

Священник Иоанн СВИРИДОВ \*

### ГНОСЕОЛОГИЯ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

#### ПРЕДИСЛОВИЕ

Гносеология, или теория познания («первая философия», как называли ее в древности), — раздел философии, в котором, как известно, изучаются общие предпосылки человеческого познания, проблемы познаваемости мира и человека, а также выявляются критерии истинности и признаки достоверности знания. Гносеология исследует взаимоотношение субъекта и объекта в акте познания, отношение знания и предмета знания. Целью гносеологии является не только выявление предельных оснований, условий и средств познания, но и объяснение самого процесса познавательной деятельности человека.

В православном богословии, которое наиболее полно выражено в творениях отцов Церкви, гносеология как особая наука обычно не выделяется, но в форме учения о познании духовного мира является неотъемлемой частью богословской мысли. В отличие от большинства философских систем учение о познании имеет здесь существенно иную направленность, которую можно определить одним словом — богопознание. Познание Бога — вот «гносеология» святых отцов. И если применим в православном богословии термин «теория познания», то понимать его нужно не в прежнем, философском, а в новом, христианском освещении. Само понятие «теория» приобретает в богословской науке свое первоначальное этимологическое значение. Здесь теория (*θεωρία*) есть созерцание. Такая трактовка теории позволяет включить в объем этого понятия веру и религиозный опыт, которые составляют основу православной духовности.

Понятие «познание» в христианском освещении также приобретает более глубокое значение, чем в любой философской системе. Познание (*γινώσκω*) в христианстве есть, прежде всего, познание Бога, что в православном понимании является целью и одновременно условием подлинно христианской жизни. Эта цель достигается аскетическим напряжением всех познавательных сил человеческого естества.

Христианский гносис принципиально отличен от еретического гностицизма, где знание всегда самоцель. Христианский гносис, направленный к познанию Истины, служит целям спасения и обожения: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, Единого Истинного Бога» (Ин. 17, 3). В этом смысле прав Н. О. Лосский, когда говорит, что «теория знания есть, прежде всего, теория истины» (44, 31).

Гносеология священника Павла Флоренского была как раз попыткой осмысления задач и методов христианской теории познания. Гносеологические искания отца Павла, основой которых был внутренний, духовный опыт, всецело направлены к познанию Бога, к утверждению Его непреложной истинности. В этом смысле Флоренский явился не только исследователем гносеологических воззрений древних церковных писателей, таких, как Климент Александрийский и святой Афанасий Великий, но и продолжателем их духовной традиции. Его система явилась выражением христианского гносиса<sup>1</sup>, да и сам Флоренский воплотил в себе идеал гностика Климента Александрийского, который, по словам самого отца Павла, есть «созерцатель — философ и аскет, проводящий в жизнь познанную им Истину и исследующий Истину, жизненно подготавливая к этому все свое существо» (4, 148). Метод Флоренского исходит из

\* Выпускник МДА, кандидат богословия, референт Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата.

сокровенных глубин общечеловеческой мысли, корни его уходят вглубь, к Сократу и Платону. Этим методом пользовались и отцы Церкви, его имя — диалектика. Влияние святоотеческого богословия на Флоренского очевидно, но называть отца Павла по-бердяевски «стилизатором» Православия совершенно неправомерно. Не «стилизация», а живое слово, факт действительно самобытной богословской мысли, исходящей из глубин религиозного опыта, прослеживается в творчестве священника Павла Флоренского. В творчестве отца Павла выразилась гениальная личность, со всеми ее исканиями и сомнениями, тревогами и надеждами, догадками и прозрениями. Все это придает богословию отца Павла глубокую жизненность, убеждает в истинности его духовных интуиций. Искренность и честность — признаки подлинно христианской духовности. Мы не хотим сказать, что этих качеств вполне достаточно, чтобы быть подлинным богословом. Но без реалистического или, как бы сказал сам отец Павел, объективного отношения к себе<sup>2</sup> не может быть ни подлинного творчества, ни настоящего богословия. Гносеология отца Павла Флоренского не столько «наука» о познании, сколько, в значительной степени, исповедь православного гносеолога. И в этом не изъян, а сила его метода.

Специально вопросам гносеологии отец Павел Флоренский не посвящает ни одной работы, если не считать неоконченной статьи «Пределы гносеологии», но мотивы теории познания звучат во множестве его произведений (особенно четко гносеологические проблемы выступают в его «Теодицее» и «Философии культа»). Отец Павел не выделяет теорию познания в отдельную дисциплину, не строит какую-то особую систему. Следуя древнецерковной практике, он высекает ступени христианской теории знания в целом массиве православной онтологии и феноменологии.

Религиозная мысль отца Павла Флоренского исследована далеко не полно; нет ни одной серьезной монографии о его жизни и творчестве<sup>3</sup>. Для большинства Флоренский известен только по одной книге — «Столп и утверждение Истины». Действительно, с выходом в свет «Столпа» в печати появилась масса рецензий, статей «по поводу» и критических откликов на эту книгу.

Первым таким отзывом явилась статья Н. А. Бердяева «Стилизованное православие». Резко полемический тон статьи, вызванный несдерживаемым раздражением оскорбленного «нового религиозного сознания», мешает объективной оценке «Столпа» автором рецензии. Н. А. Бердяев заявляет: «Для свящ. Флоренского христианство все еще не бого-человеческая религия» (28, 125). Можно было бы не придавать значения этому замечанию, обороненному Бердяевым, если бы к нему не примыкало высказывание протоиерея Георгия Флоровского, который недоумевает, говоря о книге Флоренского: каким образом теодицея может быть «мимо Христа?» (32, 496).

При беглом знакомстве с книгой отца Павла эти замечания кажутся справедливыми, ибо в «Столпе» действительно нет ни одной главы, посвященной христологии, хотя есть главы о Софии Премудрости Божией, о Святом Духе, о Святой Троице.

Отец Павел Флоренский, как бы предугадывая подобные упреки, обосновал и объяснил цель и назначение теодицеи в самом «Столпе». В примечании № 66 (с. 638) отец Павел пишет, что вопросы христологии он сознательно оставил без внимания, потому что задачи его книги иные. Книга его есть «Теодицея», а не «Антроподицея», центральным моментом которой является христология. Этот христологический «пробел» отец Павел собирался восполнить в задуманной им работе «О возрастании типов» (13, 638). Для Флоренского теодицея есть путь «восхождения нас к Богу»; путь же «нисