им на путях, и при всякой мысли встречается с ними» (Прем., 12-16).

Условием обретения Премудрости является чистота. «В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху, ибо святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится неправды» (Прем., 1, 4-5).

В позднейшем религиозном и философском творчестве Премудрость была персонифицирована в образе Софии; в православии существует несколько типов софийных икон, ей посвящаются храмы.

Теперь, когда имеется предварительное определение Софии и показаны ее библейские источники, можно перейти к изложению софиологии П.А. Флоренского. Также следует отметить, что у Флоренского нет разработанной системы, как, например, у С.Н. Булгакова. Глава из «Столпа и утверждения Истины», кое-какие попутные замечания в других работах — вот то, что мы имеем для анализа и реконструкции этого сложного учения. Содержательно и хронологически софиология входит в концептуальную программу первого периода творчества философа, то есть в учении о мире Флоренский пытается показать путь обретения Бога. Здесь софиология является ответом на вопрос: «Каким я должен видеть мир, чтобы увидеть в нем Бога?». Как и в гносеологии, здесь наблюдается преобладание установочного над содержательным, автор не столько рассказывает о Премудрости Божественного мироустройства, сколько пытается сориентировать сознание на восприятие, на усмотрение этой Премудрости. И если софиология С.Н. Булгакова — почти классическая метафизика, то софиология Флоренского — отчет о переориентации сознания с восприятия Хаоса на восприятие Софии, не абстрактная онтология Софии, а феноменология Софии. Булгаков мыслит и строит концепции от Бога через Софию к твари, Флоренский — от твари через Софию к Богу.

Ввиду краткости, даже тезисности и одновременно высокой концентрации мысли Флоренского наиболее подходящим для этой главы считаю метод истолкования, сопряженный с необходимой систематизацией.

2. София в себе. Сущность Софии

1. «София есть Великий Корень цело-купной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни» [76, 326].

В традиции неоплатонического построения реальности как иерархической системы бытие тварное трактуется как низший слой бытия. Тварное бытие не самодостаточно, не имеет в себе основания для жизни, поэтому нуждается в трансцендентной санкции бытия.

Эту функцию, в предельном измерении, выполняет Бог. Но, согласно христианским представлениям о Боге, Он находится премивно, то есть вне времени и как бы над пространством человеческого бытия и одновременно — везде. Так, Дионисий Ареопагит спрашивает: «Если Божество превыше любого слова и любого познания, и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления, и ни чувства, ни воображения, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление его совершенно непостижимы для нас, хотя мы знаем, что Оно все сущее объемлет, связует, соединяет и предопределяет, то каким образом, признав неизреченность и сверхименуемость пресущественного Божества, мы можем предпринимать исследование о Божественных именах?» [14,19]. Он утверждает, что «те, кто возлюбил Истину независимо от какой бы то ни было истины, должны воспевать пресущественное Богонача-лие, которое является некой превышающей бытие Сверхблагодатью, не как Разум или Могущество, не как Мышление, или Жизнь, или Сущность, но как (нечто) совершенно исключющее какое-либо изменение, свойство, жизнь, воображение, представление, наименование, разум, мысль, мышление, сущность, состояние, основание, предел, беспредельность, то есть все, что присуще сущему» [14,19].

Этот парадокс разрешается в учении византийского философа, известного учителя исихазма, святого Григория Паламы о Божественной сущности и Божественных энергиях. Подобно тому как Аристотель различал природу и действие

вещи, Григорий Палама различает сущность и энергию в Боге. Энергия — это Сам Бог в Его обращенности к твари. Его творческая мощь, промыслительное попечение о мире, все Его явления миру и человеку не суть сама сущность Бо-жия, которая существует неприступно и непознаваемо, а Божественные энергии. «Сущность Божия безусловно неиме-нуета, так как она совсем недостижима для ума; именуется же она по всем Своим энергиям, и там ни одно из имен не отличается по своему значению от другого. Ибо каждое из них и все они ничто не выражают, кроме того сокровенного, что никоим образом непознаваемо» (цит. по [21, 282]). «Видимое лицо Божие есть не что иное, как энергия и милость Божия, являемые достойным, тогда как невидимым лицом Его называется естество Божие, которое превыше всякого выражения и видения» (цит. по [21, 282]), — пишет Григорий Палама.

София, в ее космическом значении, есть как бы оплотне-ние Божественных энергий, изливающихся в мир. Бог, будучи премирным, путем Божественных энергий является в мир и дает твари жизнь, единство, бытие. Русло этого энергетического потока и есть София. София — не Бог и не Божественная энергия, а, по очень удачному выражению Флоренского, «корень целокупной твари». Корень извлекает питательные вещества из почвы и проводит их в растение; соответственно, София проводит Божественные энергии от Бога в мир. Иначе говоря, тварный мир обретает сущность, жизнь, мышление, благо от Бога посредством Софии.

Отметим также, что С.Н. Булгаков выражает аналогичное понимание Софии, только говорит более метафизически: «София, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога или абсолютным образом, она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию. Поэтому ей нельзя даже приписывать и предиката бытия в том, по крайней мере, смысле, в каком мы приписываем его тварному миру, хотя она есть непосредственная основа тварного мира. Как таковая, она вплотную к нему примыкает; однако, чуждая его ограниченности, она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-

тварностью и сверхбытием. Занимая место между Богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим, и являясь обоими зараз» [6, 188].

2.«София есть первозданное естество твари, творческая Любовь Божия, поэтому-то истинным Я обоженного, "сердцем" его является именно любовь Божия, подобно как и сущность Божества — внутри-Троичная любовь» [76, 326].

Бог, в самоотвержении любви, исходит из Себя в творении, полагает себя вовне, создает как бы некое царство прообразов, которые затем материализуются и образуют мир вещей. Мир идей, идеальное всеединство, содержащееся в Софии, существует для тварного мира как «естество», то есть норма, предельное задание, закон жизни, основа, причинность, аристотелевская энтелехия. Как энтелехия мира София есть начало, связующее и организующее мировую множественность.

Тварный мир в своем бытии не является самодостаточным, его «естество» не тварно, а софийно. Богу принадлежит абсолютность бытия, София — идеальный образ тварного бытия в уме Бога, поэтому ей принадлежит подлинность бытия, а сам тварный мир как материализация Софии не имеет в себе ни подлинности, ни, тем более, абсолютности. Здесь уместна аналогия: художник создает замысел и по замыслу пишет картину; художник абсолютен и для замысла, и для картины, замысел абсолютен для картины, картина же есть нечто почти случайное. Эта аналогия показывает связь и статусы бытия Бога, Софии и твари, но христианское учение, признавая свободу творения, отвергает идею произвола творения. Конструктивной заменой этой идеи является учение о Божественной любви. Не по произволу, а по любви создает Бог мир, и София — «творческая любовь Божия», метафизическая реализация любви в замысле устройства мира.

3.«В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» [76, 326].

Этот тезис распространяет на весь тварный мир антропологическое измерение, что в дальнейшем позволит говорить о тождестве макрокосма и микрокосма. София — образец,

эталон, должное, идея твари. Известно, что всякая идея, воплощаясь в реальность, искажается, упрощается и огрубляется вследствие простоты и грубости материи, что идея в себе не содержит возможности для придания большего соответствия замыслу и исполнению, она бессильна и безразлична по отношению к своей реализации. Не такова София. Воплощаясь в тварный мир, она тоже опрощается и огрубляется, но имеет в себе возможность для непрерывного приближения твари к себе, Софии Небесной. Эта возможность обусловлена как космологически, то есть условным бытием твари и более высоким бытийственным статусом Софии, так и характером самой Софии.

Она, по замыслу, — «Ангел-Хранитель твари», идея-существо, по природе своей призванная способствовать уподоблению себя и тварного за счет усовершенствования последнего. Как Ангел-Хранитель, София — личность. Когда мы говорим, что София — личность, то не обязательно представлять себе женщину с многомудрым взором. Когда объект может быть назван онтологической личностью? Тогда, когда он имеет лик, то есть идею себя (аналогично, в психологии — совокупность неповторимых характеристик сознания, идеалов, мотивов, наклонностей), и лицо, средства для выражения лика (в психологии для человека — онтологическая личность); лик Софии — Премудрость Божия, лицо — Ангел-Хранитель твари.

София как личность идеальна, София по статусу своего бытия тоже идеальна, в Боге она существует как Замысел, в твари — как реализация Замысла, в себе — как идея Бога о твари, то есть основ самобытия она не имеет. Так, Флоренский в данном отношении утверждает: «Вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари; в Нем же — получает творческую силу» [75, 329]. Интересно также отметить, что Булгаков высказывает подобные идеи о Софии: «Нельзя мыслить Софию, "Идею" Божию, только как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия. София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, *есть* Все. И, как любовь Любви и любовь к Любви, София

обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо, ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает трехипостасности в четвероипостасность, троицы в четверицу. Но она является началом новой тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей, ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству. Однако сама она находится вне Божественного мира, не входит в samozамкнутую, абсолютную полноту» [6, 186-187].

4. «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его, то есть как проблеск вечного достоинства личности и образ Божий в человеке» [76, 329].

Этот тезис является развитием предыдущего, применением его к человеку. Для индивидуального человека существует индивидуальная «идеальная личность» — прообраз человека, должное, то, что есть этот человек не по бытию, а по замыслу Бога о нем, по его цели и месте в системе мироздания. «Идеальная личность» человека существует как его «Ангел-Хранитель», помогающий в должном и отвращающий от недолжного. Если эмпирический человек соответствует своей «идеальной личности», то «проблеск вечного достоинства» превращается в блистающий свет святости, а если нет — затушевывается вовсе. Святость, в этом отношении, есть полное соответствие эмпирической и идеальной личности. Понятие «идеальная личность» и «Образ Божий» имеют одинаковый объем и в характеристике сущности человека, но различны по исходному пункту суждения. «Идеальная личность» — категория тварной антропологии, аспект бытия твари, «образ Божий» — категория Божественной антропологии, аспект творения.

Итак, София в себе, метафизически и космически, есть «Великий Корень цело-купной твари», «первозданное естество твари», «творческая любовь Божия», «Идеальная личность мира». София — Замысел Божественного мироустройства, а это значит, что она имеет не только бытие в себе, но и бытие в твари.

3. София в твари. Явление Софии

П.А. Флоренский различает Софию Небесную и Софию тварную. Следует отметить, что это традиционный путь фило-софско-богословской мысли в различении ноуменального и феноменального. Так, например, Платон различает Афродиту Небесную и Афродиту Простонародную. Григорий Палама говорит о существовании Бога в себе и явлении Его в Своих энергиях, С.Н. Булгаков различает Софию как *natura naturans* и Софию как *natura naturata*.

Для Флоренского принципиально не существует вопроса перехода от ноуменального к феноменальному, поскольку идеальное для него конкретно и реально, а эмпирическое реально только как отблеск идеального. Поэтому у него трудно найти методологически и мировоззренчески отчетливо выраженный переход от Божественного к тварному плану Софии. А, например, Булгаков в своей «Философии хозяйства» — первой работе софиологического содержания так описывает эти два плана бытия Софии: «Мир в своей эмпирической действительности лишь потенциально софиен, актуально же хаотичен, в своем вневременном бытии есть сама София, сияющая Божественным светом Логоса. Мир удален от Софии не по существу, но по состоянию. Состояние мира хаокомоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещение бытия с его метафизического центра, его метафизическая децентрализованность; благодаря последней оно ввержено в процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства» [7,118].

1. «Тварная София, Божественное впечатление твари есть образ и сень Премудрости. Но, осуществляемая, впечатлеваемая в мире опытом, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь пре-мирным ипостасным собранием божественных первообразов сущего» [76, 349].

Тварная София существует как причина в следствии, порождающее в порожденном, смысл в слове. София в твари — это уже реализованная программа, воплощенный смысл, ма-

териализованная идея. Антиномично бытие Софии в твари. Как «собрание первообразов сущего» она сверхреальна, а как «отпечатлеваемая в твари» — реальна. Вернемся к нашей аналогии с замыслом, художником и картиной. Замысел в уме художника — это София Небесная, замысел, воплотившийся в сюжете, композиции, цветовой гамме, технике живописи, — это София тварная. Идея выражается в сюжете определенной техникой. Для сюжета и техники идея — трансцендентное порождающее устройство, сверхреальность, но бу-дучи порожденными, они отпечатлевают ее в себе, несут как составляющую их реальность.

¹ В познании мира человеку открывается софийность мира как истина, в истории София обнаруживается и познается как Провидение, закон истории. В нравственной деятельности София существует как благо. В искусстве — как красота, или, как пишет Булгаков: «София открывается в мир как красота, которая есть осязаемая софийность мира» [6, 199].

2. «Софийность участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в Троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не едино-сущим Лицом, она не "образует" Божественное Единство, она не "есть" Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному» [76, 349].

Флоренскому было очень важно показать онтологический статус Софии. София не может быть четвертой ипостасью Троицы, равной другим Ипостасям, это было бы нарушением догмата троичности. София не может быть по бытию равной прочей твари, это лишило бы смысла ее существование. София должна быть выше твари, но ниже Троицы. Поэтому София принимает на себя космическое действие Божества, будучи причастной Ему по Любви, и передает эти божественные силы тварному, просветляя его.

В интерпретации Булгакова рассматриваемое положение выглядит так: «Божество по Божественному Своему снисхождению, в самоотвержении любви, хочет не-Себя, не-Божество, и исходит из Себя в творении. Но поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает меж-

ду Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое. Ангелом твари и началом путей Божиих является св. София» [6, 186].

3. «Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София — разум твари, смысл, истина или правда ее; с точки зрения ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность ее, то есть красоту» [76, 349].

Для истолкования этого положения необходимо одно предварительное богословское разъяснение, касающееся определения ипостасей Святой Троицы. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» пишет: «Сын — воля и мудрость, и сила Отца. Сын — от Отца, и все, что Он имеет, имеет от Него; поэтому Он не может о себе творить ничего. Ибо Он не имеет деятельности, особенной по сравнению с Отцом. Сын — образ Отца и Сына образ — Дух, чрез которого Христос, вселяясь в человека, дает ему то, что есть соответственно образу. Бог — Дух Святой — средний между Нерожденным и Рожденным и соприкасается с Отцом чрез Сына. Он называется Духом Бога, Духом Христа, Умом Христа, Духом Господа, Самим Господом, Духом сыноположения, истины, свободы, мудрости, ибо Он и есть производящий все это; все наполняющим Своим существом, все содержащим; делающим Своим Существом мир полным» [20, 39-40].

Современный авторитетный богослов В.Н. Лосский так пишет об отношении ипостасей: «Нерожденность Отца Безначального, рожденность Сына и исхождение Духа — таковы отношения, позволяющие нам различать Лица» [26, 276]. «Все божественные имена, которые передают нам общую жизнь Трех, исходят от Отца через Сына в Духе Святом. Отец есть источник Премудрости, Сын — сама Премудрость, Дух — сила, усваивающая нам Премудрость; или: Отец есть источник Любви, Сын — любовь, Себя открывающая, Дух — любовь, в нас осуществляющаяся» [26, 280].

Философской интерпретацией сущности ипостасей можно считать следующее: «Безначальная первая ипостась — безмолвствующая праоснова чистого бытия; порождаемая ею (не во времени!) вторая ипостась — "Слово" этого безмолвия, логос, смысловое оформление бытия; третья ипостась — "животворная" встреча безмолвия и слова, начало любви. Три ипостаси участвуют в сотворении и бытии космоса по следующей формуле: все от Отца (ибо наделено от него бытием), через Сына (ибо вошло в бытие через смысловую оформленность) и в Духе (ибо удерживается от распада внутри его жизненно-органической целостности)» [24, 448].

Из сказанного становится видно, что Флоренский приписывает ипостасные предикаты Софии, ограничивая их тварной и пограничной природой Софии. Как и Отец, София — «идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия», но она порождена, не «безначальна» и не имеет самостоятельной силы творения. Как и Сын, София — «разум твари, смысл, истина», но она пассивна в бытии, начало бытия имеет не в Отце только, а во всей Троице. Как и Дух, София — «духовность твари, святость, чистота, непорочность, красота», но для Духа это существует как исхождение через Сына Отца, а в Софии это существует как онтологическая возможность этих качеств и онтологическое же впечатление их в твари.

Флоренский, с его филигранной отделкой понятий, наверно, делает ненужным наше истолкование; Троица — это «основа-разум-святость», а София — это «триединая идея ос новы-разума-святости». В интерпретации Булгакова рассмотренное положение трактуется следующим образом: «Как при емлющая свою сущность от Отца, она (София — А.У.) есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Ло-гос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая излияние даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, и она же есть идеальная душа тва-ри, красота» [6, 188].

4. «София есть начаток и центр искупленной твари — Те-ло Господа Иисуса Христа — то есть тварное естество, вос-принятое Божественным Словом» [76, 350].

Для истолкования этого тезиса необходимо одно богословское разъяснение, касающееся смысла боговоплощения. «Сын воплощается для того, чтобы восстановить возможность соединения человека с Богом, соединения не только расторгнутого злом, но без участия самого человека и не восстановимого. Первое препятствие к этому соединению — разлучение двух природ, человеческой и Божественной, устранено самим фактом Воплощения. Остаются два других препятствия, связанных с падшим состоянием человека: грех и смерть. Дело Христа их победить, изгнать из земного космоса их неизбежность: не безоговорочно их уничтожить — это было бы насилием над породившей их свободой, — но подчинением Самого Бога смерти и аду обезвредить смерть и создать возможность врачевания греха. Так смерть Христова устраняет преграду, воздвигнутую грехом между человеком и Богом, а Его Воскресение вырывает у смерти ее "жало". Бог нисходит в меонические бездны, разверстые в творении грехом Адама, чтобы человек смог восходить к Божеству» [26, 314-315]. «Христос становится человеком по любви, оставаясь Богом, и огонь Его Божества навсегда воспламеняет человеческую природу; вот почему святые, оставаясь людьми, могут быть причастниками Божества и становиться богами по благодати» [26, 320], — пишет Лосский.

София — залог восстановления тварной природы. Мир во зле лежит, находится в состоянии «хаокосмоса», необходимости зла, смерти. Но среди этого мира есть София как некий остров среди бушующих волн океана, бытие, лишённое зла, существование по любви, свободе и вечности. К ней устремляются все, взыскующие духа. Продвижение в познании — это присвоение себе софийного, усовершенствование социальной жизни — это возрастание софийности, достижение святости — это победа софийного, утверждение в нем ради живого оогообщения. София есть предельное основание человеческой деятельности, перспектива и цель развития человеческого духа, тот далекий и близкий идеал, достижение которого позволяет говорить о победе Божественного в человеке, истории, мире. В этом смысле София и есть «начаток и центр искупленной твари».

Как человеческое естество Христа просветлено и преображено Словом, так и София — тварь, запечатлевшая в себе Слово, воспринявшая Его, просветленная и преображенная Им. Как в Христе две природы существуют «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», так и в Софии. Но вочеловечение и жизнь Христа — подвиг свободной Любви Божией, а София возникает как исхождение Божества из себя в творении, существование Софии - создано актом творения, есть онтологическая необходимость, но не для Бога, а для Твари. В этом смысле София и есть «тварное естество, воспринятое Божественным Словом».

Развивая мысль, далее Флоренский пишет: «Только соучаствуя в Нем, то есть имея свое естество включенным, — как бы вкрапленным в Тело Господа, мы получаем от Духа Святого и таинственное очищение. В этом смысле София есть предсуществующее, очищенное во Христе естество твари или Церковь в ее небесном аспекте» [76, 350].

5. «Но поскольку происходит от Духа Святого освящение и земной стороны твари, эмпирического ее содержания — ее "одежды" — София есть постольку Церковь в ее земном аспекте, то есть совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирическою стороною в Тело Христово» [76, 350].

Церковь в небесном аспекте есть живое тело Богочеловека, мистическое тело Христово, то, что делает возможным духовное братство людей. Церковь в земном аспекте есть обоженное через Христа человечество, воплощение вселенской правды, духовное братство. Она имеет задачу всечеловеческого и всесветного соединения во имя Христово, существует как собрание верующих.

Церковь земная изображается в святоотеческой литературе как строящаяся в небо башня, кирпичи которой — души праведников. Церковь земная, Церковь строимая — дело и смысл святости. Только праведниками своими восстанавливается ущербная природа твари, искупается первородный грех творения. Праведник своим личным духовным подвигом преображает свое сознание и овладевает своей плотью, длительное духовное бдение приводит его в мистическое «восхищение». Бу-

лучи «восхищенным», он на миг этого «восхищения» и лишь духом попадает в Церковь Небесную. На земле же его ждет «Церковь строящая», «Церковь святых» — духовное братство людей, объединенных во имя Христа. Если Церковь земная — София, то духовный подвиг имеет онтологическое значение, и братство святых — не дело духа только, но и космоса.

Как для обыденного мышления («наказал Бог засухой за грехи наши») в православии, так и для богословского характерно моралистическое суждение о бытии, основанное на он-тологизации духовного, и только идея Софии превращает это ценностное суждение в онтологическое построение. Тварный мир, земной человек должны быть преображены, и Христос создал возможность и указал путь этого преображения. Как эмпирическое тело Христово было свято, очищено, просветлено Духом Святым, так и человек должен изменять тварную природу. Преображая плоть Духом, праведники становятся агентами Софии, спасение каждой отдельной души имеет космическое значение. Постепенное возрастание Церкви земной приведет к преображению всей земной жизни, подобно тому как слетание светлячков на болоте в итоге превращает болото в фейерверк.

В дальнейшем Флоренский следующим образом развивает свою мысль: «А так как очищение происходит Духом Святым, являющим Себя твари, то София есть Дух, поскольку он обожил тварь. Но Дух Святой являет себя в твари, как девство, как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность. В этом смысле София есть Девство, как горняя сила, дающая девственность. Носительница же Девства — Дева в собственном и исключительном смысле слова — есть Мариам, Дева Благодатная, облагодатствованная Духом Святым, Исполненная Его дарами, и, как такая, Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово» [76, 350].

Полагаю, на этом нужно ограничить рассмотрение бытия Софии в твари. Замечу еще только, что Флоренский создает Уникальную по своей глубине и логической совместимости Цепь умозаключений (начиная от того, что у нас обозначено

под № 4 и до последнего из процитированных), где примирены, объяснены, связаны, наверное, все возможные «домостроительные» определения Софии.

Итак, тварная София есть «собрание первообразов сущего», а в «домостроительном» отношении — «очищенное во Христе естество твари». Тварная София существует как совокупность идей о вещах, является перспективой, интенциональным полем и мостом для твари на пути к полной оформленности бытия смыслом и духом.

4. Теургический смысл Софии

Заранее нужно отметить, что значение термина «теургия» [40] здесь аналогично тому, как его употребляет В.С. Соловьев. У него теургия — «реализация человеком Божественного начала во всей своей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком Божественных сил в самом реальном бытии природы» [39, 743]. Сам Флоренский определяет теургию «как средоточную задачу человеческой жизни, как задачу полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла» [58, 105].

«Если София есть вся тварь, то душа и совесть Твари — Человечество — есть София по преимуществу. Если София есть все человечество, то душа и совесть Человечества — Церковь — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых — Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое, Матерь Божия — опять-таки есть София по преимуществу», — пишет Флоренский [76, 350-351].

С внешней точки зрения в этом определении, более похожем на образ, видится некая алогичность: София есть верхний предел для любого слоя бытия. Однако это не так. Предлагаемая здесь Флоренским иерархия реальностей, тип и

принцип их возрастания весьма напоминает концепцию «божественной и небесной иерархии» Дионисия Ареопагита. Он пишет: «Высочайшее Божество, по благодати Своей, представив Себе все сущности вещей благодати, свойственно призывать существа к общению с Собою, к какому только каждое из них способно. Поэтому-то и все неодушевленные вещи по своему бытию причастны сей сущности, потому что бытие всего заключается в бытии Божества; словесные же и духовные существа причастны самосовершенной и пресовершенной мудрости Его, превосходящей всякое слово и понятие» [15, 18-19]. «Ибо высочайший Виновник чиноначалия предначертал такой закон, чтобы в каждой иерархии не только у высших и низших, но и у состоящих в одном чине, были первые, средние и последние Чины и Силы, и чтобы ближайшие к Богу были для низших тайнодействителями и руководителями в просвещении, приближении к Богу и общении с Ним» [15, 20].

Так и здесь мы видим уровни возрастания бытия по содержанию софийности: Тварь — Человечество — Церковь — Церковь Святых — Матерь Божия. Если исключить верхний и нижний пределы из рассмотрения, то становится видно, что каждая ступень — верхний предел для предшествующей и нижний — для последующей, как это и должно быть на лестнице от твари к Богу.

Существенно также и то, что здесь Флоренский выражает теургические мотивы своей софиологии. Познавать Софию конкретно, как жизнь и мудрость мира, возможно только двигаясь по ступеням восхождения от твари к Богу. София для своего познания требует этого движения, а по своей онтологической роли создает возможность этого движения. Определение показывает каждый слой бытия как требующий высшей санкции; каждый слой бытия имеет софийное как единичность, на следующем по уровню вверх эта единичность становится тотальностью и одновременно имеет в себе как единичное — прообраз очередной тотальности. Тотальность низшего порядка, тварь, содержит в себе единичность среднего порядка, человечество; тотальность среднего порядка, человечество, содержит в себе единичность высшего порядка, Церковь; тотальность высшего порядка, Церковь, содержит в себе

единичность наивысшего порядка, Церковь Святых и т.д. Каждый слой, кроме самого высшего, состоит из самого себя и частичного включения следующего по уровню слоя. Позволю себе привести пример для иллюстрации типов возрастания. Это многоступенчатое соревнование. Сначала команд, допустим, 32, потом их будет 16, 8, 4, 2, 1. Команда победителей проходит все этапы, и только на последнем остается одна. С этапа на этап идет возрастание мастерства и удачи. На этом подобие оканчивается: команда победителей движется по пирамиде от основания к вершине, на вершине остается с победой и в торжестве самости; теургическая софиология — путь из мрака в больший и больший свет, и в конце пути — обретение всего мира и живое богообщение.

. Теургическая напряженность задает наличие высшего в каждом слое. Бытие неоднородно: есть тварь, и есть «душа и совесть твари» — человечество, и должен выбирать человек по достоинству и образу своему, где ему быть, в какой части, необходимо решать, «тварь ли я дрожащая или человек?» Точно так же и дальше: есть Церковь и есть Церковь Святых, есть возможность быть в Храме и возможность быть стеной храма. Иерархическая организация бытия по уровням софийности в сочетании с неоднородностью этих степеней-уровней задает человеку теургическую напряженность, необходимость движения от ступени к ступени, по пределам — от твари к Богу.

5. Иконографическая экспликация образа Софии

П.А. Флоренский ставит задачей своего очерка «уяснить идею Софии», поэтому сначала он дает несколько тезисов, почти не разворачивая их, затем предпринимает небольшое исследование сюжета Софии в иконописи. Так, по его классификации, можно выделить три типа софийных икон: 1. Тип Ангела (Новгородская); 2. Тип Церкви (Ярославская); 3. Тип Богородицы (Киевская). Его описания и истолкования интересны сами по себе, но главное — показывают особенности мышления и направление, базис и цель интерпретации, имен-

но это и составляет главный интерес данного параграфа. Наиболее полно описанной и истолкованной является новгородская икона Софии, Премудрости Божией, на ней мы и остановим наше внимание.

Описание иконы: «Центральной фигурой композиции является ангелообразная фигура в царском далматике, с бармами и омофором. Лицо и руки ее — огненного цвета, за спиной — два больших огневидных крыла, на голове — золотой венец в виде зубчатой стены. В правой руке ее — золотой кадудей, в левой — закрытый список, прижимаемый к сердцу, около головы — золотой нимб, над ушами — тороки или "слухи". Это и есть София. Она представлена сидящею на двойной мутаке, которая лежит на пышном золотом престоле о четырех ножках и подпираемом семью огне-видными столпами. Ноги Софии покоятся на большом камне. Весь престол находится в золотой осьмиконечной звезде, расположенной на фоне голубых или зеленоватых концентрических колец, испещренных золотыми же звездочками. По сторонам Софии, на отдельных подножиях, благоговейно предстоят: справа — Божия Матерь, слева — Иоанн Предтеча. Оба они — в нимбах, но уже не золотых, а зеленовато-голубых.

Матерь Божия поддерживает руками как бы зеленоватую сферу со звездами, в которой находится Младенец-Спаситель, окруженный шести-угольной звездой. В левой руке Спаситель держит свиток, а правую делает ораторский жест — то, что раньше принимали за именованное благословение. Предтеча тоже делает такое же движение рукою правую, тогда как левая рука его держит развернутый свиток с надписью: "Покайтесь и т.д.". Над Софиею находится Спас-Всемиловитый, поясный, с крестчатым нимбом. И эта фигура помещена в шестиугольную звезду, окруженную звездным фоном. Еще выше расположена звездная радуга наподобие ленты. В середине ее поставлен четырех-ножный золотой престол с орудиями страстей Господних и с книгою — так называемое "утотование престола". По сторонам его — коленопреклоненные Ангелы, числом шесть, по три с каждой стороны» [76, 372-374].

В первую очередь обращает на себя внимание то, что Флоренский очень внимательно относится к цветовой символике,

очень детально описывает предметы и немного говорит о композиции и ее семантике. Истолкование иконы подтверждает это первое впечатление: «Крылья Софии — явное указание на какую-то особенную близость ее к горнему миру. Огненность крыльев и тела — указание на духо-носность, на полноту духовности. Кадуцей в деснице — указание на теургическую силу, на психопомпию, на таинственную власть над душами. Свернутый свиток в шуйце, прижимаемый к органу высшего видения — сердцу, — указание на ведение неведомых тайн. Царское убранство и престол — указание на царственное могущество. Венец в виде городской стены — обычный признак Земли-Матери в ее различных видоизменениях, выражающий, быть может, ее покровительство человечеству, как совокупному целому, как городу, как *civitas*. Камень под ногами — указание на твердость опоры, непоколебимость. Тороки, или "слухи" за ушами, то есть лента, поддерживающая волосы и освобождающая уши для лучшего слышания, — на открытость для внушений свыше: тороки — иконографический символ для обозначения органа Божественного слуха. Девственность же Богоматери до, во время и после рождения обозначается, по обычаю, тремя звездочками: двумя на персях и одною на челе Ее. Окружающие Софию небесные сферы, исполненные звезд, — указание на космическую власть Софии, на ее правление над всею вселенною, на ее космократию. Бирюзово-голубой цвет этого окружения символизирует воздух, затем небо, а далее — небо духовное, горний мир, в средоточии которого живет София. Голубизна неба — это проекция света на тьму, эта граница между светом и тьмою, она — глубокий образ горней твари, то есть образ Мира Умного. Ведь голубой цвет настраивает душу на созерцание, на отрешенность от земного, на тихую грусть о покое и чистоте. Вот почему голубизна — цвет, естественно принадлежащий Софии и, через Нее, Носительнице Софии, Приснодеве. Далее, в рассматриваемой композиции Спаситель, София и Божия Матерь — в последовательном иерархическом подчинении. На то же их неравенство указывает и различие нимбов» [76, 375]. Как концептуальные высказывания, так и рассмотренное иконографическое толкование выявляют тенденцию Флорен-

ского к отождествлению Софии и Богоматери. В данном случае, например, можно было обратить пристальное внимание на «лицо и руки огненного цвета», на «два большие огневид-ные крыла», дать истолкование примерно такого содержания: «Огонь находится во всем, чрез все свободно проходит, ничем не удерживается; он ясен и вместе сокровенен, неизвестен сам по себе... неуловим и невидим сам собой; все побеждает, и к чему бы ни прикоснулся, над всем оказывает свое действие; все изменяет и сообщается всему, что к нему каким бы то ни было образом приближается; животворною своею теплою все возобновляет, все освещает, ясными лучами; неупорядочен, неудобосмесим, имеет силу отделять, неизменяем, стремится вверх, проникающ, выходит на поверхность и не любит быть внизу; но сам не объемлется; не имеет нужды ни в чем другом, умножается неприметно, и во всяком удобном для него веществе показывает великую силу; деятелен, силен, присущ неведомо; оставленный в небрежении кажется не существующим, чрез трение же, как бы чрез некоторое искание, в сродном с ним веществе внезапно появляется и тотчас опять исчезает, и, всему обильно сообщая себя, не уменьшается» [15, 55-56].

Можно было обратить внимание на «золотой венец», «золотой кадуцей», «золотой нимб», «золотой престол», «золотую осьмиконечную звезду» — фон Софии, не-золотые нимбы Божьей Матери и Иоанна Предтечи и написать примерно так: «Иконописная мистика — прежде всего солнечная мистика в высшем, духовном значении этого слова. Как бы ни были прекрасны другие небесные цвета, все-таки золото полуденного солнца из цветов цвет и из чудес чудо. Все прочие краски находятся по отношению к нему в некотором подчинении и как бы образуют вокруг него "чин". Перед ним исчезает синева ночная, блекнет мерцание звезд и зарево ночного пожара. Самый пурпур зари — только предвестник солнечного восхода. И, наконец, цвета радуги: ибо всякому цвету и свету на небе и в поднебесье источник — солнце» [48, 48]. Но эту возможность реализовал позднее Е.Н. Трубецкой. Таким образом, можно говорить о направленной интерпретации Флоренского при описании и истолковании атрибутики новго-

родской иконы Софии, Премудрости Божией. Что же есть в символике голубого, «зеленоватого», «зеленовато-голубого», «бирюзово-голубого», что заставило Флоренского не только подробно говорить о ней в тексте, но и написать небольшую статью «Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета»?

В статье предпринято историческое, символическое исследование значения голубого и синего цветов. Флоренский пересказывает, в частности, Фр. Порталья, согласно которому все цвета происходят от смешения света и тьмы, и делает важное разъяснение на примере своей книги: «Голубой — тоже происходит из красного и белого; он означает божественную премудрость, обнаруженную посредством жизни, духа или дыхания Божия; он есть символ духа истины; он указывает обнаружение любви и премудрости в деянии; он был символом любви и возрождения души подвигами. Другими словами, в основе символики можно заметить три момента: 1) бытие в себе, то есть по концепции нашей книги — Бог в себе, Отец и Троица; тут преобладает цвет красный и белый; 2) обнаружение жизни, то есть опять-таки по мысли нашей книги — Логос в мире и София; тут символами служат цвета желтый и голубой; 3) действие, отсюда получающееся, то есть в том же цикле мысли,— Тварь, оживляемая Духом Святым, символом которого служит цвет зеленый» [52, 556].

В целом, интерпретация Флоренским цветовой символики и атрибутики новгородской иконы Софии Премудрости Божией подчинена задаче показать и доказать, что София — то, что соединяет и разделяет Бога и человека, то, что очищает и одухотворяет тварь, являя Любовь Божию.

Завершая реконструкцию софиологии Флоренского, нужно отметить, что итоговым определением Софии в космическом плане будет: «София — это Память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть и вне которой — Смерть и Безумие» [76, 390]. Понимание Софии в тварном, антропологическом аспекте тяготеет к отождествлению Ее с Богородицей как Приснодевой. Рассмотрение космического плана Софии позволяет Флоренскому показать, объяснить и доказать разумность и благодать Божественного мироустройства. Рас-

смотрение тварного плана Софии позволяет Флоренскому трактовать тварный мир как реализованную разумность и благодать и одновременно создавать теургическую напряженность, стремление к дальнейшему сближению Софии-Замысла и Софии-Твари, идеального и реального слоев бытия.

Сознание, ориентированное на богопознание, обязательно должно познать Премудрость Божественного мироустройства в судьбах мира и человека, увидеть мир не хаотичным, иррациональным и злым, а, наоборот, гармоничным, разумным и благим. Такое изменение взгляда на мир делает живой, конкретной, лично значимой и космологически опосредствованной идею Бога. То, что нами рассмотрено в первой главе, — это обретение Бога в мышлении, то, что рассмотрено во второй, — это обретение Бога в бытии. Таким образом, человек как имеющий наличность в виде собственного мышления и бытия усваивает себе идею Бога гносеологически и космологически. Но это усвоение сопровождается изменением самого человека и невозможно без этого изменения. Рассмотрению этих вопросов и посвящена следующая глава данной работы.

Глава 3

Антропология как обоснование возможности апокатастасиса

1. Специфика антропологии Флоренского

Опыт обретения Бога человеком требует определенных условий от самого человека. Встреча человека и Бога может не состояться, и духовные усилия — оказаться тщетными, если слепа жажда богопознания и безблагодатен поиск ищущего. Антропология Флоренского — это учение о том, что у человека есть все онтологические и собственно человеческие предпосылки для обретения Бога и небольшой эскиз человека, достигшего святости, то есть реализовавшего цель богопознания.

Для более детальной характеристики специфики антропологии Флоренского рассмотрим несколько структур религиозных антропологии, выделим общую проблематику и на их фоне обозначим проблемы антропологии о. Павла Флоренского.

В работе современного зарубежного богослова А. Позова «Основы древнецерковной антропологии» дается следующая схема изложения:

1. Человек рассматривается как первозданное бытие (до грехопадения (систасис)), куда входят такие вопросы как: триединство человека, триединство духа, триединство души, космическая душа, слово, сердце. Фантазия. Память. Внутренний человек. Внутренний Логос.

2. Человек рассматривается как извращенное грехом бытие (катастасис), куда входят такие вопросы как: Естество и катастасис. Эксцентризизм и космофилия. Метасхематизм. Дезинтеграция. Автономность. Страсть. Противоестество. Болезнь.

3. Человек рассматривается как бытие, восстанавливающее себя духовным подвигом (апокатастасис), здесь находят отражение такие вопросы как: Образ и архетип. Потерянный рай. Возвращение рая. Евангелие Царствия. Возрождение. Путь царствия. Апокатастасис.

Ввиду большой важности для дальнейшего использования считаю необходимым дать определение термина «апокатастасис» по Позову: «Религиозный христианский апокатас-тасис есть восстановление падшей твари и, прежде всего, падшего человека как главы земной креатуры и виновника падения. Полное восстановление твари, доведение ее до первозданного райского уровня невозможно в данной зоне (библейском веке) и не входит в Божественные планы. Даже святость не ведет к уподоблению Адаму» [34, 165].

В настоящем исследовании значение термина «апокатастасис» относится только к учению о человеке и означает: восстановление человеческой природы, поврежденной грехопадением, духовным подвигом человека, — в онтологии.; Преображение человеческого естества духовным подвигом — апокатастасис в антропологии. Апокатастасис человека ведет за собой апокатастасис природы, всего космоса, что гря-

дет, согласно учению богословской мысли, после Второго Пришествия и знаменуется образом Нового Иерусалима.

Современный зарубежный теолог Н. Балтазар [24] излагает антропологию по такой схеме:

I. 1. Тварность. Человек сотворенный. 2. Человек как стремление. 3. Человек для Бога. 4. Бог для людей.

Три формы закрепощенности: 1. Грешник — на пути к за-крепощенности; 2. Мария — закрепощенная лишь вначале; 3. Иисус — единство закрепощенности и Божественной миссии.

Конечное время внутри вечного времени.

К христианской перспективе человека. 1. К структуре конечного и бесконечного времени. 2. Время Христа. 3. Наша брэнность во времени Христа.

Здоровье между наукой и мудростью. 1. Врачебное искусство имеет для каждого двойное измерение. 2. К понятию здоровья. 3. Центр здоровья.

II. Личность и род. К понятию личности. Я и самость. Тайная милость. Личность. Род и смерть. Дитя и смерть. Иисус как дитя. Иисус и дети. Логос как дитя.

III. Перед Богом — в Боге. Всемогушество Бога. Свидетельства Бога. Преображение. Бог среди нас.

Русский философ В.И. Несмелов [31] в своей книге «Наука о человеке» кроме психофизиологического учения о человеке рассматривает также такие вопросы, как христианское вероучение и соблазны ума; онтологическое основание и смысл идеи спасения; происхождение в мире зла и условия возможности спасения; христианское учение о спасении как о богочеловеческом деле Христа — Сына Божия.

В советских исследованиях по критике религиозной антропологии наблюдается, разумеется, иной подход и выделяется несколько иная проблематика. Так, К.И. Никонов в книге «Современная христианская антропология» выделяет следующие «традиционные аспекты христианской антропологии»: происхождение человека, креационизм; теомор-физм; религиозно-антропологический круг; образ и подобие Божие; структурно-антропологический аспект, метафизический и психосоматический дуализм; аксиологический аспект, эсхатологический аспект, персонализм.

В целом проблематика христианской религиозной антропологии условно может быть обозначена в следующих проблемных группах: 1. Судьба и смысл твари в Божественном творении; 2. Природа человека, человек как пересечение земного и небесного, внутренний и внешний человек; 3. Состав человека, дух, душа, тело; 4. Преображение плоти — задача христианской жизни.

Если теперь вернуться к антропологии Флоренского, то можно дать такое предварительное определение. Антропология Флоренского есть: 1. Описание онтологических предпосылок апокатастасиса; 2. Описание собственно человеческих предпосылок апокатастасиса; 3. Описание апокатастасиса. Антропология о. Павла, как и многое в его философии, подчинена не описательной, а нормативной задаче. Он не рассматривает, что есть человек, он доказывает, что у человека есть все возможности, бытийственные и собственно человеческие, для преобразования, просветления и одухотворения плоти. Флоренский не столь категоричен и пессимистичен, как А. Позов. Он считает, что апокатастасис возможен как прорыв сквозь тварное и тленное, и образец его — святость. Но у него апокатастасис — не всеобщий процесс космического порядка, как у Позова, а индивидуальные перерывы постепенности духовным подвигом святости, мыслимые в понятиях аритмологической концепции бытия. Если у Позова апокатастасис — космологический процесс человека, то у Флоренского апокатастасис — антропологическое, антропогенное преобразование космоса силой святости. Предварительная характеристика антропологии и задает соответствующую структуру главы.

2. Онтология апокатастасиса

Основанием антропологической концепции Флоренского является традиционное христианское отношение к твари, плоти, к телу. Христианство усматривает в человеке венец творения, высшее и наиболее совершенное существо природы. Бог любит человека, так как сотворил для него мир и

подчинил ему все на земле, создал его по Своему образу и подобию. Вочеловечение Христа доказывает божественность человеческой природы и являет собой Любовь Божию. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин., 3, 16).

Тертуллиан говорил о важности и значимости тела для человека. Он одним из первых показал сложную взаимосвязь материального и духовного, тела и души. Тело — не сосуд для души, а слуга и товарищ ее, плоть божественна по своему происхождению. Св. Макарий Египетский так говорит о том, что тело и душа человека — дом Бога: «Как небо и землю сотворил Бог для обитания человеку, так тело и душу человека создал Он в жилище Себе, чтобы вселяться и успокаиваться в теле его, как в доме Своем, имея прекрасною невестою возлюбленную душу, сотворенную по образу Его» [27, 155],

Иоанн Дамаскин находит такие вдохновенные слова о человеке: «Бог сотворил человека непричастным злу, прямым, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами, как бы некоторый второй мир: малый в великом — другого Ангела, смешанного (то есть двух природ) почитателя, зрителя видимого творения, посвященного в таинства того творения, которое воспринимается умом, царя над тем, что находится на земле, подчиненного горнему Царю, земного и небесного, преходящего и бессмертного, видимого и постигаемого умом, среднего между величием и ничтожностью, в одно и то же время — духа и плоть: духа — по благодати, плоть — по причине гордости; одною для того, чтобы он страдал, и, страдая, недоумливался, и, гордясь величием, был наказываемым; живое существо здесь, то есть в настоящей жизни, руководствуемое и переходящее в другое место, то есть в век будущий; и — высшая степень таинства — вследствие своего тяготения к Богу, делающееся Богом; однако делающееся Богом в смысле участия в Божественном свете, а не потому, что оно переходит в Божественную сущность» [20, 80].

Флоренский развивает и конкретизирует христианское Понимание религиозного значения безусловности твари, до-

казывает, что «только в христианстве тварь получила свое религиозное значение, только с христианством явилось место для "чувства природы", для любви к человеку и для вытекающей отсюда науки о твари» [76, 275]. Для политеистической античности характерно отсутствие интереса к «душе вещей», боязнь заглянуть в глубины, стремление остановиться на внешнем и представить его как полное отражение предмета. Это объясняется тем, что мысль античности не видела абсолютной, сверхчеловеческой рациональности мироустройства, и познание для нее было средством рациональности бытия. И всегда фоном этого представления было представление о глубинном, стихийном, необъяснимом, до-разумном, внеразумном хаосе, шевелящемся в недрах бытия. Поэтому и античная трагедия основой своей имеет столкновение единичной, внешней, поверхностной, наивной рациональности и космической, непреодолимой, непостижимой стихии бытия, выражаемой в идее судьбы.

Христианское мирозерцание исходит из благого творения. Бог не мог сотворить плохого, злого, демонического мира. Он есть Свет, и светло Его творение как обнаружение любви и доброты.

Любовное отношение христианства к твари возможно потому, что тварь воспринимается не как «скорлупа демонов», эманация Божества или призрачное явление его, а как самостоятельное, самозаконное творение Божие, возлюбленное Богом и способное отвечать на любовь Его. Христианская идея о Боге, как Существенное Любви, проявляющейся в творении, в создании рядом с Собой самостоятельного бытия, способного развиваться по собственным законам, дала почву для признания твари самостоятельной и потому нравственно ответственной за себя перед Богом. О. Павел утверждает: «Только христианство породило невиданную ранее влюбленность и тварь и нанесла сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем» [76, 228].

Христианское учение о любви Флоренский развивал не только в позитивной, но и в критической форме, в критике идей «нового религиозного сознания» (Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, отчасти Н.А. Бердяев и др.). Так, например,

Мережковский разделял историческое и мистическое христианство, критиковал институт монашества как форму бегства из мира, утверждал, что христианство ненавидит плоть и жизнь, и создал свою концепцию «освящения плоти», достигаемого в «религии третьего завета». Типичное из его высказываний: «Нелюбовь к людям есть Любовь к Богу: ожесточение сердца к людям и есть христианская святость. Голод, рабство, войны, все злодеяния и ужасы мировой истории проходили мимо святых. Погибай мир, только бы свя-тым спастись» [28, 111]. Розанов тоже, хотя и на ином основании, считал христианство бесплотным и бесполом, отрицающим жизнь и все ее радости.

Флоренский говорит в этом отношении о «новом религиозном сознании» как об «интеллигентской» рационалистической и ложной спиритуализации плоти. Спиритуализации плоти — деятельность сознания, поврежденного отщеплением от Бога, стремящаяся восполнить ущербное восприятие тела распространением на него духовного измерения. Спиритуализация плоти рационалистом — карикатура на одухотворение плоти в подвижническом духовном подвиге. Рационалист замыкает возможность мировосприятия пределами «только разума», он не любит мира и не верит своим чувствам, реально для него лишь умопостигаемое. Такая установка рождает представление о призрачности, ирреальности бытия, а познание начинает восприниматься как демиургический акт. Чувствуя привкус ирреальности во всем, его окружающем, рационалист стремится распространить на окружающее — чтобы придать большую реальность — содержание своего сознания, экстраполировать на мир свою собственную субъективность. В чем-то этот процесс аналогичен первобытным гилозоизму и анимизму и романтическому панпсихизму.

Флоренский считает, что «интеллигентский» спиритуализм не знает тела, отрицает тело в его таинственной глубине, в его мистическом корне, а потому «интеллигент цинично ест, бранится цинично, с вызовом, с оскорблением своей стыдливости и чужой» [76, 291]. «Рассудочник-интеллигент на словах любит весь мир, а на деле его не видит и

ненавидит и хотел бы его уничтожить, с тем, чтобы вместо мира поставить понятия своего рассудка, то есть свое самоутверждающееся Я» [76, 295]. Антитеза «естественное — искусственное» проходит сквозь все творчество Флоренского; Кант, Просвещение, социализм отвергаются им как «искусственное», не имеющее глубинной бытийственной основы, идущее не от Бога, а люциферическое, мнимое, «только человеческое».

Флоренский конкретизирует традиционные христианские представления о плоти и теле в своей мистической анатомии. В работе «Столп и утверждение истины» он говорит о гомотипии в устройстве человеческого тела и приводит семь таблиц, причем автор оговаривается, что «5 первых составлены (гомотипия органов, гомотипическая система скелета, полярная двойственность мускульной системы, полярная двойственность сосудистых систем, полярная двойственность нервных систем — А.У.) — по Берт Дж. Уайдлеру» [56, 587]. Так, например, 5 первых пар соответствия из 1 таблицы: желчный пузырь — тонкая кишка, печень — селезенка и поджелудочная железа, слепая кишка — желудок, толстая кишка — пищевод, почки — легкие.

Учение о гомотипии в строении тела, слегка обозначенное, не доказанное и с трудом вписывающееся в жанр богословского произведения, имеет многоцелевое назначение. Ближайшая задача — сделать более научнообразным и современным древнее мистико-магическое учение о трех центрах человека. Во-вторых, такая универсальная схема как «верх-центр-низ» создает определенный контекст восприятия основного текста, вынуждает вспоминать по ассоциации тождество микрокосма и макрокосма, предлагает усматривать связь с другими триадами: «Бог-человек-тварь», «дух-душа-тело».

Относительно же трех центров в организме человека Флоренский сообщает: «Уже поверхностный взгляд указывает на основное расчленение человеческого тела на голову, грудь и живот, причем каждая из частей, взятая как целое, может быть принимаема за единый орган» [76, 266]. В качестве источника идеи 3-х центров указывается на А. Папюс, автора

«Философии оккультизма» (Спб., 1908), «Практической магии» (Спб., 1912), «Каббалы, науки о Боге, вселенной и человеке» (Спб., 1910), и еще ряд работ авторов, откровенно нецерковного, теософского профиля. Указывается также и христианский источник — это «хартофилакс I Иустиниан всей Болгарии г. Иоанн Педиасим», живший в XIV в.

Каждый из центров — живот, грудь, голова — может быть центром мистической жизни. Периферийная мистика неправильна, правильна мистика груди, считает Флоренский. Мистика живота — мистика оргиастических культов древности, в современности и отчасти католицизма, мистика головы — йога, теософия. Основой церковной мистики груди Флоренский считает мистику сердца как средоточия груди. Здесь он использует знаменитую статью П.Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Бо-жия» (1860). Основные положения статьи: «Сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил человека». «Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека». «Сердце есть седалище всех познавательных действий души». «Сердце есть средоточие многообразных душевных чувствований, волнений и страстей». «Сердце есть средоточие нравственной жизни человека» [83, 68-71]. «Очень возможно, что душа как основа известных нам сознательных психических явлений имеет своим ближайшим органом сердце, хотя ее сознательная жизнь обнаруживает себя под условием деятельности головного мозга» [83, 79-80]. «Наши мысли, слова и дела суть первоначально не образы внешних вещей, а образы или выражения общего чувства души, порождение нашего сердечного настроения» [83, 81]. «Сердце рождает все те формы душевной жизни, которые подлежат общим условиям и законам. Однако же сердце не переносит раз навсегда всего своего духовного содержания в эти душевные формы; в его глубине, недоступной анализу, всегда остается источник новой жизни, новых движений и стремлений, которые переходят за пределы конечных форм души и делают ее способной для вечности» [83,90-91].

Флоренский определяет сердце как «корень единства тела», «тело в теле», «очаг духовной жизни нашей», утверждает: «Очищение сердца дает общение с Богом, а общение с Бо-

гом выпрямляет и устрояет всю личность подвижника. Как бы растекаясь по всей личности и проникая ее, свет Божественной любви освящает и границу личности, тело, и отсюда излучается во внешнюю для личности природу. Через корни, которым духовная личность уходит в небеса, благодать освящает и все окружающее подвижника и вливается в недра всей твари» [76, 271].

Взгляды Флоренского на сердце как мистический центр получили дальнейшее развитие в богословии. Современный зарубежный богослов А. Позов, создавший фундаментальные труды по философии христианства, так пишет о сердце: «Сердце — единственный в человеке трансцендентный орган, в котором релятивное соприкасается с Абсолютным, конечное с бесконечным, имманентное с трансцендентным, экзистенциальное с онтическим, субстанции с Божественной Метусией (Сверхсубстанцией), есть место трансцендентальной реализации Божественной Троицы. Сердце есть место встречи Бога и человека, человека и космоса, ангелов и демонов, добра и зла, истины и лжи. света и мрака, красоты и уродства, огня и холода; место соприкосновения животной и божественной природы, видимого и невидимого, чувственно-материального и духовно-интеллектуального, идеи и вещи; средоточие бытия и небытия, откровения и угасания, обновления и тления, рождения и смерти» [34, 202-203].

Сердце является центром духовным, душевным и телесным. Как центр Антропоса, сердце служит связью между Антропосом и космосом, человеком и Богом. Первая связь осуществляется благодаря тварной и вещественной природе человека, вторая — благодаря присутствию в сердце имманентного Логоса. В сердце происходит превращение души в ум и дух, и, наоборот, интериоризация, внедрение внешнего рассудочного и разумного во внутреннее содержание души. Сердце является, по Флоренскому, местом встречи Божественного Фаворского света с естественным светом ума и духа, здесь происходит таинство обновления всего человеческого существа. Растя душу в умном делании, человек обретает Божественную благодать, приходящую в сердце, а уже облагодатствованное сердце сообщает силам духа чистоту и сво-

боду, силам души — интеллигибельность, телу — просветление и одухотворение.

Еще следует отметить, что мистика сердца, развиваемая Флоренским, находится в русле идей традиционной Христианской мистики. Подбор цитат, сделанный в статье Юркеви-ча и монографии Позова, наглядно показывает, что в Священном Писании действительно речь идет о сердце как средоточии всех сил человека. А такой авторитет христианской мысли как Дионисий Агеопагит дает такое символическое толкование: «Сердце есть символ жизни Богоподобной, которая жизненную силу щедро разделяет всем тем, что вверено ее попечению. Грудь означает неутомимую силу, которая хранит животворный дар в лежащем под нею сердце» [15, 57].

Мистика сердца — путь к Богу Церковью, соборно. При одностороннем развитии в мистике есть соблазн женственно-прекраснодушного сентиментализма, на основе субъективизма и индивидуализма, примером чего может быть М. Экхард, или эстетическим самоуслаждением «вкуса к бесконечному», как у Шлейермахера. Но если сердце — не чувственный орган или даже органон мистического, а мистический орган чувственного и рационального, тогда невозможен индивидуалистический сентиментализм и абстрактно всеобщий эстетизм. Тогда возможна и неизбежна церковность религиозного опыта, осуществляемая через соборность сознания на основе живой веры.

В целом мистическая анатомия Флоренского является попыткой доказать, что существует единство в строении космоса и человека (об этом более подробно будет сказано ниже), мистика сердца является обоснованием онтологической связи человека и Бога. Как реально и всегда ощутимо сердце человека, также реальна и ощутима связь человека и Бога, а не видящие эту связь развились «куда-то вбок», переразвили «живот» или «голову» в ущерб «сердцу». Защита «мистики сердца», наряду с критикой «мистики головы» и «мистики живота», служит делу философского синтеза чувственного и рационального. Учение о телесном мистическом органе характерно для мировоззрения Флоренского, стремившегося к онтологической, предметной корреляции всех спекулятивных построений.

Онтологическая возможность апокатастасиса обусловлена тем, что человек и мир, микрокосм и макрокосм едины. Идея единства микрокосма и макрокосма — одна из древнейших в истории человеческой мысли. Своим началом она имеет первобытные антропоморфные представления о мире. Уже в древнейших мифологических системах она выражена в идее вселенского прачеловека (индийский Пуруша в Ведах, скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу, из плоти которого возникает земля, из костей — камни, из крови — реки, из волос — деревья, из дыхания — ветер и т.д.). Идея тождества микрокосма и макрокосма используется в разных целях. Во-первых, это антропоморфное изображение космоса (древнейшие мифологические системы), во-вторых, это кос-моморфное изображение человека (Демокрит), в-третьих, обозначение параллелизма человека и космоса (частично в патристике Немесия Эмесского, Григория Нисского, а также у Иоганна С. Эриугены, Бернарда Сильвестра). Наибольшего развития получает III тенденция в средневековой еврейской каббалистике (Иосиф ибн Заддик, Ибн Гебероль). В эпоху Возрождения наибольшего расцвета достигает первый вариант интерпретации (Пико делла Мирандолла, Кардано, Кам-панелла). Для немецкой мистики (М. Экхард, Н. Кузанский, В. Вейгель, Я. Беме) характерно космоморфное изображение человека, второй вариант интерпретации, для Парацельса, Агриппы и Фладда — обоснование единства и параллелизма микрокосма и макрокосма, III вариант интерпретации.

Есть у Флоренского небольшая статья под названием «Макрокосм и микрокосм». Работа сложилась в 1917-1922 гг., первая цельная запись оформилась как раздел лекций 21 сентября 1917 г., опубликована в 1933 г. В этой статье философ утверждает, что всякий мыслящий человек приходит к пониманию единства мира и человека, причем это понимание достигается разными путями: «Гносеологически — все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в себя нами преобразуемое. Биологически — все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. Экономически — все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. Психоло-

гически — все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. Метафизически — оно есть воистину то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, религиозно — Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом» [65, 233].

Единство мира и человека существует на всех уровнях: «В Среде нет ничего такого, что в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не нашлось у Человека; и в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных размерах, но разрозненно, не нашлось бы у Среды. Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его» [65, 234]. Для доказательства этих положений Флоренский предпочитает опираться не на биологию или философию, а на «инварианты лирики» и «символ религии». Подтверждающие примеры условно можно подразделить на несколько групп: 1. Славянские языческие представления о подобии состава организма и мира, отраженные в заговорах, заклинаниях, оберегах; 2. Признание древними религиями и философскими системами (индуизм, египетская, древнегреческая религии, гностицизм) тождества мира и человека; 3. Этнографический мифологический материал; 4. Сведения из орфизма, каббалистики, гностицизма; 5. Высказывания Тертуллиана, Григория Нисского, Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Исидора Пелусиота.

Признание единства мира и человека требует нравственного отношения к природе: «Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился ее изначальный космос» [65, 233].

Статья имеет несколько иную духовную направленность, чем ранее рассмотренные произведения, более характерную для второго периода творчества Флоренского, периода антроподицеи, но тем не менее она довольно отчетливо выражает его мысль об онтологических основаниях апокатастасиса. Человек и мир едины, как малый и большой космос, и в силу

этого единства у человека есть все бытийственные онтологические возможности для движения к Абсолюту. Нет противоположности, разорванности, разобщенности человека и Бога на физическом уровне, есть только различие малого и Большого и смысл духовной деятельности — уменьшение этого различия за счет возрастания малого к Большому.

Итак, традиционные христианские представления о плоти, мистика сердца и учение о единстве макрокосма и микрокосма позволяют Флоренскому утверждать, что человек имеет все онтологические предпосылки и возможности для преобразования духа, души и тела в духовном подвиге живой веры в Бога, любовью Своей создавшего эти предпосылки и возможности для преобразования и благодатью своей предлагающего пути этого преобразования.

3. Антропология апокатастасиса

Очень важной для понимания антропологической концепции Флоренского является работа «О типах возрастания» (1906) [70]. Мне кажется, эта работа находится в несомненном родстве со знаменитым сочинением Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», написана под ее влиянием, является как бы дополнением, учением о земной иерархии. Дионисий Ареопагит исходит из утверждения, что Бог в являющемся для твари виде есть Свет: «Свет сей никогда не теряет внутреннего единства, хотя по своему благодетельному свойству и раздробляется для того, чтобы сраствориться со смертным срастворением, возвышающим ... горе и соединяющим с Богом» [15, 4]. Иерархия небесных существ (Престолы, Чины, Херувимы, Серафимы, Власти, Господства, Силы, Ангелы, Архангелы, Начала) есть священный чин, знание и деятельность, по возможности уподобляющаяся к возможному Богоподражанию. Иерархия выстраивается по степени Богопричастности, по возможности существующих вместить в себя Божественное.

Работа Флоренского «О типах возрастания» построена на сходных методах и методологических принципах. Здесь

предпринята попытка сказать о нравственном богословии на языке математики, дается учение о личности как устремленной к Богу сущности, говорится о типах этого духовного роста. Основа иерархии личностей — способность к усвоению и запечатлению в себе Абсолютного.

В учении о личности как устремленной к Богу сущности говорится о типах этого духовного роста. Основа иерархии личностей — способность к усвоению и запечатлению в себе Абсолютного.

В своем учении о личности философ исходит из традиционного платонического разделения мира на сущностный, идеальный и являемый, реальный. Соответственно, есть личность идеальная, и есть личность эмпирическая, в богословской терминологии это находит выражение как «образ Божий» и «подобие Божие». «Если личность в одном смысле есть бесконечность в акте, то в другом — она есть бесконечность в потенции: у личности не только образ Божий, но еще и подобие Божие — возможность бесконечного раскрытия в реальном обнаружении; не только данность бесконечности, но и бесконечность данности» [70, 532], — пишет Флоренский.

Небольшое богословское разъяснение: «Все отцы Церкви, как восточные, так и западные, видят в самом факте сотворения человека по образу и подобию Бога предвечную соустроенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и Существом Божественным» [25, 16-169], Григорий Нисский понимает образ Божий как конечное совершенство, как обоженное состояние человека, участвующего в Божественной плероме, в преизбытке Божественной благодати. Он пишет: «Бог по природе сама Благодать, или, вернее, Он превосходит всякую благодать, которую можно постигнуть и понять.

Следовательно, Он и не создает человеческой жизни по какому-нибудь иному побуждению, а только потому, что Он благ. Будучи таковым и предприняв по этому самому создание человеческой природы, Он и захотел проявить в половину силы Своей благодати, даруя человеку часть Своих благ и ревниво отказывая ему сообщить остальные. Но совершенство благодати проявляется в Нем тем, что Он вызывает человека

из небытия к бытию и в изобилии сообщает ему всякое благо. Список же этих благ столь длинен, что перечислить их невозможно. Вот почему все они вкратце содержатся в слове о человеке, созданном по образу Божию. Ибо это, как если бы кто-нибудь сказал, что Бог создал человеческую природу участницей всякого блага. Но если бы образ был совершенно подобен блаженству своего Первообраза, он не был бы Его образом, но слился бы с ним» (цит. по [25,171-172]).

Идеальная личность — это образ, проект, замысел Бога о цели и месте человека в мире. Это — «ценность безусловная», то должное, чего надлежит достигнуть личности в духовном совершенствовании. Личность в момент рефлексии, в минуты душевного подъема или духовного просветления способна постигнуть свое идеальное Я как «транс-субъективную реальность» и свое эмпирическое Я как условное, ценное постольку, поскольку отражает идеальное. Познание своего идеального Я ведет к необходимости изменения, требует соответствия реального идеальному.

Эмпирическая личность — человек в своей «актуальной бесконечности», «наличной данности», производное от бытия, особенностей среды и воспитания, «подобие Божие». Онтологическая личность не вытесняется от меры усвоения идеального. Эмпирическая личность не вытесняется идеальной личностью в процессе духовного возрастания, а просветляется, уподобляется; не умерщвление эмпирического в угоду идеальному и не сублимация эмпирического в идеальное, а преображение, просветление плоти посредством духа.

Духовное возрастание — путь претворения идеального в реальное, сближение образа Божия и подобия Божия. Люди различаются по разным типам духовного возрастания, по возможности присвоения себе Абсолюта. «Если типы у возрастающих не равны, то у имеющего больший тип может быть в данный момент полное ничтожество в проявлении пред носителем низшего типа, детское обнаружение своих потенций. Но пусть оба подойдут к своим быстринам. Дух, более восходчивый по своей природе, расправит крылья, и далеко внизу останется ползущий по тропинке» [70, 552], — пишет Флоренский.

В чем-то «тип роста» у Флоренского родственен античной идее судьбы. Тип роста проявляется в жизни каждой отдельной личности как закон. Тип роста имеет объективное значение, человек может изменять скорость возрастания в пределах своего типа, «тут он свободен», но перейти собственными усилиями к иному типу духовного возрастания, «стремиться к бесконечности высшей породы» для человека невозможно или есть заблуждение из самообольщения. «Свобода — в движении по траектории, но не в создании произвольной новой, — в представляющейся в известные моменты выбора одной из данных траекторий, но не в произвольной смене их» [70, 566], — утверждает философ.

Различение эмпирической и идеальной личности, с утверждением приоритета идеальной, отождествление духовной жизни с самотрансцендированием, а духовного роста — с усвоением Абсолютного, ведет к тому, что человек мыслится как эксцентрическое существо. Эксцентрическая форма организации предполагает, что человек имеет вне себя центр своего бытия, его эмпирическое бытие не подлинно, мнимо. Человек — не самосушая монада, а сердце мира, кровью питаемое и кровь двужущее. Человек обретает подлинность бытия только через приобщение к «Вечному Источнику Жизни», Бог — источник бытия для человека. Человек обретает смысл и красоту только по мере усвоения Божественного смысла и красоты.

Эксцентрическая позиция задает тонус его мироощущения. Пребывая в себе и вращаясь только в человеческом, человек начинает ощущать условность, субъективность, ирреальность окружающего. Все произвольно, все нестабильно, все меняется, но само изменение тоже только внешность. Человек устает от самого себя и обретает жажду трансцендентного. В этом смысле религия есть универсальное поле эксцентризации деятельности духа, имеющее все необходимые для этого онтологические, гносеологические, аксиологические и другие параметры всеобщности и безусловности.

Эксцентрическая позиция разбивает статику горизонтального мельтешения духа в ирреальном мире и создает динамику духовной жизни. Дозксцентрический человек является

рабом реальности, он пытается найти безусловное в горизонтальном измерении мира, меняет свои духовные вкусы и предпочтения, пытаясь, например, при помощи культа героя, формального требования преуспевания, психологического самоутверждения, объективизировать свою субъективность. Все эти движения как заданные из себя есть статичность, как бы ни метался в духовных поисках человек, здесь он не может не ощутить отсутствия в них безусловной ценности. Например, проходит человек путь от ультралевого революционера до ультраправого реакционера, то есть от одной крайности до другой; ну и что из того, ведь сознание так и не вышло за пределы политического измерения действительности, и длинный путь в одном измерении является равным нулю в другом. Если же человек вдруг ощутит свою неукорененность, поймет, что его эмпирическое Я пусто и что необходимо усвоить, присвоить себе Абсолютное, чтобы обрести хоть малую толику реальности, что мера усвоения Абсолютного и есть мера его эмпирического Я, то он обязательно обретает динамику духовной жизни. Духовная жизнь становится движением к Абсолютному. Но абсолютное может оказаться кумиром, то есть делом рук человеческих, и это духовное прельщение влечет онтологический крах.

В Священном Писании рассказывается о том, как жестоко может быть наказан человек за сотворение себе кумира. В книге «Исход» говорится, что люди, увидев, что Моисей долго не возвращается с горы, куда он отправился по зову Бога, отчаялись и сделали себе золотого тельца и поклонялись ему и принесли жертвы мирные. «И сказал Господь Моисею: Я вижу народ сей, и вот народ он — жестоковыйный; итак, оставь Меня, да воспламенится гнев Мой на них, и истреблю их, и произведу многочисленный народ от тебя». Моисей умоляет Бога смягчить гнев, сам же впоследствии приказывает: «Возложите каждый свой меч на бедро свое, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего» (Исх., 32, 27).

В идолопоклонстве усматривается слабость человека, его невозможность верить неземному и предвечному и одновре-

менно — гордыня, ведь идол, кумир — материализация че-ловекобожеских притязаний человека. По христианским представлениям, возведение человеческого в ранг Абсолютного, будь то даже революция или всеобщий прогресс человечества, есть сотворение кумира, идолопоклонство.

Эксцентричность позиции, построенная на Боге, сообщает духовному выбору культурно-исторические средства реализации выбора. Если творит человек себе кумира, то ему необходим и обряд служения. Если человек избирает Бога, то наличная культура предлагает ему средства связи с Абсолютом, реализуемые в конкретной церковности. Очень интересен в этом отношении обмен мыслями Флоренского с одним неизвестным священником. В 1907 г. студент МДА П.А. Флоренский совместно со своим другом А.В. Ельчаниновым опубликовали статью, где одним из положений было: «Не видно стяжавших Духа в среде христиан, не чувствуется действующей в них силы. Люди являются христианами по имени, в лучшем случае — по своим убеждениям и своим делам, а на самом деле как будто лишены мощи, которую дает вера. Ужасно более всего полное невнимание к самой идее о стяжании Духа» [53, 4]. И ответ одного священника, из письма в редакцию журнала «Христианин»: «Желающий веровать и познавать веру свою должен начать, например, с креста — надеть на шею крест и не снимать его, научиться правильно совершать рукою крестное знамение, потом читать простые и обыкновенные молитвы и проч. Скажут мне, что значит крест на шее и молитвы без веры, без понимания о кресте, без теплоты сердечной. Я отвечу на это: примите крест без веры, без теплоты сердечной, без сознания — сие малое научит вас великому» [53, 26]. Интересно здесь также и то, что впоследствии Флоренский полностью согласился с утверждениями своего безвестного оппонента. Так, уже в «Столпе», то есть примерно через 7 лет можно прочесть: «Мне в высокой степени чуждо стремление людей "нового религиозного сознания" как бы насильно стяжать Духа Святого. В непременном желании уничтожить времена и сроки они перестают видеть то, что есть у них пред глазами, что дано им и чего они не знают и не понимают внутренне; гоняясь за всем, они лишают-

ся того, что есть, от того, что не чисто еще сердце наше, не чисто сердце твари, и, нечистое, — оно сгорело бы от близости к Пречистому и Пречистейшему» [76, 128-129]. Периодом окончательного согласия можно считать время «Философии культа» (1918-1922).

В софиологии у Флоренского есть антропологическая экспликация мифологемы «София»: «София есть "сокровенный сердцу человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа" (1 Пет., 3, 4) — истинное украшение человеческого существа, проникающего сквозь все его поры, сияющее в его взгляде, разливающееся с его улыбкою, ликующее в его сердце радостью неизреченною, отражающееся на каждом его жесте, окружающее человека в момент духовного подъема благоуханным облаком и лучезарным нимбом, сотворяющее его "превыше мирского слития", так что, оставаясь в миру, он делается вышеширным» [76, 351]. По творению, всякий человек «софийный», такой духоносный и чистый, каким его описал здесь Флоренский. Если только, конечно, он не замутняет чистого золота своей софийности грехом; свет софийности меркнет и гаснет, если человек замыкается в самодовольстве чистой самости.

Физическое зло, по мысли Флоренского, есть ложь, смерть. Существующее Божественное мироустройство как благо, жизнь, Логос нарушается ложью, смертью, хаосом. Физическое зло, например, смерть, «влачит свое призрачное бытие лишь жизнью и насчет жизни и существует лишь постольку, поскольку жизнь дает ей от себя питание. То, что есть у смерти, — это испоганенная ею жизнь же» [76, 168]. Физическое зло не субстанционально в том смысле, в каком не субстанционально сопротивление воздуха для движущегося тела. Возникновение сопротивления имеет необходимый характер, но это необходимость не порождения, а следования, это необходимость не тела, а тени. Физическое зло имеет производный характер, как производны от движения — сопротивление среды, от тела — тень его. Физическое зло — тень тварного несовершенства от света Божественной Премудрости мироустройства, это проявление второго закона термодинамики, закона энтропии.

Нравственное зло Флоренский определяет как грех. Грех — это беззаконие, это извращение того порядка, который дан твари Богом, того внутреннего строя всего творения, которым живо оно, той Премудрости, в которой — смысл мира. Грех является паразитом святости и существует только потому, что еще не произошло окончательного разделения. Святость — норма нравственного бытия человека, а грех — нарушение этой нормы. В святости бытие человека подлинно, естественно, светло и радостно, в грехе человек нарушает свою природу, замыкается в болезненном самоутверждении в «здесь» и «теперь». Отпадая от Бога как источника чистоты и цельности, личность впадает в грех, результатом чего является дробление, распадение личности, обеднение ее внутренней жизни. Причина греха — в утверждении себя как себя, без своего отношения к другому, то есть к Богу и всей твари, грех — «момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их. Я захлебывается в потоке мысленном страстей» [76, 174]. Укоренение в грехе есть замыкание в самодовольстве чистой самости. Самость — это «голая субъективность», пытающаяся существовать самобытием вместо бытия Богом, это разбухание эмпирического Я до онтологических измерений. Самость — экстраполяция субъективности на внешний мир, пытающаяся восполнить дефицит реальности за счет саморасширения, попытка заполнить собой возникшую неполноту бытия. Самость возникает как факт нравственного бытия личности вследствие самоизоляции личности, отпадения от «источника объективности — Света Божьего». Самость, как ее понимает Флоренский, свободна лишь для себя. Он так описывает ее судьбу: «Самость получила, чего хотела и чего продолжает хотеть: быть своего рода абсолютом, быть независимой от Бога, самоутверждающейся против Бога. Ей дана эта независимость, эта абсолютная отрицательная свобода эгоизма. Она хотела быть одинокой, — и она стала одинокой; она хотела отъединения — и стала отъединенною. Отныне ни Бог, ни что иное, нежели сама она, не воздействует на нее. Она — "как

Бог", но так как у нее нет творчества, то она рабствует себе в своем случайном содержании, одержима конечным» [76, 242]. Итак, учение об идеальной и реальной личности, делающее эксцентричной мировоззренческую позицию личности, с утверждением «софийности» первоначального человека и человека, духовно преображенного, понимание зла и греха как «беззакония» являются собственно человеческим, антропологическим обоснованием необходимости апокатастасиса. Рассмотрение природы человека как факта тварного бытия (2) приводит к мысли об онтологической возможности апокатастасиса. Рассмотрение человека как духовного существа «пред Богом» (3) приводит к мысли о необходимости апокатастасиса для духовной жизни человека.

4. Апокатастасис. Значение святости

Содержание этого параграфа во многом соответствует содержанию главы. По существу, речь идет об одном и том же, но с разных точек рассмотрения. Поэтому приходится повторить уже сказанное ранее методологическое ограничение: «во-первых, здесь возможны только апофатические определения, во-вторых, возможен только описательный метод с незначительной долей дискурсивной обработки». Следует также отметить: здесь говорится не о святости вообще — это выше возможности автора, — а о месте этих идей в философии Флоренского.

Работа П.А. Флоренского почти агиографического содержания «Соль земли...» (1908—1909) поможет нам уяснить природу апокатастасиса и значение учения о святости для антропологии Флоренского. В тексте видны следы ретуши и мелиорации, автор любит своего героя и подтягивает его под существующие каноны, стремится истолковать все в самом лучшем для героя виде. Но нас сейчас интересует не личность «почти святого» аввы Исидора, а то, что считает нужным изобразить Флоренский для показа высшей природы этого человека.

Авва Исидор — необыкновенный человек. «Всему можно удивляться в нем — любви, кротости и смирению; нелицеприятию, прямоте и независимости; непритязательности, бескорыстию и бедности; ясности, мирности, духо-носности; наконец, молитве» [75, 431]. «Своим взором он изничтожи-вал все человеческие условности, ибо был над миром — был свободен вышею, духовною свободою» [75, 431].

Человек в состоянии, близком к святости, стоит по ту сторону добра и зла, он не знает проблемы морального выбора, потому что выбор давно в пользу Бога — сделан. «Он оказывал добро направо и налево, не задумываясь и не соображая, просто и естественно, — точно не подозревая, что он делает нечто особенное, нечто исключительное, единственное» [75, 629].

Для такого состояния характерно особое отношение к твари: «Он призревал и кормил зверей и птиц; у него водились даже гады: лягушки, мыши и крысы» [75, 634]. «Особливую любовь имел Старец к растениям, к травам, ко всему бытию, порождаемому землею» [75, 635]. «Он был воистину печальником за мир и аввою (что значит: отец) не для людей только, но и для всего, что дышит и живет на земле» [75, 636].

Для такого состояния характерно особое отношение к миру: «Он не презирал мира, не гнушался им и не боялся его; просто он всегда носил в себе силу, которая давала ему способность препобеждать мир и очищенным пускать его в свое сознание. Соблазн мира не был для него соблазнительным, и прелесть мира не прельщала его чистого сердца» [75, 914]. «Все-то он делал легко, без напряженности, будто играя. И в таком непринужденном движении души его чувствовалась мощь — большая, нежели потуги и усилия прочих людей» [75, 915].

У человека, достигшего определенных высот в духовном возрастании, появляется способность оказывать внерацио-нальное влияние на людей. «Даже при простой встрече с о. Исидором взгляд его почему-то согревал расстроенную душу, успокаивал ее, словно всю насквозь пронизывая ее кротким солнечным лучом» [75, 916].

Описанное здесь еще не апокатастасис, а только первые шаги к нему. Апокатастасис — в терминах работы «О типах

возрастания» — есть разделение эмпирической и идеальной личности. Идеальная личность, сотворенная Богом, а значит и святая, должна быть спасена. Но она отягчена и замутнена в меру своей испорченности личностью эмпирической. Следовательно, спасение предполагает отсечение эмпирического и сохранение идеального в личности. В «Столпе» эта же мысль выражена в иных терминах: «Личность имеет свободную творческую волю, раскрывшуюся как система действий, то есть как эмпирический характер. Но тварь Божия — и она должна быть спасена; злой же характер есть именно то, что мешает личности быть спасенною. Поэтому ясно отсюда, что спасением постулируется разделение личности и характера, обобщение того и другого» [76, 212]. «Всякое нечистое помышление, всякое праздное слово, всякое худое дело — все то, что источником своим имеет не Бога, корни чего не питаются влагою вечной жизни, что внутренне осуждено уже своим несоответствием с Идеалом, который — во Христе, и своею неспособностью принять в себя Духа — все это вырвано будет из сформировавшейся эмпирической личности, из самости человеческой» [76, 237]. То эмпирическое, что есть в человеке, должно быть просветлено и одухотворено, а что не поддается этому, то должно быть отсечено.

Апокатастасис есть изменение плоти, души и духа. Описание пути к апокатастасису можно найти у св. Антония Великого: «Победа над страстями приближает к бесстрастию; бесстрастие же, в какой мере утверждается, в такой — приносит с собою и мир душевный; а мир душевный с сладостными ощущениями, подаваемыми молитвою и Богомыслием, возбуждает в сердце духовную теплоту, которая, собирая к себе все силы духа, души и тела, вводит человека внутрь, где водворившись, он ощущает неотразимую потребность быть одному с единым Богом» [2, 13].

Апокатастасис есть изменение, просветление, одухотворение плоти. Это не есть умерщвление плоти, то есть забвение, изгнание из сознания тела и жизнь только духом. Это не есть сублимация, то есть перевод энергии низшего уровня на более высокий, энергии тела на энергию духа. Это не есть «индальгирование» (термин модного нынче К. Кастанеды),

то есть дискурсивно-эмоциональное оправдание телесной данности. Вот так описывает этот процесс св. Антоний Великий: «Дух научает человека держать в порядке тело — все, с головы до ног: глаза, чтобы смотрели с чистотою; уши, чтобы слушали о мире (или мирное) и не услаждались наговорами, пересудами и поношениями; язык — чтобы говорил только благое, взвешивая каждое слово и не допуская, чтобы в речь вмешивалось что-либо нечистое и страстное; руки, чтоб были приводимы в движение только на воздаяние в молитвах и на деле милосердия и щедродательности; чрево — чтоб держалось на должных пределах в употреблении пищи и питья, сколько нужно только для поддержания тела, ноги — чтоб ступали право и ходили по воле Божией, направляясь к служению добрым делам. Таким образом, тело навикает всякому добру и изменяется, подчиняясь власти Св. Духа, так что наконец восстановится в некоторой мере причастным тех свойств духовного тела, какие имеет оно получить в воскресение праведных» [2, 26]. У Флоренского результат просветления плоти описывается так: «Одухотворенный подвижник как бы воспаряет над естеством. Он — во всем иной, он — инок. Самое иночество есть не что иное, как духовность, и духовность не может быть иночеством. Уходя от мирской жизни, инок предается жизни мировой» [76, 274]. Флоренский приводит также слова Никиты Стифата: «Когда кто соделается причастным Духа Святого и силу Его познает из неизреченного некоего Его в себе действия и благоухания, которое ощутимо обнаружится даже и в теле, тогда в пределах естества пребывать таковой не может... не чувствует он ни голода, ни жажды, ни других нужд естества» [76, 274].

Путь к апокатастасису лежит через очищение души. Вот так описывает этот процесс св. Макарий Египетский: «Душа, отрехшись от мира и возлюбив Единого Господа, с великим сердечным исканием, в труде, в подвиге, непрестанно ожидая Его, с упованием и верою, и, приняв в себя оный небесный огонь Божества и любви Духа, действительно уже отрешается тогда от всякой мирской любви, переменяет естественное свое качество и греховную свою жестокость» [27, 224]. «Когда

душа взойдет к совершенству Духа, совершенно очистившись от всех страстей, и в неизреченном общении пришедши в единение и срастворение с Духом Утешителем, и срастворяемая Духом, сама сподобится стать духом; тогда делается она вся светом, вся оком, вся духом, вся радостью, вся успокоением, вся радованием, вся любовью, вся милосердием, вся благодатью и добротою» [27, 257], — так описывается то, что обретает душа в апокатастасисе.

Апокатастасис есть премудрое переустройство духа. Чтобы раскрыть содержание этого положения, пришлось бы заново пересказать главу 1 данной работы. Отмечу только, что это переориентация сознания с горизонтального на вертикальное, сосредоточение духом в Боге, познание как манифестация смыслов, снятие противоположности внутреннего и внешнего, ноуменального и феноменального, максимально полное усвоение ценностного содержания христианского вероучения. Это организация духа на основе живого и постоянного богообщения, достигнутого верой.

Апокатастасис есть гармонизация жизни плоти, души, духа. Так, Флоренский пишет: «Духо-носная личность прекрасна, — и прекрасна дважды. Она прекрасна объективно, как предмет созерцания для окружающих; она прекрасна и субъективно, как средоточие нового, очищенного созерцания окружающего. Во святом открыта нам для созерцания прекрасная, первозданная тварь; для созерцания святого обнажается от своего растления перво-зданная тварь: церковность есть красота новой жизни в Безусловной Красоте, — в Духе Святом» [76, 274].

Итак, апокатастасис есть полное обновление человека, возвращение его в первоначальный, какой был до грехопадения, облик. Это качественное изменение духа, души и тела и их гармонизация. Святость есть путь к апокатастасису.

Завершая главу, необходимо еще раз отметить, что Флоренский не писал антропологии, как и гносеологии в школьном значении этого слова. Его учение о человеке подчинено задаче более полного и более глубокого освоения идеи Бога, является нормотворческой деятельностью, организующей бытие человека для действительного и полного преображе-

ния его на пути теосиса и одухотворения всей твари. Именно для этой цели он и рассматривает онтологическую возможность апокатастасиса и его человеческую необходимость, показывает апокатастасис как процесс преобразования всего человеческого существа.

* * *

Нами рассмотрены философские основания религиозного мирозерцания П.А. Флоренского. Хронологически рассматриваемое охватывает первый период творчества мыслителя, период «теодицеи», основным содержанием своим имеющий «восхождение нас к Богу».

Это восхождение предусматривает обретение Бога в мышлении; осуществляется в движении сознания из *иррелигиозно-сти*, через сомнение, *эпохэ*, подвиг веры, абстрактное знание истины к Истине как Самодоказательному Субъекту (Богу). Для истинного богопознания сознание должно изменяться по мере усвоения Абсолютного, осуществляться логикой любви, быть соборным. Мышление, усвоившее себе идею Бога, лишается телеологичности, познание мира выступает как манифестация смыслов. Высшим этапом восхождения сознания к Богу является «мистическое восхищение».

Гносеология Флоренского — это не только «исповедь православного гносеолога», но и «путевой дневник», это описание движения и одновременно программа и перспектива движения, констатирующие и нормирующие суждения здесь тесно переплетены. Это динамическая теория познания, причем дискурсия, рефлексия и интуиция в ней почти неразличимы и примирены в антиномическом строе мышления.

«Восхождение нас к Богу» предполагает изменение взгляда на мир. Человек должен увидеть Премудрость Божественного мироустройства, познать Бога в твари, чтобы утвердиться в идее Бога. Познание софийности мира предполагает познание Софии в себе как «Корня целокупной твари», «первозданного естества твари», «Ангела-Хранителя твари», «Идеальной Личности мира», совокупности идеальных прооб-

разов мира, ее ноуменального и космического значения. Познание софийности мира предполагает познание Софии в твари, ее феноменального и мироустроительного значения. Познание софийности мира предполагает усмотрение теургично-сти Софии; само бытие устроено таким образом, что человек как бытие причастен Богу как Источнику бытия, а как существо духовное — должен приобщаться к Богу как Логосу.

Софиология Флоренского — это не только особого рода метафизика, но и опыт научения, организации сознания на восприятие мира как разумного и благого творения Бога. Это концепция бытия, пытающаяся доказать материальность идеального.

Для того, чтобы «восхождение нас к Богу» было плодотворным, чтобы состоялась встреча человека и Бога, необходимо изменение человека, его полное преображение, в пределе — апо-катастасис. Антропология Флоренского и есть обоснование возможности и необходимости апокатастасиса. Тварь — благое и любовное творение Бога, человек есть сочетание Божественной и тварной природы и даже имеет орган мистического единения с Богом — сердце. Это создает онтологическую возможность апокатастасиса. Человеческая личность неоднородна, имеется идеальная и эмпирическая ее часть. Основа различия людей — разная способность в возрастании к Богу. В силу своей двойственной природы и богоустремленности личность эксцентрична. Обретение человеком себя возможно только на пути к Богу, а путь этот, в свою очередь, есть путь апокатастасиса. Так показывается человеческая необходимость апокатастасиса. Апоката-стасис есть качественное преображение человека, духа, души и тела на пути теосиса. Апокатастасис — перспектива развития человека, образцы этого развития представлены в святости. Антропология Флоренского — это не только учение о человеке, но и научение человека самотрансцендированию, одухотворению или отсечению эмпирического и возрастанию идеального в личности.

Итак, «восхождение нас к Богу» — содержание концептуальной программы первого периода творчества Флоренского — предполагает обретение Бога в мышлении, усмотрение Премудрости Божественного мироустройства, качественное изменение человека в направлении апокатастасиса.

Раздел 2

Антроподицея как опыт познания мира в Боге

Теперь, когда нами рассмотрен первый этап творчества, понимаемый как теодицея, «восхождение нас к Богу», можно обратиться ко второму периоду, периоду антроподицеи, понимаемому как «нисхождение Бога к нам». Антроподицея трактуется в настоящем исследовании как опыт познания мира в Боге.

К сожалению, этот период творчества П.А. Флоренского не может быть представлен так же полно, как первый. Исторические обстоятельства, трагическая судьба не позволили мыслителю создать законченной системы представлений. Известно, что у мыслителя были планы, предусматривавшие разработку данной проблематики [42, 66].

Для демонстрации и наглядности представления проблем антроподицеи позволю себе небольшое отступление гносеологического порядка. Существует известная антиномия факта и смысла в познании. Факт — первичная данность мировосприятия, нечто внешнее сознанию. Смысл — формула освоения факта. Смысл, взятый в экзистенциальном измерении, есть средство освоения воспринятого, путь перевода во внутренний план сознания. Поняв смысл, мы включаем факт в область наших представлений. Отсюда проблемная ситуация в науке — мы нечто наблюдаем, описываем, регистрируем, но не можем включить это в круг своих теорий. В этом случае ученый развивает, «растягивает» теорию, чтобы накрыть ею группу фактов, или игнорирует эти факты ради сохранения теории. Отсюда сюрреализм в искусстве — сложные образные системы, смысл которых не очевиден, парадоксален или вообще отсутствует.

Этот экскурс нам был нужен для того, чтобы показать, что антроподицея решает проблему факта и смысла реальности, что нами и обозначено как первая и вторая задачи антроподицеи.

Итак, антропологию Флоренского можно структурировать следующим образом: 1. Эстетика — опыт восприятия мира как запечатленной Божественности, рецептивная практика познания мира в Боге; 2. Философия культа и философия имени — опыт понимания мира, страстворенного с Божественным, когнитивная практика познания мира в Боге.

Я полагаю, что данная интерпретация творчества Флоренского наиболее близко соответствует духу его философии. В подготовительных материалах по философской антропологии философ говорит о различии зрения и слуха: «То, что дается зрением, объективно по преимуществу. С наибольшей самодовлеющей четкостью стоят перед духом образы зримые. То, что созерцается глазом, оценивается как данное ему, как откровение, как открываемое. Напротив, воспринимаемое слухом — по преимуществу субъективно. В звуках воспринимается данность, расплавленная в нашу сокровенность, непосредственно ею всасывается, и, не имея нужды в переработке, сама всегда воспринимается и осознается как душа вещей» [78, 34-35]. Если воспользоваться данными гносеологическими образами зрения и слуха, то можно сказать, что эстетика Флоренского — видение мира как запечатленной Божественности, а философия культа и философия имени — слышание его; факт мы видим, а смысл слышим, факт — вторжение внешнего в сознание, смысл — проявление сокровенного на поверхности сознания.

Глава 1 Эстетика — опыт восприятия мира как запечатленной Божественности

1. Специфика эстетики П.А. Флоренского. Природа эстетического объекта

Традиционное изложение эстетических воззрений мыслителя предполагает рассмотрение следующих вопросов: при-

рода эстетического, категории эстетики, происхождение и сущность искусства. Как и в случае с гносеологией, мы малого добились бы, воспользовавшись этой схемой. Эстетическая проблематика Флоренского входит в определенный контекст и решает определенный круг задач. В силу этого она, как и гносеология, должна быть рассмотрена на внутреннем основании, как часть целого в мировоззрении мыслителя.

Эстетика в мировоззрении Флоренского является первым моментом в антроподиице, в «нисхождении Бога к нам». Если пользоваться уже упоминавшимся святоотеческим образом, то эстетика — начало нисхождения, возвращения к миру, но не как к голой эмпирической данности, без души и смысла, а как к миру в Боге.

В применении к общим задачам мировоззрения Флоренского дело его эстетики — научить видению реальности как одухотворенной, пронизанной светом, духом, страствованной с Богом. Это достигается на основе пристального вгля-дывания в мир и направленной интерпретации восприятий. Эстетика Флоренского — не столько учение о природе эстетического, сколько опыт организации сознания на восприятие и понимание мира сквозь Бога, а эстетический объект — запечатленное в тварном божественное, воспринятое человеком в нормативной шкале ценностей. В силу этого можно говорить о разных формах запечатления.

Природное — это как бы объективное, собственно Божественная запечатленность Божественного в тварном. Природа — не эстетический объект, но мы можем, по Флоренскому, воспринять ее эстетически. Допустим, мы созерцаем какой-нибудь обрыв с обнаженными почвенными слоями или лист водоросли (примеры самого Флоренского). Пока это еще не эстетическая реальность, а голая эмпирия. А вот когда мы увидим первое — в антиномии временного и вечного, а второе — как целесообразное и премудрое устройство мира, тогда мы сообщим им новую форму бытия — эстетическую.

Низкий духом разум голого эмпирика, по Флоренскому, ничего, кроме физической реальности не видит. Эстетическое восприятие мира — восприятие мира в Боге как вопло-

щения Премудрости Божественного мироустройства. Эстетическое восприятие мира — как бы эманация имеющегося в душе человека Божественного огня на окружающий мир.

Эстетическое восприятие мира основано, по Флоренскому, на целенаправленной интерпретации данных мировосприятия по основанию «Божественность». Восприятие мира как психическая рецептивная деятельность дает очень мало человеку. Вот я вижу дерево, колеблемое ветром, бабочку, порхающую возле цветка. Ну и что из того? А вот если я смогу интерпретировать эти данные восприятия по какому-либо основанию, допустим, «Божественность» или «воля к власти», то получу эффект освоения реальности. Надо суметь увидеть в дереве, например, тварь стенающую, колеблемую своей слабостью, а в бабочке — прекрасную бездумность простоты тварного, то есть суметь увидеть это же дерево, эту же бабочку в свете Божественного. И тогда происходит эффект освоения реальности. Это уже не просто данные мировосприятия, это содержание моего Я, обнаруженное в природе.

Природное — запечатление Божественного в тварном без участия человека. Человек способен здесь только к эстетическому восприятию. Здесь мы возвращаемся к задачам святости, но совсем в ином измерении. Как для всего бытия в подвиге святости, предполагающем восстановление падшей природы, происходит искупление мира, так и превращение природного в эстетическое ведет к изменению самого мира. Если во всем мире, в каждой росинке, в каждой былинке человек сумеет увидеть воплощение Божества, то мир, несомненно, изменится. Видение тварного мира в Божественном свете — это видение его в отношении к Божественным атрибутам: вечности, независимости, самобытности, неизменяемости, вседеприсутствию, всеведению, премудрости, правосудии, благодати, любвеобильности, святости истине, творчеству и всемогуществу, беспредельном величии и славе.

Другим образом бытия эстетического является культура. Эстетический объект здесь — преображенное духом природное. Эстетический объект не имеет оснований для самобытного бытия. Дерево, никогда не видимое человеком, где-нибудь в глухой чаще существует вполне естественно, а по-

темневшие иконы в заброшенном храме могут существовать только как памятник развалин духа, то есть совсем не естественно. Эстетический объект имеет в себе только потенциальное бытие, а актуализируется только при взаимодействии с человеком.

Восприятие тварного мира как Божественного, по Флоренскому, — это и есть проведение Божественного в мир. Человека, имеющего в душе Бога, здесь можно уподобить источнику света. Должен человек, получается, заглянуть во все темные, глухие углы мироздания, и тогда станет «мир светел», озарится огнем Божественного. Разумеется, человек не создает, даже в мышлении о вещах, Божественного измерения реальности, а только обнаруживает его. Образно говоря, неправильно считать, что человек раскрашивает мир красками Божественного, — это соблазн теургии, правильное сказать, что человек срывает корку заскорузлой тварности и делает мир прозрачным Богу, возвращает Богу — Бо-гово своим духовным усилием.

2. Эстетический объект в себе

Эстетический объект, чтобы существовать как таковой, должен быть выключен из окружающей среды. Флоренский утверждает, что мудрый художник стремится к тому, чтобы образы не соскочили с пьедестала эстетической изолированности и не вмешались в жизнь как однородные с нею части, что изображения, выдвигающиеся за плоскость рамы, натурализм живописи до «хочется взять рукой», внешняя звуко-подражаемость в музыке, протокольность в поэзии и т.п., вообще всякий подмен искусства имитацией жизни есть преступление и против жизни, и против искусства.

Изолированность эстетического объекта нужна для того, чтобы подчеркнуть его особенное бытие и определить способ отношения к нему зрителя. Особенность бытия эстетического объекта — выключенность его из круга конкретных потребностей и целей. Ко всем другим объектам мы относимся непосредственно, то есть с точки зрения актуальной потреб-

ности, а к эстетическому объекту такое отношение невозможно, и человек строит систему опосредствованных отношений. Например, к яблоку на прилавке магазина мы относимся конкретно и прагматически: сколько стоит? Если мы видим яблоко нарисованным на картине, мы поневоле воспринимаем его отстраненно и вынуждены мыслить о нем на основе наших представлений о прекрасном, о природе натюрморта, о пределах натурализма, о творчестве, то есть опосредствованно.

Поэтому эстетическим объектом может быть не только произведение искусства, но и природное явление. По Флоренскому, не объект, а наш способ отношения к нему создает эстетическое измерение.

Несмотря на свою дистантную основу существования, эстетический объект не является замкнутой в себе и на себя реальностью. Конструирование эстетического объекта как самодостаточной реальности ведет к эффекту, который Флоренский называет «эстетической иллюзией», и образцом такого явления он считает Флобера. В работе «Антоний романа и Антоний предания» (1907) Флоренский так реконструирует мировоззрение художника-иллюзиониста: «Ценно для Флобера не содержание произведения, в нем воплощаемое, а само произведение. Религия Флобера есть возведение иллюзии в Божество, а культ его — обнаружение эстетичности иллюзии. Есть только одно, и это одно — ничто; это — Великая Пустота, украшенная тысячами ярких красок и сочных звуков; лучистая, но вечно-мнимая, Майя в радужно-искрящемся покрове» [50, 9].

По Флоренскому, эстетический иллюзионизм основанием своим имеет нигилизм, эстет Флобер повсюду сопровождается своим темным двойником Флобером-нигилистом. Связь эстетизма и нигилизма не очевидна и требует пояснения. Мы установили, что основанием эстетического является дистантное отношение к действительности. Дистанцироваться от мира можно на основе полноты бытия субъекта или пустоты бытия. В первом случае человек как бы отступает на шаг от любимого им, восхищающего его мира, чтобы затем осветить его ответной любовью. Во вто-

ром случае личная пустота субъекта эстетического отношения ведет к тому, что и мир воспринимается как пустота, — химера, ирреальность, бессмысленность. Пустой человек смотрит на мир, но ничего, кроме пустоты же, и не видит. Пустота внутренняя в сочетании с восприятием мира как пустоты делают проблематичным само бытие нигилиста, поэтому-то они и любят заигрывать со смертью. Инстинкт самосохранения требует спрятать внутреннюю пустоту, что приводит к служению внешнему культурно-значимому; и прикрыть пустоту мировосприятия ажурными рационалистическими конструкциями. В случае с Флобером, по Флоренскому, первое — это: «Литература... единственное призвание Флобера, и в ней — единственный смысл жизни» [50, 5]. А второе, то есть сокрытие пустоты мировосприятия, Флоренский описывает так: «Будто мозаика из самоцветных камней Флоберовские пейзажи, и каждая фраза — яркий кусок драгоценного минерала. Фраза плотно сочленена с фразой, но за сетью золотых кружев — бездна пустоты, бездна смерти, разрушения, глупости и самодовольства человеческого» [50, 11].

В работе «Итоги», относящейся к позднему периоду творчества Флоренского, он показывает антропологическую опасность иллюзионизма. Утверждается, что в иллюзионизме человек замыкается в субъективное и тем самым перерезывает свою связь с человечеством, а если нет ощущения связи с вселенским сознанием, то происходит распад единства самосознающей личности. Тогда мгновение начинает притязать на абсолютное значение и вместо закона свободы утверждается каприз воли.

Таковы, в общих чертах, исходные представления Флоренского об эстетике, понимаемой как опыт научения видению мира как воплощенной в твари Божественности. Эстетический объект существует в природной и культурной формах. Основанием бытия эстетического объекта является дистантное отношение к действительности. Если эстетический объект претендует на самодостаточную полноту бытия, то он порожден эстетическим нигилизмом или иллюзионизмом, основанном на нигилизме.

3. Эстетический объект как явление трансцендентного. Храм, икона, символ

Эстетический объект существует, как уже было сказано, как некая запечатленная духовность. Эстетический объект создается на основе дистантного отношения к действительности духовной деятельностью человека в процессе освоения мира на основе ценностно-нормативного комплекса. Теперь, когда мы показали в самых общих чертах бытие этого объекта в себе, нужно показать его бытие для нас. Иначе говоря, задача данной главы — проявление, феноменология трансцендентного в эстетическом объекте.

Лик, лицо, личина — разные уровни проявления Абсолютного в человеке. «Лик есть осуществленное в лице подобие Божие» [60, 91]. Лик — чистое, беспримесное, максимально полно выраженное явление идеи. Лик — проявление сущности, явленное нам трансцендентно. Лик — предстоящее нам в созерцании, то, к чему мы расположены фронтально. Человек обращен к лику, и лик обращен к человеку. Лик прозрачен и светел. Он не замутнен ни собственной субъективностью, ни чем-либо привнесенным извне. Лик, как чистое окно, — форма, сквозь которую струится Абсолютное. Лик неизменен.

«Лицо есть то, что видим мы при дневном свете, чем являются нам реальности здешнего мира. Лицо не лишено реальности и объективности, но граница субъективного в лице и объективного дана нашему сознанию отчетливо» [60, 92], — утверждает Флоренский. Лицо — индивидуализированное эмпирическое, и в этом его субъективный характер. Эмпирическое, куда входят социальное, условия воспитания, образование, характер, внешность, оформляется через лицо. Если к лику прибавить субъективность, то получится лицо. Лицо — замутненное эмпирическим трансцендентное.

Личина — маска, *larva*, — полная противоположность лику. Это только эмпирическое, причем в застывшей, мертвой форме. Личина — маска, скрывающая пустоту, «мистическое самозванство», «астральный труп», «безсубстанцио-

нальное клише». Хорошо подмеченная Ф.М. Достоевским маска Ставрогина («каменная маска вместо лица») является признаком одной из ступеней распада личности. Человек, полностью одержимый какой-либо страстью, теряет лицо, становится маской этой страсти, окаменевшим человекоподобным воплощением. И, напротив, духовное восхождение просветляет лицо, освобождает его от всего случайного и внешнего, превращает в лик, в идеальный портрет подвижничества. Подвижничество в этом отношении есть «величайшее из искусств», «художество из художеств», превращение лица в чистую форму явления идеи.

Итак, мы видим, согласно эстетике Флоренского, три ступени явления Абсолютного в человеке: лик — чистое явление; лицо — индивидуализированное субъективное явление; личина — форма, блокирующая явление Абсолютного.

Храм и икона также являются путями явления трансцендентного. «Храм есть лестница Иаковлева, и от видимого она возводит к невидимому; но весь алтарь, как целое, есть уже место невидимого, область, оторванная от мира, "пространство неотмирное"» [60, 96], — пишет Флоренский. Утверждается, что в Храме все подчинено одной цели, все является как бы ступенями восхождения к Абсолюту. Храм имеет иерархическое строение. Флоренский называет как бы ряд ступеней, связующих землю и Небо: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Святые тайны, Христос, Отец.

Флоренский утверждает, что храм и икону нужно мыслить как реальные явления трансцендентного. Так, икона — не изображение библейского сюжета или святого, не аллегория, не иллюстрация. Икона — окно в иной мир, «факт Божественной действительности». «Иконостас есть граница между миром видимым и невидимым, и осуществляется эта алтарная преграда, делается доступной сознанию сплотившимся рядом святых, облаком свидетелей, обступивших Престол Божий, сферу небесной славы, и возвещающих тайну. Иконостас есть видение. Иконостас есть сами святые» [60, 97], — утверждает Флоренский.

По Флоренскому, икона есть образ будущего века, который дает сознанию средства подняться над сегодняшним и

материальным. Икона являет сознанию Божественную реальность, и у человека есть все возможности, чтобы воспринять ее как таковую. В обычном мировосприятии мышление человека движется от явления к сущности, от причины к следствию, от чувственно данного к умопостигаемому. Человек должен преодолеть известный консерватизм мышления, чтобы увидеть икону в действительном свете. Икона, по Флоренскому, — ни в коем случае не знак, который нужно истолковать. При восприятии иконы нужно отбросить все дискурсивные притязания, не читать икону, а погрузиться в нее, «вчувствоваться», говоря языком А. Бергсона. Активное вбирание иконы в сознание, активное погружение сознания в икону позволяют увидеть ее именно как окно в иной мир. Поэтому смысл иконы — в ее «наглядной разумности или разумной наглядности-воплощенности» [60, 141].

П.А. Флоренский находит возможным говорить об иконописи на языке гносеологии и онтологии. «Иконопись есть закрепление небесных образов, оплотнение на доске дышащего окрест престола живого облака свидетелей» [60, 60]. Икона не обязательно должна быть произведением высокого художественного мастерства, ибо назначение ее в другом — свидетельство, закрепление в культурно-значимой форме восприятия потустороннего, подлинного духовного опыта. И метафизика, и иконопись опираются на следующее положение: «В явлении горнего нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом, как нет никакого отвлеченного научения, но все есть воплощенный смысл и осмысленная наглядность» [60, 142].

Церковь понимает иконопись как орудие познания Абсолютного. Истинными иконописцами церковь признает только святых отцов, под руководством которых исполняется «техническая сторона дела».

П.А. Флоренский считает необходимым канон и консерватизм иконописи и обнаруживает глубокие пласты семантики в иконописной технике. Так, например, трудно представить, что икона может быть написана «чем угодно, на чем угодно и какими угодно приемами», ибо все в иконе имеет значение, а «в иконописной фактуре выражается метафизика, которою жива и существует икона» [60, 115]. О. Павел пока-

зывает, например, что православному храму по духу чужды орган, живопись масляными красками и скульптура. Звук органа слишком сочен, тягуч, чужд прозрачности и кристалличности, такова же масляная краска. Раскрашенная статуя — предел, к которому тяготеет масляная живопись. Орган, масляная краска, скульптура, по воздействию на зрителя, работают на образное восприятие и представление событий Священной Истории. Православие же, по духу своему, стремится к чистому, безобразному видению Божественного и плотские представления священного почитает за «прелесть».

Приемы иконописной техники, по Флоренскому, определяются потребностью выразить определенную метафизику, ибо икона является созерцаемой идеей, запечатленным Богоявлением. Любые детали иконы никогда не бывают случайными. Так, одежда в иконописи — часть тела, в ней отражается «духовный стиль времени». Золото в иконе — «чистый беспримесный свет», золотом на иконе изображается то, что имеет прямое отношение к Божией силе, то есть одежда Иисуса Христа или изображения Евангелия. Золото иконы соответствует свету Божьему в мироздании. В работе, посвященной символике цветов, Флоренский говорит о божественном, священном и мирском значении цвета, в частности, «голубой цвет, лазурь небесного свода означает первоначально, на языке божественном, вечную Божественную истину; затем, на языке священном, он делается символом человеческого бессмертия и, отсюда, цветом смерти, цветом печали и траура. Наконец, на языке мирском он означает верность» [52, 555].

Именно в изобразительных приемах иконописи Флоренский видит основу общечеловеческой метафизики и основу общечеловеческой гносеологии, то есть естественный способ понимать мир. «Этот выбор веществ, этот "подбор материальных причин" произведения производится не индивидуальным произволом, да и не внутренним разумением и чутьем отдельного художника, а разумом истории, тем собирательным разумом народов и времен, которые определяет и весь стиль произведений эпохи» [60, 115], — утверждает философ. Доказывая неслучайность иконописной техники,

Флоренский ссылается на продолжительность и неизменность существования иконописных приемов. Канон — очищенное от случайного, субъективного, проверенное временем средство. По представлению Флоренского, чем устойчивее и тверже канон, тем глубже и чище он выражает общечеловеческую духовную потребность. По происхождению каноническое есть церковное, церковное — соборное, а соборное — всечеловеческое.

В целом учение Флоренского о храме и иконе служит проблеме обнаружения и доказательства реального присутствия Абсолютного в эмпирическом. Кроме искусствоведческого анализа, здесь мы видим, и считаем это главным, момент последовательного научения правильному восприятию храма и иконы. Полагаю, что именно это является основной задачей этих работ философа. Научение восприятию воплощенного в канонических формах Абсолюта расширяет мировоззренческий горизонт личности. Не читая икону, а вбирая ее содержание в себя, растворяя ее содержание в себе, сознание научается видеть мир как богоданный, а Бога — как внутреннюю его сущность. Далее, если научиться воспринимать икону так, как этому учит Флоренский, то она становится формой и энергией одухотворения человеческого существа. Иначе говоря, если воспринять икону «по-флоренски» (А.Ф. Лосев), то она становится источником высокой духовной энергии, преображающей человека и возводящей его к Богу.

4. Символ как синэргия тварного и Абсолютного

Еще одной формой запечатления Божественного в мире является символ. Значение символа в мировоззрении Флоренского так велико, что многие исследователи называют его мировоззрение символизмом. Так, например, С.С. Хору-жий следующим образом описывает мировоззрение Флоренского: «... нет никакого смысла или смыслов (идей, духовных предметов, ноуменов) помимо тех, что воплощены и явлены. Связь явления и смысла, феномена и ноумена пред-

стает обоюдно. Ноумен всегда выражен в чувственном, в определенном явлении. Феномен всегда имеет смысл, ноуменальное содержание, он — чувственный облик определенного ноумена. Такое совершенное дву-единое чувственного и духовного содержания, согласно обычным определениям, представляет не что иное, как *символ*» [81, 3]. Далее автор делает вывод: «Изначальные особенности мировосприятия Флоренского склоняли движение его мысли в сторону такой философии, которая строится на символах, видит реальность складывающейся из них... в сторону философского символизма» [81, 3-4].

Для того, чтобы более конкретно представить себе роль символа в мировоззрении мыслителя, нам необходимо обратиться к концепциям символа А. Белого и В. Иванова. Не имея возможности детально разворачивать рассмотрение и аргументацию, ограничимся основными определениями и выводами.

А. Белый пишет: «Символ есть образ, взятый из природы и преобразенный творчеством; символ есть образ, соединяющий в себе переживания художника и черты, взятой из природы» [8, 22]. А также: «1) Символ есть единство. 2) Символ есть единство эмблем. 3) Символ есть единство эмблем творчества и познания. 4) Символ есть единство творчества содержаний переживания. 5) Символ есть единство творчества содержаний сознания. 6) Символ есть единство познания содержаний переживания. 7) Символ есть единство познания в творчестве содержаний познания. 8) Символ есть познание в формах переживаний. 9) Символ есть познание в формах познания. 10) Символ есть единство творчества в формах переживаний. 11) Символ есть единство в творчестве познавательных форм. 12) Символ есть единство формы и содержания. 13) Символ раскрывается в эмблематических рядах познаний творчества. 14) Эти ряды суть эмблемы символов в переносном смысле. 15) Символ познается в эмблемах и образных символах. 16) Действительность приближается к символу в процессе познавательной и творческой символизации. 17) Символ становится действительностью в этом процессе. 18) Смысл познания и творчества в Символе.

19) Приближаясь к познанию всякого смысла, мы наделяем всяческую форму и всяческое содержание символическим бытием. 20) Смысл нашего бытия раскрывается в иерархии символических дисциплин познания и творчества. 21) Система символизма есть эмблематика чистого смысла. 22) Такая система есть классификация познания и творчества как соподчиненной иерархии символизации. 23) Символ раскрывается в символизациях, там он творится и познается» [8, 75]. Итак, теория символа Белого разворачивается в плоскости методологизма и гносеологизма, характерных для баденской школы неокантианства, и в пределе своего развития тяготеет к номинализму.

В. Иванов в своей концепции символа ориентируется на философию Шеллинга и традиции православной мистики. В статье «Границы искусства» он так определяет символ: «Символ ... есть жизнь посредствующая и опосредованная, не форма, которая содержит (как у А. Белого — А.У.), но форма, через которую течет реальность, то вспыхивая в ней, то угасая, — медиум струящихся через нее Богоявлений» [18, 131]. Символ, по Иванову, есть путь объединения в духе человеческого и Божественного, в нем «сочетаются двое третьим и высшим. Символ, это третье, уподобляется радуге, вспыхнувшей между словом-лучом и влагою души, отразившей луч... И в каждом произведении истинно-символического искусства начинается лестница Иакова» [18, 210-221]. Или: «Символ — слово, становящееся плотью, но не могущее ею стать, если же бы стало, то было бы уже не символом, а теургической деятельностью. Истинный символ есть некое воплощение живой Божественной истины, и, поскольку уже реальность и реальная жизнь, все же он реальность низшего порядка, бытийственная лишь в связи символов, условно-онтологическая по отношению к низшему и меоническая в сравнении с высшим» [18, 220-221].

В целом концепция символа А. Белого тяготеет к номинализму; символ для него — некий знак особой природы и одновременно принцип деятельности синтезирующей способности духа. Его концепция символизма разворачивается в области когнитивной и операциональной сторон деятельности человеческого духа. Его символ — синтезирующий знак,

дающий смысл. Концепция символизма Иванова тяготеет к реализму; символ для него есть вещь особой метафизической природы, посредник между тварным и Божественным. В его концепции символизма отчетливо выражена тенденция духа к выходу за свои пределы и символ показан как путь этого выхода.

В этом контексте мировоззрение Флоренского можно охарактеризовать как реалистический символизм, то есть он гораздо ближе к Иванову, чем к Белому. Но вместе с тем считаю необходимым сделать одно дополнение: символ для Флоренского, кроме онтологического, имеет еще и большое трансцендентальное значение. Сравним два предложения: 1. Флоренский утверждает, что «бытие есть Космос и символ» (С.С. Хоружий); 2. Флоренский утверждает, что нужно воспринимать бытие как символ. Вторая фраза не противоречит первой, а является ее трансцендентальной интерпретацией. Мне кажется, что Флоренскому вообще присущ дух учительства, стремление к формированию установки на восприятие мира. В этом отношении второе предложение, на мой взгляд, более точно отражает природу его мировоззрения. Ведь, по большому счету, вся теодицея его — ответ на вопрос «как найти Бога в мире?»; а антроподицея, соответственно, «как увидеть мир в Боге?». Ответы такого рода не могут быть системой метафизики, они неизбежно научительны, дидактичны, идеологичны. Поэтому, соглашаясь с Хоружим, я считаю возможным говорить о трансцендентальной теории символа Флоренского.

Символология Флоренского корнями своими имеет соответствующую символическую онтологию, а цель этой онтологии — богопознание. Поэтому возможно рассмотрение концепции символа Флоренского именно в этом контексте. Данная задача может быть решена в следующей группе вопросов: онтология и феноменология символа; мышление, культура и символ; Бог, человек и символ.

Основное определение символа Флоренского таково: «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа. Символ — это нечто являющее собой то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него

объявляющееся. Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, страствованная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» [61, 287].

Символ как онтологическая реальность есть синергия. Синергия — взаимопроращение энергий, взаимодействие, содействие. Взаимоотношение энергий, по Флоренскому, нужно мыслить не механически, а органически, даже онтологически: «это познавательный брак, от которого рождается третье, ребенок» [61, 285]. Синергия как сумма больше энергий составляющих ее элементов.

Символ как синергия есть объединение имманентной энергии факта и трансцендентной энергии смысла. Рассмотрим это утверждение на примере восприятия иконы. Как факт, это, скажем, портрет человека, жившего в начале нашей эры, выполненный особой техникой. Внутренняя энергия факта — это способность производить впечатление на уровне голой данности сознания. Как факт, то есть портрет, икону может воспринимать человек, ничего не знающий о христианстве и глубоко чуждый любых религиозных движений духа. Но даже и в этом случае икона воздействует, пусть даже на этого зрителя, как абстрактное воплощение человеческого духа; воздействует своей внутренней энергией. А теперь представим, насколько сильнее будет воздействие, если мы еще и понимаем, что мы видим. Смысл трансцендентен воспринимаемому, он должен быть увиден, поэтому и энергия смысла достигается нами, а не пассивно воспринимается. Или пример более простой: мы держим в руках расписную деревянную шкатулку, рассматриваем ее, любуемся. Она на нас воздействует, производит впечатление, это — имманентная энергия факта. Мы случайно нажали какой-то едва заметный выступ — услышали мелодию. Шкатулка превратилась в средство музыки, воздействует на нас уже она, музыка, трансцендентная факту, поэтому мы и говорим — трансцендентная энергия смысла.

Исходя из сказанного, понятно, что любой факт может стать символом и любой символ может превратиться в предмет, факт. Забывая смыслы символов, мы превращаем их в

факты, отыскивая смыслы фактов, мы превращаем их в символы. Смысл, в этом отношении, ни в коем случае не есть нагла субъективность, навязанная вещи, а прозрачность данности Абсолютного.

Символ как феноменологическая данность есть смысл. В своем действительном бытии символ, по Флоренскому, существует как вещь, а является человеку как смысл. Только когда он понят, он имеет действительное, не вещное бытие. В качестве понятого он и является формулой освоения трансцендентного, то есть явленным смыслом.

Символ — динамическое образование, то есть по роли для человека он не предмет, а путь. В работе уже было достаточно сказано об антиномизме мышления Флоренского. Ан-тиномизм, например, выявляется в учении о человеке (эмпирическая и идеальная личность), в тождестве микрокосма и макрокосма, в культуре (смысл и реальность) и т.д. Символ в этом отношении, по Флоренскому, есть овеществленная процедура синтеза противоположного. Поэтому символ, сам будучи синтезом, является энергией и схемой синтеза для разума.

Итак, концепция символа Флоренского по своему содержанию может быть определена как реалистический символизм, трансцендентально интерпретированный. Как онтологическая реальность символ есть синэргия. Как синэргия символ есть единство имманентной энергии факта и трансцендентной энергии смысла. Как феноменологическая данность символ есть смысл. По роли для человека символ — энергия и путь восхождения к Абсолюту.

5. Творчество как деятельность духа по преобразению эмпирического

Художественное творчество рассматривается Флоренским в диалектике действительного и мнимого. Для того, чтобы приблизиться к пониманию этой проблематики, необходимо сделать два экскурса. Во-первых, необходимо изложить традиционное, романтически-символическое понимание творче-

ства в культуре данной эпохи. Образцом такого понимания я считаю В. Иванова. Это даст нам исходные понятия анализа. Во-вторых, необходимо раскрыть содержание категорий «дей-ствительное» и «мнимое». Это введет нас в координаты темы.

Для творчества В. Иванова характерна теургическая концепция, рассматривающая художника как посредника между высшим и низшим, а цель творчества он видит в «ознаменовании» высшей и преобразовании низшей реальности. Это посредничество осуществляется в восхождении сознания к Абсолюту и нисхождении его затем от Абсолюта к миру. Первый этап, этап восхождения — интуитивная, подсознательная, неосознаваемая деятельность художника, высочайший подъем духа в область сверхчувственного сознания, сопровождающийся обретением духовной энергии и духовных содержаний, могущих и способных изменить бытие при нисхождении. Восхождение — это «зачатие художественного произведения», куда входят: «1) дионисийское волнение; 2) дионисийская эпифания; 3) катарсис, зачатие» [18, 194]. «Дионисийское волнение» — пробуждение экстатической природы души, дрожь ощущения близости трансцендентного, душевный трепет от осознания прозрачности временного и тварного для вечного и Абсолютного. «Дионисийская эпифания» — интуитивное созерцание, постижение или видение, которым разрешается экстаз; дух возносится в Эмпирей I или душе открылось сокровенное. Это момент преодоления духом телесной оболочки, собственно экстаз. «Катарсис, зачатие» — успокоение духа, обусловленное целостным и завершенным переживанием экстаза, фиксация сознания в трансцендентном.

Нисхождение, по Иванову, есть «рождение художественного произведения», оно предполагает следующие этапы: «4) дионисийское волнение; 5) аполлонийское сновидение; 6) дионисийское волнение; 7) художественное воплощение» [18, 194]. Дионисийское волнение до и после аполлонийского сновидения существенно отлично от дионисийского волнения этапа восхождения. Дионисийское волнение восхождения — женственное томление по возлюбленному, его страстное ожидание; дионисийское волнение нисхождения — мужественная сила

обладания и наполненности, требующей выражения. Дионисийское волнение прерывается аполлонийским сновидением, являющимся памятью об эпифании, в нем художник видит идеальный образ еще не воплощенного произведения. В художественном воплощении происходит окончательная объективация духовного содержания мистического опыта в краске, звуке, зрительном или осязаемом веществе.

В целом концепция художественного творчества В. Иванова предполагает насильственное стяжание духа художником и воплощение его в материи. Этап восхождения дает сознанию необходимые духовные содержания, безвидные и неоформленные, нечто, наполняющее сознание. Этап нисхождения дает сознанию формы обретенных содержаний.

В работе «Мнимости в геометрии» (1922) Флоренский дает такие определения: «Действительная точка есть такая точка, обе координаты которой действительны: $R(a, b)$. Она лежит на положительной стороне плоскости (на чертеже — верхней) и определяется пересечением двух прямых на положительной стороне плоскости. Мнимая точка есть такая точка, обе координаты которой мнимы: $R(ai, bi)$. Определяется мнимая точка двумя прямыми на отрицательной стороне плоскости, на чертеже — оборотной» [66, 26]. И еще очень важные слова, говорящие о связи действительности и мнимости: «мы наглядно представляем себе, как стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность-носительницу соответственной координаты и выворачивается чрез самое себя — почему и приобретает мнимые характеристики» [66, 52—53].

Понимание мнимости как вывернутой действительности, как в строго математическом, так и в популярном смысле, служит основой концепции творчества Флоренского.

В указанной работе Флоренский пытается при помощи теории относительности Эйнштейна и птолемеевой системы мироздания найти физические основания для бытия духа, естественнонаучно показать необходимость части мира, со времен Платона называемой Эмпиреем. В результате длинного физико-математического рассуждения мыслитель приходит к выводу: «За пределом, при $V > C$, время протекает в обратном смысле, так что следствие предшествует причине.

Иначе говоря, здесь действующая причинность сменяется — как и требует Аристотеле-Дантовская онтология — причинностью конечную, телеологией, и за границу предельных скоростей простирается царство целей. При этом длина и масса тел делаются мнимыми» [66, 51]. Смысл этих рассуждений обнаруживается несколько ранее: «На границе Неба и Земли длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, со стороны наблюдаемое, — бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость. Разве это не есть пересказ в физических терминах — признаков идей, по Платону, бестелесных, непротяженных, неизменяемых, вечных сущностей? Разве это не аристотелевские чистые формы? Или, наконец, разве это не воинство небесное, — созерцаемое с земли как звезды, но земным свойствам чуждое?» [66, 51].

В работе «Иконостас» Флоренский делится наблюдениями о впечатлении и утверждает, что «в сновидении время бежит навстречу настоящему, против движения времени бодрственного сознания. Оно вывернуто через себя» [60, 37]. Например, человек видит во сне всю Французскую революцию, свое пленение, многодневные допросы, казнь гильотиной — просыпается от удара спинкой кровати по шее. Сон получается как бы устремленным к настоящему. Сон — ретроспективная мгновенная комбинация фактов. Действительность задает движение мнимости, но это движение в обратном порядке: то, что в действительности причина, порождающая модель, то во сне есть конечная цель, результат.

Все эти экскурсы были сделаны для того, чтобы перейти к истолкованию концепции творчества Флоренского. «Художество есть оплотневшее сновидение» [60, 89],— утверждает философ. Во сне становятся близкими действительность и мнимость, сон есть их пересечение, как двусторонняя плоскость, одна сторона которой действительна, а другая, обратная — мнима. «Оплотневшее» — принявшее плоть, мате-риализованное. В творчестве человек превращает в картину, поэму, симфонию свой «сон» — путешествие из действительности в мнимость. К своему сегодняшнему Я — дейст

вительности — он выстраивает длительную предысторию — мнимость. Причем то, что в действительности результат, в его произведении выступает как цель. Например, человек женат и очень несчастен — результат движения по действительности. Но если человек напишет историю своей жизни, то есть опишет детство, школу, учебу, любовь, то этот результат действительности в его истории выступает как нечто телеологическое, как то, к чему ведет его судьба.

Далее, как сон вырывает нас из обыденности, а сновидение — погружает в странный и загадочный мир, так же и творчество — прорыв в иную сферу, за действительность, взлет над действительностью. В этом отношении творчество есть преодоление действительности. Но, как и во сне, в творчестве мы не можем полностью уйти в иное, в сновидение, а остаемся телом в действительности и испытываем ее влияние. Положение во сне, жесткость кровати, температура и качество воздуха причудливым образом влияют на наш сон. Точно так же и художник в творчестве вырывается в иной мир, но не может полностью оторваться от действительности. Образно говоря, в душной комнате невозможно видеть здоровый сон, отягощенный социальным художник несет свою тяжесть и в Эмпирее.

Развивая свою концепцию творчества, Флоренский использует категории восхождения и нисхождения: «При большой даже связности мотивировок, художество восхождения построено механически, в соответствии со временем, от которого оно отправляется» [60, 99]. Восхождение есть движение из действительности в Эмпирей, в мнимость. Восхождение обусловлено конкретным бытием художника. Он страдает, радуется, негодует, ищет утешения, мечтает о забвении, оправдании — все это результат столкновения Я и среды. Среда толкает художника к творчеству, поэтому восхождение «механистично», как равнодействующая среды и Я художника. «Механистично» и в другом отношении, как не самопроизвольно возникшее, а извне заданное. Художник — человек особой духовной конструкции, он не может не восходить, не стремиться в Эмпирей. Любое великое чувство, горе или радость, не находящее разрешения в действительности, направ-

ляет художника в Эмпирей. А поскольку мнимость — вывернутая действительность, то любой художник переживают момент этого «выворачивания».

По существу, поиск образа «выворачивания» и есть поиск творческого метода. В самом обычном понимании художественный метод — способ изображения действительности. Эмпирей как общее духовное пространство однороден, но попадают в него по-разному. Тропой Эроса, путем смысла, дорогой красоты, ступенями знания и т.д. — это и есть образы «выворачивания».

Обратное движение, от Эмпирей к миру, из мнимости в действительность, есть «нисхождение». «Художество нисхождения, как бы оно ни было несвязанно мотивировано, очень телеологично — кристалл времени во мнимом пространстве» [60, 89]. Образ «выворачивания» в действительности соответствует «кристаллу времени» в мнимости. Восходя, мы стремимся вырваться из действительности и ищем образ «выворачивания» — средство ухода из нее, здесь мы погружаемся в себя и развиваем до гипертрофии одну из сторон Я, то есть этот образ «выворачивания», затем вырываемся в мнимость. Двигаясь в обратном направлении, мы стремимся в действительность и для этого используем «кристалл времени». «Кристалл времени» — исходная точка восхождения, образ «выворачивания», видимый с обратной стороны, из мнимости. Представим себе, например, птицу, улетающую из темного чердака в отверстие в крыше. Один и тот же объект — отверстие в крыше — с чердака и с неба видится по-разному... Поэтому мы и называем один и тот же объект двумя словами, соответственно, «образ выворачивания» и «кристалл времени».

Эти затейливые образы характеризуют только динамику художественного творчества, теперь пора говорить и о содержании. Содержание художественного творчества Флоренский определяет как «натурализм» и «символизм». «Идя от действительности в мнимое, натурализм дает мнимый образ действительности, пустое подобие повседневной жизни; художество же обратное — символизм — воплощает в действительных образах иной опыт, и тем даваемое им делается высшею реальностью» [60, 89].

«Натурализм» и «символизм» говорят не только о реальном содержании художественного произведения, но и о мистической практике их создания. «Натурализм» — то, что создано восхождением из действительности в мнимость; «символизм» — то, что создано нисхождением из мнимости в действительность. Не случайно поэтому, что Флоренский, вместо того, чтобы раскрывать содержание этих понятий, отсылает к общему месту всякой мистики: «Общий закон везде один: душа восторгается из видимого и, потеряв его из виду, восхищается в область невидимого — это дионисическое расторжение уз видимого. И воспарив горе, в невидимое, она опускается снова к видимому, и тогда перед нею возникают уже символические образы мира невидимого — лики вещей, это аполлоническое видение мира духовного» [60, 89].

Концепция творчества как движения по пути "действительность — мнимость» была бы экзотическим изделием, не будь она обоснована математически. До детального совпадения доходят отдельные места из «Иконостаса» и «Мнимостей геометрии». Но первое — концепция творчества, введение в теорию иконы, а второе — математическое рассуждение о физике и космосе. В принципе, неважно, философская теория нашла математическое обоснование или математическая теория нашла философское применение. Если о столь разном, как творчество и космос, мы можем сказать одно, значит оно — едино.

В целом концепция творчества Флоренского является оригинальной интерпретацией традиционной романтически-символической концепции. Понимание творчества в традиционных терминах восхождения и нисхождения, а также на основе математических понятий действительности и мнимости придает концепции широкий комплекс историко-культурных ассоциаций и сообщает глубокое онтологическое содержание.

Итак, нами рассмотрены основные положения эстетики Флоренского, понимаемой как опыт видения мира как запечатленного Абсолюта. Можно сделать следующие выводы: эстетический объект в концепции Флоренского создается на основе дистантного отношения к действительности. Эстети-

ческий объект может быть как природным, так и культурным фактом, эстетическим его делают не собственные характеристики, а соответствующее отношение к миру субъекта этого отношения. Эстетический объект как культурная и общезначимая реальность существует для нашего восприятия, в частности, как лик, лицо, личина, храм, икона, символ. Учение Флоренского о храме, иконе, символе определяется как реалистический (в средневековом значении этого слова) символизм, трансцендентально интенцированный. Концепция творчества строится на диалектике действительного и мнимого, понимается как опыт восхождения к Абсолюту и опыт означивания Абсолютного в эмпирическом.

Глава 2

Философия культа и философия имени — опыт понимания эмпирического как воплощенного Абсолютного

1. Философия культа

Во введении ко 2-му разделу уже была обозначена проблематика факта и смысла реальности. Эстетика Флоренского является рецептивной практикой овладения фактом реальности, является программой организации сознания мира как богоданного, пронизанного Божеством. Но человеческая природа не может ограничиться только восприятием, сознание не может быть только вместилищем впечатлений, пусть даже и духовно обработанных. Впечатления являются грузом души, психологическим балластом, если они духовно не освоены. Для освоения данных мировосприятия необходимо соприкосновение наличного содержания сознания с получаемым впечатлением, а также установка сознания на это освоение, потребность интериоризации.

Универсальным основанием освоения действительности является смысл. Обычно смысл понимается как: 1) термин, употребляемый в логике, логической семантике и науке о языке как синоним «значения»; 2) в некоторых теориях значения (напр., Фреге и Черча) термина «смысл» служат для обозначения того мысленного содержания, той информации, которая связывается с данным языковым выражением, являющимся собственным (хотя, быть может, и описательным) именем, в отличие от «значения» (предмета, денотата), называемого этим выражением.

Нас в данном отношении интересует несколько иной аспект. Я считаю, что возможно экзистенциальное измерение смысла; бессмыслица, например, в первую очередь есть факт жизни, а потом уже проблема логики. В самом общеупотребительном и популярном значении смысл — средство освоения внешнего, формула, путь, образ этого освоения: истина или польза, в данном отношении, являются частными случаями смысла. В психологическом отношении обнаружение смысла вещи сопровождается чувством овладения вещью, а потеря смысла — чувством отъединенности, оторванности от вещи. Поиск смысла — целостная деятельность сознания, где синтетически-аналитическая деятельность разума подкрепляется психологическими мотивами овладения миром, энергиями всевозможных инстинктов, от самосохранения до самоутверждения. Обычно поиск смысла является неорганизованной личностной деятельностью, культура дает только средства этого поиска, духовно-душевный склад личности задает поле поиска. Существуют также системы, стремящиеся локализовать и обозначить в культурно-значимых формах поле этого поиска. Это, в нашем случае, культ и философия культа Флоренского.

Проблема поиска смысла, сама по себе, говорит о сложности духовной ситуации. В частности, она означает, что связь мыслящего Я и среды не очевидна. Мистическая и смысло-жизненная проблематика существуют чаще всего как компенсаторные формы катастрофического самосознания. В некоторые сложные моменты духовного развития общества люди начинают ощущать себя разобщенными, утонувшими в субъ-

ективности и условности, видят себя одинокими мыслящими монадами, а мир — нелепостью, ирреальностью, хаосом. Тогда и встает проблема смысла. Отыскание смысла может происходить на универсальном основании — такова софиология С.Н.Булгакова, может — на основе абсолютизации одной из сторон бытия (такова метафизика пола В. Розанова или эстетизм К. Леонтьева) или в интерпретации Я как автора смыслов, как в концепциях жизнестроительства символистов.

Флоренский решает проблему смысла, я бы сказал, геологически. Он находит области воплощенного смысла. Это культ и слово. Поэтому его движение в пространстве смысла ради обретения смысла имеет существенно иные черты. Это не метафизическое конструирование, как у Булгакова, не блуждание в абсолютизированной частности, как у Розанова, не волюнтаристическое смысло-строительство, как у символистов. Это утонченная интерпретация области наличной действительности как области воплощенного смысла. Флоренский как бы говорит своим современникам и нам, сегодняшним: «Вы ищете смысла глубоко, далеко и высоко, а он — перед вами, сумейте увидеть!» Это «сумейте увидеть» — и является основным содержанием учения мыслителя о культе и слове.

Культ, в обычном понимании, есть религиозное почитание каких-либо предметов или сверхъестественных существ, обрядовая сторона религии. В широком смысле в понятие культа включаются все виды действий, связанных с религиозно-магическими представлениями: всевозможные обряды, жертвоприношения, молитвы, богослужения, таинства, мистерии и относящиеся сюда предметы: священные изображения, храмы, святилища, принадлежности религиозных обрядов. В узком смысле под культом рассматриваются только те религиозные обряды, которые связаны с верой в высшие, сверхъестественные существа и направлены на их умилостивление.

Флоренский дает такое определение: «Культ — выделенная из всей реальности та ее часть, где встречается имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тлен-

ное и нетленное» [58, 89]. Культ — это как бы окно в действительность, в которое можно увидеть миры иные. Это — «брешь земного существования, откуда устремляются питающие и укрепляющие его струи иного мира» [58, 89].

Культ — это соединение земного и небесного, но это соединение мыслится Флоренским не механически, в виде, например, моста, а мистически, как место вторжения, вхождения Абсолютного в эмпирическое. Культ — эмпирическое, земное присутствие трансцендентного. В культе Абсолют существует для человека. Есть известное учение Григория Паламы о Божественной Сущности и Божественных Энергиях (см. гл. 3), в этом отношении культ — область постоянного явления Божественных Энергий, так сказать, энергетический источник. Культ — то, через что является нам Абсолют.

Предметы культа нужно понимать, по Флоренскому, как материальное, преобразованное духом. Это имеет основания, во-первых, в природе человеческой деятельности вообще. Человек преобразует природное в социальное по законам своего духа. Во-вторых, это имеет собственно мистические основания. Рассмотрим это положение на совершенно светском примере. Нарцисс в оранжерее или в букете имеет, конечно, в себе след духовного отношения человека как естественное, вырванное из собственных условий и изменившее свое бытие в соответствии с замыслом человека. Человек здесь присутствует самым внешним образом, как материальная причина данной формы бытия. Если же мы в цветке нарцисса видим голову склонившегося к воде юноши Нарцисса или воплощенную красоту, то мы сообщаем предмету трансцендентальное значение. Юноша Нарцисс и воплощенная красота могут присутствовать в цветке, но обнаружить их может только человек. В этом отношении предметы культа суть предметы особой природы. Они, во-первых, созданы, как и другие предметы, человеческой деятельностью, то есть культурны, а не природны, во-вторых, трансцендентно обработаны; мы воспринимаем их как проводников мистического тока, мыслим не их, а сквозь них.

Культ дает человеку средства духовного мировосприятия. Мы можем смотреть на мир как на хаос или голую физиче-

скую данность, но для этого нужна известная дезорганизация и пустота сознания. Мы можем смотреть на мир как пространство воплощенного духа. Для христианского мировосприятия это будет так: «христианское мирозерцание действительно зрит всю мировую жизнь под схемою Креста. Все Крест, все крестовидно — Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, уже не внешняя только, но форма организующая. Осуществленный же в веществе достопреклоняемый Крест Честный — уже не вещь среди других вещей, а энтелехия действительности. И в целом, и в частностях вселенная крестообразна, крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах» [58, 95-96].

Куль, по Флоренскому, является средством и условием синтеза человеческого существа. Дух, душа, тело — все находит свое изменение в культе. Дух находит энергию и путь восхождения к Абсолюту, причем это восхождение есть самоисцеление духа, а в конечном итоге, нисхождение и духовное преобразование мира. Куль является средством организации психической жизни. Куль организует естественные движения психики в соответствии с требованиями духа. Душа находит в культе форму упорядочения своей деятельности, и по мере этого упорядочения она все более и более просветляется и преобразуется духом. Так же и тело, изменяемое духовно-душевной деятельностью, является началом преобразования природы: «Так, в отношении к чувственному, — пишет Флоренский, — входя в сферу культа, чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но по иным и делается частью иной, трансцендентной структуры, со своими законами и своими, особыми сцеплениями. Вовлеченное в иные связи — странные и непостижимые в области чувственного, в отношения неожиданные, сдерживаемые отныне иными силами, оно тем вырывается из области земного притяжения, перестает быть просто земным и только чувственным» [58, 136].

Назначение культа Флоренский видит в том, чтобы «пре-творять естественное рыдание, естественный крик радости естественное ликование, естественный плач и сожаление —

в священную песнь, в священное слово, в священный жест» [58, 137].

Итак, нами рассмотрено понимание культа Флоренским. Культ понимается как пространство воплощенного смысла. Культ — место вторжения Абсолютного в эмпирическое. Культ дает человеку средства духовного мировосприятия. Культ является условием и средством синтеза человеческого существа. Концепция теургии [40], развиваемая Флоренским в философии культа, имеет своих предшественников в истории русской философии.

Надо полагать, подобие решений говорит о тождестве исходных проблем. Почему проблематичен смысл бытия, чем вызвана необходимость «претворения» действительности смыслом и реализации смысла в действительности? Ответ на этот вопрос, в его полной форме, увел бы нас далеко за рамки настоящего исследования. Ограничим его так: какова внутренняя необходимость теургийной проблематики для творчества Флоренского? Ответ я вижу следующим образом: 1. Показать онтологическую роль человека в преобразовании действительности по законам духа; 2. Связать воедино различные человеческие деятельности; 3. Говорить о своеобразной философии истории культуры. По симметрии значений, концепция теургии в антроподицее соответствует «мистическому восхищению» и «апокатастасису» в теодицее.

В теургии человек выступает как субъект осмысления, наполнения смыслом действительности. Чтобы раскрыть это положение, придется многое повторить из уже сказанного, но несколько в ином ключе. Действительность как нечто, не освоенное человеком, конечно же имеет свои собственные основания для бытия. Природа и человек - не враждебны, но и не близки друг другу, соотносятся как день и ночь в сутках. Действительность, в этом отношении, абсолютна и может существовать без человека. Человек же без действительности — только платоновская идея. Специфика человеческого существа — в том, что он не может просто уподобить себя действительности. Человек может жить только в пространстве своего Я, своей же человечности, объективированной и овнешненной, поэтому он и должен осваивать дейст-

вительность. Освоение возможно во многих вариантах, самые простые из них — субъективизм и редукционизм. Здесь человек или распространяет свою субъективность на мир («хмурый вечер», «зловещий шорох листьев» — не о мире это, а о человеке, человек хмур и робок и так воспринимает мир); или все сводит к какому-то одному принципу («мир есть огонь» Гераклита, или «мир есть материя в ее формах, свойствах и проявлениях» материализма). Но это сведение мира к человеку не удовлетворяет человека, ибо не утверждает его по основному признаку — как существа мыслящего. Действительное самоутверждение человека возможно только через иное, поэтому, чтобы утвердить себя как духовное существо, человек должен воспринимать мир как духовное образование, интерпретировать его по основанию «дух». Когда человек обнаруживает внешне существующими свои внутренние характеристики, он утверждает себя в этом внешнем.

Теургия, в этом отношении, и есть самоутверждение, человека как существа духовного, путем отыскания в мире духовного содержания. Образно говоря, чтобы убедиться в своей физиологической норме, человек должен посмотреть на других людей, так же и с духом: чтобы утвердить себя как существо духовное, человек должен увидеть дух в действительности. Ни практическое, ни эстетическое, ни гносеологическое отношения к миру не позволяют человеку решить эту задачу, они только утверждают субъект суждения. Восприятие мира как воплощенного духа возможно только в пространстве смысла. Смысл — внутреннее, он не может быть навязан миру или насильно исторгнут из мира, смысл постигается, дается человеку в интуиции. Теургия — преобразование мира по внутреннему основанию, обнаружение смысла во всей действительности, что и означает духовное освоение всей действительности.

Теургия — «средоточная задача человеческой жизни», ибо человек должен доказать себе, что он существо духовное. Это самопознание-самоутверждение — процесс человеческий и космический одновременно. Только активно одухотворяя мир, человек доказывает себя как существо духовное. А одухотворение мира человеком — процесс объектив-

ный, так болотные огни, имея собственную природу горения, изменяют собой и само болото. Одухотворение всей твари человеком, в космическом измерении, ведет ее к Богу.

Теургия позволяет связать воедино различные человеческие деятельности. Флоренский говорит в своей работе о производстве понятий, инструментов и святынь. Это разрозненные виды деятельности. Теургия помогает синтезировать эти виды деятельности, указуя, что все они — одно, и дает основание синтеза — сакральную деятельность. Флоренский утверждает, что все указанные виды деятельности изначально были единой деятельностью, все было священо. Затем происходит отделение наук и ремесел. Деятельность раздробляется, ремесло становится бездуховным, наука — бесплотной, святыня — узкой по своему значению. По Флоренскому, построение орудий проявляет стихийное начало в человеке, это титаническая стихия, безликая, безудержная, дионисийская. Титаническое — мощь жизни, само бытие, потенция всякой действительности, оно — «по ту сторону добра и зла», оно — «рок». Титаническое ограничивается «аполлонийским», понимаемым как мерность, определенность. Соответственно, человек как единство титанического и аполлонического есть антиномическое образование. «В человеке есть две правды: образ и подобие Божие, — правда бытия и правда смысла. Должно быть исчерпано искание бытийственности; должно быть исчерпано искание осмысленности — достижением окончательной Божественной осмысленности — не иначе удовлетворяются два начала человека» [58, 141-142].

Теургия предполагает объединение человеческой деятельности. Эта задача решается сакрализацией всей жизни человека. Человек, в соответствии с этим замыслом, должен организовать свою жизнь в ситуации предстояния пред Богом. А это значит, что он должен любое дело совершать как священнослужение, любая работа — служение Богу. Такое восприятие человеком своих дел позволит объединить то, что ранее было едино — все виды человеческой деятельности, то есть ремесла, науки, религию. Флоренский считает, что абсолютизация науки — «идеологизм» или ремесла — «эко-

номизм» — искажает естественное состояние человека и должна быть преодолена. Он отрицательно относится к рационализму XVIII в. и к Канту именно по этой причине: исключительная разумность, голый рационализм, утративший чувство и силу жизни.

В целом концепция теургии Флоренского является оригинальной религиозной формой программы обоснования высокой активности духа. Данная концепция позволяет Флоренскому утверждать, что человек является субъектом смысла и его деятельность должна быть организована по законам духа. Концепция теургии имеет соответствия с программой полного преобразования твари духовным подвигом человека, и, вместе с тем, некоторый привкус субъективизма. Не случайно настороженное и отрицательное отношение к теургии у таких мыслителей как Г.В. Флоровский и В.Н. Лосский.

Ища смысла как воплощенного духа, Флоренский предпринимает утонченную интерпретацию таких реалий христианской культуры как таинства, святые, молитвы, а также предметов материального мира: воды, запахов, одежды, жилища, посуды. О таинствах, например, говорится следующее: «Таинства — богочеловеческая деятельность, где земное просветлено и от Света небесного получает собственное свое содержание. Таинства — это изъятые из повседневного участки повседневности, вырезки жизни. Эти вырезки перестали быть тем, чем были. Они сделались иными миру, странными. Они — как отраженные плоскостью жизни и в мире видимые образы невидимого Солнца» [58, 152].

Или, например, такие слова о кухне: «Исторически — кухня есть святилище, а очаг — алтарь его. Кухня — не только духовное средоточие дома, но и зерно, из которого и около которого вырос весь дом. Кухня — это храм религии рода, связующее начало поколений, и именно через нее поколения священны друг для друга и образуют священное единство, род, исторические корни всечеловеческой религии» [58, 154].

Итак, нами рассмотрены основные моменты философии культа Флоренского. По выполнению это — утонченная интерпретация реалий христианской культуры. По задаче —

опыт организации сознания на движение в пространстве смысла, понимаемого, в свою очередь, как форма освоения Абсолютного.

2. Философия имени

Интерес к слову наблюдается на протяжении всего творчества философа. Это выражается и в сложных этимологических изысканиях, и в терминологических исследованиях, в филигранной отделеке понятий и их тщательном, разностороннем определении. Философия языка тематически и хронологически входит во второй период творчества Флоренского, период теодицеи. Философия имени — специфическая область мировоззрения, и мы малого добились бы простым пересказом взглядов мыслителя по этому поводу. Поэтому считаю необходимым снабдить данный параграф экскурсами в богословие и лингвистику. Именно эти области, кроме духа времени, ставили вопросы, на которые дает ответ философия имени Флоренского.

Конкретно-историческим контекстом философии имени Флоренского являются афонские споры об Имени Божием, протекавшие в 1907-1913 гг. Известно, что Флоренский поддерживал имяславие и написал предисловие («от редакции») к книге А. Булатовича «Апология веры во имя Божие и во имя Иисус». Ректор Московской Духовной Академии епископ Феодор (Волоколамский), вместе с ним М.Д. Муретов, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, М.А. Новоселов, В.А. Кожевников разделяли и поддерживали учение имяславцев, но, разумеется, в иных формах.

В 1908 г. вышла книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисус Христову). Основные положения книги: «Во имя "Иисус" находится своим присутствием Сам Господь Иисус Христос, сладчайший наш Искупитель. Войди в подвиг делания Иисусовой молитвы, достижение которого конечно и возможно только при доброй жизни и исполнении Евангельских запо-

ведей, достигни живого богообщения, соединишь своим сердцем с Господом Иисусом Христом и тогда увидишь в себе это таинство, недоступное земному ведению и никакой науке мира сего; отнимите Божество от имени Иисус Христово и оно будет, как и имя всякого из нас». «Очень великое дело состоит в том, чтобы в имени Иисус ощутить действительное присутствие Сына Божия. И это есть величайшее таинство духовной жизни, которое, как известно, имеет своим основанием общение со Христом и единение с Ним духа нашего, от сознания сего как бы естественно получает силу Божественную, всезидательную и оживляющую» [19, XII].

«Для верующего, любящего Господа и всегда к нему молящегося, имя Господа Иисуса Христа есть как бы Сам Он, Божественный Спаситель наш. И действительно, в производстве умно-сердечной Иисусовой молитвы всего лучше ощущается эта высокая истина» [19, XVI].

«Новый догмат» имяславия выражается следующим образом: «Мы веруем и сознаем, что Господь весь и всецело пребывает на всяком месте владычества своего, нет мгновения во времени и нет малейшей линии в пространстве, где бы Его не было. Но все земное и небесное наполнено Его присутствием: но также точно нужно верить, разуметь и чувствовать, что в имени Своем Святом Господь Иисус Христос неизменно пребывает Своими Божественными бесконечными свойствами» [19, 113]. «В имени Иисус Христовом, по сопребыванию в нем Самого Сына Божия и по неотделимости сего имени от Святейшего лица Его, находится Божественная вечная жизнь — блаженная, небесная, которою живут все духи Ангельские и будет жить вечно всякая спасенная душа человеческая» [19, 118]. «Самое имя Господа Иисуса Христа содержит в себе чудодейственную силу; произнесенное с верою, производит дела вышеестественные, превышающие законы естества. На имени Иисус Христовом содержится все: и вера наша православная, и все церковное Богослужение, всякий чин, его обряд и все молитвенное последование» [19,19].

В окончательной и предельно сжатой формулировке Антоний Булатович выражает взгляды имяславцев следующим образом: «1. Имя Божие и имя Господне Иисус Христос есть

сущая (реальная), а не номинальная святыня, которое Свято Объективно, а не только как священный символ — субъективно, то есть сама в себе, а не только в тех, которые чтят имя Божие ради напоминания о Боге, как то хотят установить имяборцы, желающие приравнять Имя Господне прочим священным символам. 2. Имя Божие есть Божественное откровение, и в этом смысле он есть Его Божественное действие, как таковое "Богом" 3. Молящийся должен относиться к Имени Господню, как к Самому Богу, ибо в нем духом и истиною он соприкасается Самому Имени Своему, неиме-нуемому в сущности Своей, но познаваемому в свойствах Своих Богу. 4. Имя Господне не есть бездейственный символ, как то утверждают имяборцы, но Божественная сила, действующая и в чудесах и таинствах совместно с силою Духа Святого о благоволении Отца» [4, 170].

Богословский спор, касающийся проблем аскетики, до вольно быстро перерос в смуту. Имяславцы избрали себе руководителем архимандрита Давида и хотели отсоединиться от Русской Православной Церкви. Прибывшие из России на канонерской лодке «Донец» архиепископ Никон, магистр богословия СВ. Троицкий и представители правительства явились усмирителями бунта. Были взяты штурмом Пантелеймонов монастырь и Андреевский скит войсками, «обильно угощенными вином», при помощи «обливания монахов из пожарной кишки». Вывезено в Россию около 600 человек (по данным А. Булатовича — 485 иноков Пантелеймонова монастыря и 185 — Андреева скита), по данным Святейшего Синода — всего 621 человек.

Хотелось бы привести документы современников, свидетельствующие о споре. Во-первых, это «Послание Святейшего Синода к всечеловеческим братьям, в иночестве подвизающимся». «Послание» предостерегает, что творение Иисусовой молитвы по-иларионовски — «механицизм», «прелесть», нечестиво и вредно. Послание показывает и доказывает, что учение имяславцев ничего общего с учением Григория Паламы не имеет. «Послание» предлагает свое «православное мудрствование» об Именах Божиих: «1. Имя Божие свято, и достопреклоняемо, и вожделенно, потому что оно

служит для нас словесным обозначением самого превозведенного и святейшего Существа — Бога, Источника всяких благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и пр. В молитве (особенно Иисусовой) Имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому: но это только в молитве и только для нашего сердца, в бого-словствовании же, как и на деле, Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом, что было бы бессмысленно и богохульно, ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия. 2. Имя Божие, когда произносится в молитве с верою, может творить и чудеса, но не само собою, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем или к нему прикрепленной Божественной силы, которая действовала бы уже механически — а так, что Господь, видя веру нашу (Матф., 9, 2) и в силу своего неложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо. 3. В частности, святые таинства, святые откровения совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения Имени Божия; а по молитве и вере Святой Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного ей Господом обетования» (цит. по [41, с. XVI]).

Второе свидетельство — отрывок из письма профессора МДА М.Д. Муретова ректору МДА епископу Феодору Волоколамскому: «Дело, конечно, совсем не так просто, как взглянул на него рецензент книги о. Илариона. Корнями своими вопрос об Иисусовой молитве уходит к исконной и доселе нерешенной, точнее — неоконченной борьбе противоположностей или, что то же, реализма и мистицизма с одной стороны, и номинализма — он же рационализм и материализм — с другой.

Истое христианство и церковь всегда стояли на почве идеализма в решении всех возникавших споров — вероучения и жизни. Напротив, псевдохристианство и антихристианство и инославиe всегда держались номинализма и рацио-

нализма. Грани истории номинализма: софисты и так далее до Ницше. Это в философии, а в церкви: распявшие Христа архиереи, евионеи, Арий и так далее до Варлаама и графа Толстого. Грани истории реализма: Сократ с Платоном до Гегеля с его правою школою и Достоевского — в философии и художественной литературе, а в церкви: Евангелие и так далее до Паламы. Мне суждена жизнь в эпоху подъема волны материалистическо-рационалистическо-номиналистическо-й. Но есть признаки начинающегося возрождения идеализма-реализма-мистицизма. Слово всякого языка и во всяком виде, пока оно живо и произносится устно и умно, есть, конечно, отражение идеи, имеет реальную связь с идеей, а идея тоже реальность, имеющая и ипостасное бытие. Спаситель Богочеловек может именоваться на бесчисленном множестве языков... И все эти бесчисленные слова-имена имеют свою реальность, ипостасность как в произносящем субъекте — человеке, так и в произносимом объекте — Богочеловеке. Кто бы, когда бы, как бы ни именовал Спасителя, именуемый каждый раз вступает в то или иное отношение реальное к именуемому. Раз известное слово-имя соединено с известною идеею и ее отражает в себе, то пока эта связь есть, необходимо бывает и реально-ипостасное отношение субъекта-лица, произносящего слово, к идее, коей носителем является объект-произносимый, тоже лицо» [4, 68-70].

Какова же была позиция Флоренского в афонских спорах? Можно согласиться с мнением игумена Андроника (Трубачева), что «его отношение к афонскому имяславию было неоднозначным». Флоренский стоял «над идеологией афонского имяславия», разделяя его интуиции слова. Имя-славческая позиция, несомненно, привлекала философа своим ярко выраженным платонизмом. Идея Платона, в общем-то, безлика и не поддающаяся безусловной фиксации, превратилась в их учении в имя. Слово — более очевидный, а потому и кажущийся более реальным объект познания и воздействия. Идея Платона онтологична, но как-то внечело-вечна, бесчеловечна, слово же — сугубо человеческое. В имя-славческом движении Флоренского привлекали протест против позитивизма в религиозной жизни, ведущего к отказу

от духовного подвига, стремящегося к упрощению и усреднению форм религиозного опыта, к подмене живой веры схоластическим рационализированием. В религии рационализм вместо веры — это замена интуиции дискурсивной, живого созерцания — абстрактным рассмотрением, мистики — логикой, сердца — головой. Флоренского привлекла в имя-славцах непосредственность и достоверность духовного опыта. В деле аскетического подвига ценность высокоучености сомнительна и даже подозрительна, и тот факт, что никто из имяславцев не имел богословского образования, говорит о практической почве их утверждений. У имяславцев не было теории имени, низка их философская подготовка, сомнительны богословские результаты «Апологии» Булато-вичи, но несомненно ценен их духовный опыт, он и привлекал Флоренского. Их же философско-теоретическая слабость обращала его внимание к размышлениям о природе слова.

Слово в русской культуре начала XX в. занимало особенное место. Слово было неким аналогом действительности, реальным и весомым образованием, делающим необязательным обращение к денотату. Кажется, слово никогда не воспринималось как знак, метка, условное обозначение, то есть данный тип культуры далек от номинализма в понимании слова, более того, языковой реализм является условием бытия этой культуры. Не входя в подробное рассмотрение, отмечу только, что все литературные направления, от футуризма до символизма, основанием своим имели особенное отношение к слову, а главным моментом своих манифестов — обнаружение этого отношения. Характерен также поиск нового языка для музыки, для живописи и театра. Философия имени у Флоренского, а также позднее «Философия имени» Лосева и «Философия имени» Булгакова — произведения русской культуры со свойственным ей особым статусом слова.

Если же говорить о языкознании начала века, то нужно отметить, что существовали два подхода к проблеме выделения и ограничения языка как специфического объекта изу-

чения. В книге В.Н. Волошина «Марксизм и философия языка» дается характеристика этих двух направлений.

Индивидуалистический субъективизм исходит из представлений, что: «1) язык есть деятельность, непрерывный творческий процесс, осуществляемый индивидуальными речевыми актами; 2) законы языкового творчества суть индивидуальные психологические законы; 3) творчество языка — осмысленное творчество, аналогичное художественному; 4) язык как готовый продукт, как устойчивая система (словарь, грамматика, фонетика) является как бы омертвившим отложением, застывшей лавой языкового творчества, абстрактно констатируемый лингвистикой в целях практического научения языку как готовому орудию» [11, 59].

Абстрактный объективизм исходит из представлений, что: «1. Язык есть устойчивая неизменная система нормативно тождественных языковых форм, преднаходимая индивидуальным сознанием и непререкаемая для него. 2. Законы языка суть лингвистические законы связи между языковыми знаками внутри данной замкнутой языковой системы. Эти законы объективны по отношению ко всякому субъективному сознанию. 3. Специфические языковые связи не имеют ничего общего с идеологическими ценностями (художественными, познавательными и др.). Между словом и его значением нет ни естественной и понятной сознанию, ни художественной связи. 4. Индивидуальные акты говорения являются, с точки зрения языка, лишь случайными преломлениями и вариациями или просто искажениями нормативно тождественных форм» [11,69-70].

В целом индивидуалистический субъективизм восходит к учению А. Гумбольдта о языке, в России типичным представителем его является А.А. Потебня. Абстрактный объективизм генетически связан с концепцией универсальной грамматики Лейбница и лингвистикой Ф. де Соссюра.

Флоренский понимает язык как антиномию, вслед за Гумбольдтом, Штейнталем и Потебней он выделяет такие структуры: антиномия объективности и субъективности слова; антиномия речи и понимания; антиномия свободы и необходимости, антиномия индивидуума и народа. Язык су-

существует как антиномия вещи и деятельности. «Язык предстоит духу как целое, уже готовое, сразу обозреваемое, хотя в то же время он — только по-мгновенно творится духом и существует лишь постольку и лишь тогда, поскольку и когда творится» [51, 163], — пишет философ.

Флоренский считает, что только в антиномии и возможно бытие языка. Язык существует как живое равновесие вещи и жизни. Противоположность индивидуалистического субъективизма и абстрактного объективизма у Флоренского снимается утверждением, что «личная наша мысль опирается не на уединенный разум, коего самого по себе вовсе нет, но на Разум Соборный, на вселенский, и слово индивидуальное выговаривается не другой деятельностью, чем та, которая рождает и растит самый язык» [51, 164].

Флоренский рассматривает создание искусственных языков, с одной стороны, и игры со словами у футуристов — с другой, как примеры абсолютизации одной из сторон живой стихии языка: «Язык стихия, следовательно, неразумен, и потому надо сочинить свой язык, разумный — гласит неверие в разумность Слова; язык разумен, следовательно — безжизнен и бессуществен, и потому надо извести из недр своих новый язык, нутряной, существенный, заумный — требует неверие в существенность Слова» [51, 166].

Говоря о философии языка Флоренского, мы отмечаем его предельный реализм в понимании слова, то есть слово для него — вещь, предмет, особое образование. Слово — реальность особого порядка. Раскрывается эта реальность на двух уровнях: досмысловом, физическом — магичность слова и смысловом, онтологическом — мистика слова.

В замечательных примечаниях игумена Андроника (Тру-бачева) к работе «Магичность слова» показано понимание Флоренским магии, проанализированы почти все случаи употребления этого термина. В частности, утверждается, что под магичностью слова Флоренский понимал наличие в слове ряда естественных сил и энергий, свойственных слову из самого его строения, то есть не устранимых из него, с помощью которых человек имеет возможность воздействовать на мир тварный как на живой организм. Под магией Флорен-

ский понимал нерациональное, внерациональное воздействие, физическое или психическое. Так, одно из определений: «Магия в этом отношении могла бы быть определенной как искусство смещать границу тела против обычного его места. В сущности же говоря, всякое воздействие воли на органы тела следует мыслить по типу магического воздействия. Взятие пищи рукою, поднесение ко рту, положение в рот, разжевывание, глотание, не говоря уж о переваривании пищи, выделении слюны, желудочных соков, усвоении пищи и дальнейшего ее обращения в теле — все это действия магические, и магическими называют их не в смысле таинственности или сложности их совершения, а в точном смысле явления ими воли, хотя местами и подсознательной, по крайней мере у большинства» [68, 40].

Слово понимается Флоренским как «индивидуальная звуковая форма, как некоторая объективная сила, как то главное, что дает восприятие слуховое, что организует жизнь и сплачивает звуковые элементы, чем бы они ни были, в единое целое, раз произведенное, устойчиво пребывает в мире как некоторый индивидуум, как некоторый организм» [64, 258]. Слово понимается «телесно», как имеющее тончайшую, воздушно-гистологическую структуру. На ряде примеров философ показывает, что слово воздействует не только по смыслу, но и физически, как смыслоорганизованный звук. Диалог, в этом отношении, может быть понимаем не только как обмен смыслами, но и обмен нерациональными звуковыми комплексами. Это и есть, по Флоренскому, ма-гичность слова — способность действовать, минуя разум.

Слово является средством организации пространства волей говорящего. Слово, произнесенное самовольно, превращает в объект воздействия любого слушающего и изменяет пространство внесением в него звуковысотных колебаний высокой степени организации. «Слово — конденсатор воли, конденсатор внимания, конденсатор всей душевной жизни ... слова с усиленной властью действуют на душевную жизнь, сперва того, кто это слово высказывает, а затем, возбужденною в говорящем от соприкосновения со словом и в слове — от прикосновения к душе, энерги-

ей — и на тот объект, куда произносимое слово направлено» [64, 264].

Наиболее метафизической сущностью, по Флоренскому, являются имена. «Человечество мыслит имена как субстанциональные формы, как сущности, образующие своих носителей — субъектов, самих по себе бескачественных. Это — категории бытия» [64, 266], — считает философ. Так, например, если ребенок назван Наполеоном, то от него с детства будут ожидать подтверждения или отрицания наполеоновских качеств. Флоренский производит ряд исследований имен, показывающих связь характера и имени.

В результате рассмотрения магической природы слова Флоренский приходит к следующему: «Все, что известно нам о слове, побуждает утверждать высокую степень заряженности его оккультными энергиями нашего существа, в слове запасаемыми и отлагающимися вместе с каждым случаем его употребления. В прослойках семемы слова хранятся неисчерпаемые залежи энергии, отлагавшиеся тут веками и истекавшие из миллионов уст. Обогащение смысла слова имеет другою своею стороною повышение оккультного уровня семемы слова и обогащение оккультного многообразия слова, целого. Слово делается чрезвычайно уплотненным и тонко дифференцированным одическим сгустком [32], соблюдающим свою оккультную индивидуальность в течение веков чрезвычайно устойчиво и, вообще говоря, растущим в раз принятом направлении, хотя в отдельных случаях и разрушающимся, и гибнущим от причин внутренних или внешних» [64, 270].

Итак, нами рассмотрено учение Флоренского о магичности слова. Связь этого учения с «антроподицейной» проблематикой очевидна. Только здесь автор пользуется не бого-словеско-мистическими, а научными и наукообразными терминами. Назначение учения о магичности слова, я думаю, — показать реальное, вещественное бытие духовного. Признание того, что слово может воздействовать, как воздействует один объект на другой на уровне обмена энергиями, утверждает слово как онтологическую реальность. Но вместе с тем несомненно, что слово — продукт духа, духовная суб-

станция, смысл, данный в звуковой форме. Доказательство онтологичности слова как физического образования демонстрирует онтологичность смысла и его реальное, телесное бытие. Эта тема — физическое бытие духовного — постоянно занимала Флоренского, достаточно вспомнить его наброски теории сфрагидации, развиваемые в работе «Макрокосм и микрокосм». Здесь философ вспоминает такой факт, что мрамор — современник античной архитектуры, в природных- условиях разрушился и превратился в песок, а в произведениях искусства — сохранился. Причину этого Флоренский видит в том, что дух как бы изменяет физическую структуру материала, включает его в сеть иных причинно-следственных отношений, и этим сообщает новые качества, в частности, долголетие. Так и здесь, мы видим, что магия имени — утверждает физическое бытие духовного, слово — независимо от того, понимается оно или нет, сознательно оно или неосознаваемо, всегда находит адресата и действует на него, причем столь же безразлично, воспринимает адресат его или нет. Разумеется, досмысловое, физическое действие слова нетождественно смысловому. Так реализуется еще один шаг антроподицеи Флоренского: увидеть слово как воплощенный, материализованный смысл — видеть мир, где материя и дух едины, увидеть мир как пронизанный духом. Мистика слова говорит о космическом бытии смысла и понимает человека как субъекта, объекта и действующую силу смысла. Слово — синергическое образование, объективация связи энергии познающего человека и познаваемого мира. Оно не равно ни одному из субъектов взаимодействия, а ново по отношению к ним, поскольку оно есть оформление и материализация вовне направленной энергии познающего духа, организующей энергией являющегося бытия. Флоренский предлагает очень емкий образ: «Слово есть та молния, которая раздирает небо от востока до запада, являя воплощенный смысл: в слове уравниваются и приходят к единству накопившиеся энергии. Слово — молния, оно не есть уже ни та, ни другая энергия порознь, ни обе вместе, а — новое, двуединое энергетическое явление, новая реальность в мире. Оно — проток между разделенным до тех пор» [61, 292].

Флоренский определяет слово как «онтологическую изо-тропу», как «мост между Я и не-Я». В космологическом плане, «с берега не-Я», слово есть деятельность субъекта, субъект словом вторгается в познаваемый мир, ввинчивается в энергию сущности познаваемого. Слово в человеческом измерении, «с берега Я», есть сама реальность, словом высказываемая. Последовательно и строго проведенный реализм в понимании слова приводит мыслителя к утверждению: «Слово есть самая реальность, словом высказываемая, — не то чтобы дублет ее, рядом с ней поставленная копия, именно она, самая реальность в своей подлинности, в своем нумерическом самождестве. Словом и чрез слово познаем мы реальность, и слово есть самая реальность» [61, 293].

Флоренский совершает громадные этимологические экскурсы, подтверждающие его мысль, что для древнего человека имя, слово было познанной и познаваемой сутью вещи, идей. «Назначение его — выделять объект из общего хаоса впечатлений и соединять с другими, но уже координированно. Функция имени есть связанность. Имя размыкает беспорядок сознания и смыкает порядок его. Оно и реально, и идеально. Оно есть начало членораздельности, начало расчлененности, начало лада и строя. Короче, имя не есть звук, а есть слово, то есть слово — разум, звук, смысл, то и другое в их слиянности. В слове мы приобщаемся Вселенскому Слову, Вселенскому Разуму, Вселенскому Деянию, в котором живем, двигаемся и существуем» [61, 314].

Мистика слова требует рационально-дискурсивной деятельности. Здесь, как и везде, у Флоренского стоит двоякая задача: доказательство, что слово — синергическое образование, и научение видению слова как синергического образования. По складу мышления вторая часть задачи для мыслителя является ведущей, иначе говоря, мистика слова — не лингвистика, а мистагогия, опыт научения мистическому мировосприятию. Истолкование слова как синергической реальности позволяет Флоренскому утверждать онтологичность смысла и осмысленность мира.

Таким образом, Флоренский доказывает, что слово существует как воплощение мирового смысла, что является ло-

гически завершающим моментом его антроподицеи. Проследим еще раз основные моменты этого пути. Задача антроподицеи — интерпретация бытия как воплощенного смысла, научение видению мира в Боге. Сначала эта задача решается на уровне явленности смыслов сознанию. Это то, что мы называем эстетикой. Дух, Абсолют является человеку в лике, лице, храме, иконе, символе. Это фактическое бытие духа, воспринимаемое человеком. Творчество — путешествие сознания в чистое пространство духа и возвращение в мир, и в этом возвращении — преображение мира творчеством. Рецептивная практика обретения смысла как Абсолюта дополняется когнитивной. Культ и слово человек должен понимать как реально существующий в материи смысл. Понимание данных объектов в указанном отношении строится Флоренским на основе изменения статуса бытия данных объектов. Пользуясь антиномическим методом, философ показывает, что культ и слово — реальности особого порядка, синергические образования, пересечение эмпирического и трансцендентного. Доказательство этого положения позволяет ему утверждать реальное бытие смысла, что и составляет задачу антроподицеи.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нами рассмотрен в основных моментах творческий путь П.А. Флоренского. Разумеется, это только — моменты. Не все вошло в круг восприятия и не все легло на страницы из того, что хотелось бы сказать. Свою задачу я видел в ином — показать внутреннюю логику развития мысли. Исходя из того, что текст — это уже ответ, я старался показать его как ответ, как творческую разработку исходной мировоззренческой интуиции. Исходными основаниями философии П.А. Флоренского я считаю онтологизм и трансцендентализм. Думаю, что теодицея, в первую очередь, отвечает на вопрос: «Как я могу познать Бога?», а антроподицея — «Как увидеть мир как творение Божие?» Мир для данного мировоззрения абсолютен, проблематично бытие духа в мире, а значит, и Я. Поэтому все творчество философа — научение видению духа, смысла в мире, а это, соответственно, и конструирование Я как существа духовного. Трансцендентализм позволяет Флоренскому быть последовательным, несмотря на энциклопедически широкий диапазон тематики.

Мой труд окажется неудачным, если будет воспринят как односторонняя интерпретация или простой пересказ. Избирая метод имманентного анализа творчества П.А. Флоренского, я реконструировал ответ на «фундаментальное вопрошание»: **как возможно проложение путей к будущему цельному мировоззрению?**

Примечания

1. *Акулинин В.Л.* Философия всеединства: от В.С.Соловьева к П.А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.
2. *Антоний Великий.* Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония Великого. Наставления св. Антония Великого // Добролюбие. Т. 1. М., 1895.
3. *Бонецкая Н.К.* «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка» П.А. Флоренского // Studia slavica. Aca-demia Kiado. Budapest. Т. 34.
4. *Булатович А.* Моя борьба с имяборцами на Святой горе Афон. Б.м., б.г.
5. *Булгаков С.Н.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., 1991.
6. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
7. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
8. *Бельый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994.
9. *Вернадский В.В.* Научная мысль как планетарное явление // Вернадский В.В. Философские мысли натуралиста. М., 1977.
10. *Вернадский В.В.* О ноосфере // Вернадский В.В. Философские мысли натуралиста. М., 1977.
11. *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. М., 1928.
12. *Волков С.* Флоренский // Наука и религия. 1989. № 9.
13. *Воронкова Л.П.* Мирозозрение П.А. Флоренского // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. М., 1989.

14. *Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие.* Киев, 1991.
15. *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии.* М., 1898.
16. *Иванов В.Б. О лингвистических исследованиях П.А. Флоренского // Вопросы языкознания.* 1988. № 6.
17. *Иванов В.В. П.А. Флоренский и проблема языка // Механизмы культуры.* М., 1990.
18. *Иванов Вяч. И. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические.* М., 1916.
19. *Иларион. На горах Кавказа. Беседа двух старцев.* Киев, 1912.
20. *Иоанн Дажаскин. Точное изложение православной веры.* Спб., 1894.
21. *Киприан, (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы.* Париж, 1950.
22. *Кравец С.Л. О красоте духовной // П.А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения.* М., 1990.
23. *Лебедев Л.Л. Тайны древних икон // Наука и религия.* 1989. № 3.
24. *Левада Ю. Христианство // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970.*
25. *Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие.* Киев, 1992.
26. *Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие.* Киев, 1992.
27. *Макарий Египетский. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. Т. 1., М., 1895.*
28. *Мережковский Д.С. Последний святой // Поли. собр. соч. Т. 13. М., 1914.*

29. *Минин П.* Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1992.
30. *Некрасов Л. Л.* Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904.
31. *Несмелое В. Н.* Наука о человеке. Т. 1-2. Казань, 1905.
32. Од — по представлениям оккультизма, скрытая, повсеместно разлитая сила или энергия, проявление которой, «сгустки», заметны лишь особо чувствительным людям.
33. *Палиевский П. В.* Розанов и Флоренский // Литературная учеба. 1989. № 1.
34. *Позов А.* Основы древнецерковной антропологии. В 2-х т. Мадрид, 1965-1966.
35. *Половинкин С. М.* П. А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989.
36. *Просвирнин И.* О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1982. № 4.
37. *Светлов П. Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Сергиев Посад, 1905.
38. *Свиридов И.* Гносеология священника Павла Флоренского // Богословские труды. Юб. сб. МДА — 300 лет. М., 1986.
39. *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1988.
40. Теургия — мнимое искусство входить в известную связь с богами и духами с помощью особых действий и слов, чтобы добиться от них совершения чего-либо сверхъестественного. См.: Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон. Т. 65. С. 117.
41. *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. Спб., 1914.

42. *Трубачев Андроник*. Антроподицея священника Павла Флоренского // Флоренский П.А. Соч. Т. 2. М., 1990.
43. *Трубачев Андроник*. Из истории создания книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П.А. Соч. Т.1 (2). М., 1990.
44. *Трубачев Андроник*. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1981. № 9.
45. *Трубачев Андроник*. Основные черты личности, жизнь и творчество свящ. П. Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1982. № 4.
46. *Трубачев Андроник*. Священник Павел Флоренский — профессор Московской Духовной Академии // Богословские труды. Юб. сб. МДА 300 лет. М., 1986.
47. *Трубецкой Е.Н.* Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914. № 5.
48. *Трубецкой Е.Н.* Три очерка о русской иконе. М., 1991.
49. *Флоренский ПА* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12.
50. *Флоренский ПА*. Антоний романа и Антоний предания. Сергиев Посад, 1917.
51. *Флоренский ПА* Антиномия языка // Соч. Т. 2. М., 1990.
52. *Флоренский ПА*. Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета // Соч. Т. 1 (2). М., 1990.
53. *Флоренский ПА*. Вопросы религиозного самопознания. Сергиев Посад, 1907.
54. *Флоренский ПА*. Воспоминания. Ч. 1: Раннее детство // Лит. учеба. 1988. № 2; Ч. 2: Пристань и бульвар // Прометей. Т. 9. М., 1972; Ч. 3-4: Природа // Литературная Грузия. 1985. № 9-10; Лит. учеба, 1988. № 2; Ч. 5: Особенное // Лит. учеба. 1988. № 6; Ч. 6: Наука // Лит. учеба. 1988. № 6; Ч. 7: Обвал // Лит. учеба. 1988. № 6.

55. *Флоренский П.А.* Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» // Флоренский П.А. Соч. Т. 1 (1). М., 1990.
56. *Флоренский П.А.* Гомотипия в устройстве человеческого тела // Соч. Т. 1 (2). М., 1990.
57. *Флоренский П.А.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.
58. *Флоренский П.А.* Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.
59. *Флоренский П.А.* Икона благовещения с космическою символикою // Соч. Т. 1(2). М., 1990.
60. *Флоренский П.А.* Иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972.
61. *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // Соч. Т. 2. М., 1990.
62. *Флоренский П.А.* Космологические антиномии Иммануила Канта // Богословский вестник. 1909. № 4.
63. *Флоренский П.А.* «К почести вышнего знания». Черты характера архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906.
64. *Флоренский П.А.* Магичность слова // Соч. Т. 2. М., 1990.
65. *Флоренский П.А.* Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. Сб. 24. М., 1983.
66. *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М., 1922.
67. *Флоренский П.А.* «Не восхищение непщева». К суждению о мистике // Богословский вестник. 1915. № 7.
68. *Флоренский П.А.* Органопроекция // Декоративное искусство СССР. 1969. № 145/12.

69. *Флоренский П.А.* О литературе // Вопросы литературы. 1988. № 1.
70. *Флоренский П.А.* О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. № 7.
71. *Флоренский П.А.* Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917.
72. *Флоренский П.А.* Письма из Соловков // Наше наследие. 1988. № 4.
73. *Флоренский П.А.* Письмо к епископу Федору (Поздевскому) Волоколамскому от 22.09.1918 г. // Богословские труды. Юб. сб. МДА — 300 лет. М., 1986.
74. *Флоренский П.А.* Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания /7 Богословский вестник. 1913. № 1.
75. *Флоренский П.А.* Соль земли, т.е. сказание о жизни старца Геф-симанского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским // Христианин. 1908. № 10-12; 1909. № 1, 5.
76. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Соч. Т. 1 (1). М., 1990.
77. *Флоренский П.А.* Храмовое действо как синтез искусства. Сергиев Посад, 1922.
78. *Флоренский П.А.* Философская антропология // Соч. Т. 2. М., 1990.
79. *Флоренский П.А.* Заметки о симпозиуме в Бергамо // Вопросы философии. 1988. № 10.
80. *Хоружий С.С.* О философии священника Павла Флоренского // Флоренский Н.А. Соч. Т. 1(1). М., 1990.
81. *Хоружий С.С.* Обретение конкретности // Флоренский П.А. Соч. Т. 2. М., 1990.
82. *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос // Соч. Т. 2. М., 1991.

83. *Юркевич П.Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.

84. *Baltazar H.* Homo creatus est. Skizzen zur Theologie. Johannes Verlag Einsiedeln. Frankfurt a/M, 1986.

85. *Plessner H.* Die Einheit der Sinne. Bonn, 1965.

86. *Плесснер Г.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Содержание

Введение	3
Глава 1. Дни и труды П.А. Флоренского	4
1. Этапы жизненного пути в свидетельствах о себе	4
2. Истоки, характер, эволюция мировоззрения П.А. Флоренского	16
Раздел 1. Теодицея как опыт обретения Бога в мире	23
Глава 1. Гносеология как опыт богопознания	23
1. Специфика гносеологии П.А. Флоренского	23
2. Этапы познания	26
3. Условия познания	33
4. Преображение сознания	40
5. Мистическое «восхищение»	47
Глава 2. Софиология как усмотрение Премудрости Божественного мироустройства	56
1. Софиология как особого рода метафизика. Предварительное определение Софии	56
2. София в себе. Сущность Софии	62
3. София в твари. Явление Софии	67
4. Теургический смысл Софии	74
5. Иконографическая экспликация образа Софии	76
Глава 3. Антропология как обоснование возможности и необходимости апокатастасиса	81
1. Специфика антропологии Флоренского	81
2. Онтология апокатастасиса	84
3. Антропология апокатастасиса	94
4. Апокатастасис. Значение святости	102

Раздел 2. Антроподицея как опыт познания мира в Боге	109
Глава 1. Эстетика — опыт восприятия мира как запечатленной Божественности	110
1. Специфика эстетики П.А. Флоренского. Природа эстетического объекта	110
2. Эстетический объект в себе	113
3. Эстетический объект как явление трансцендентного. Храм, икона, символ	116
4. Символ как синэргия тварного и Абсолютного	120
5. Творчество как деятельность духа по преобразению эмпирического	125
Глава 2. Философия культа и философия имени — опыт понимания эмпирического как воплощенного Абсолютного	132
1. Философия культа	132
2. Философия имени	154
Заключение	154
Примечания	155

Научное издание

Александр Федорович Управителев

К БУДУЩЕМУ ЦЕЛЬНОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ
(РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ
П.А. ФЛОРЕНСКОГО)

Редактор Т. Березикова Технический редактор Д. Колдаков

Сдано в набор 15.06.1997. Подписано к печати 15.09.1997.

Формат 84х108/32. Бумага тип.2. Печать офсетная.

Гарнитура SchoolDL. Усл. печ. л. 9,0. Уч. изд. л. 9,4.

Тираж 300. Заказ 481-97.

Типография издательства

Алтайского государственного университета:

г. Барнаул, Димитрова, 66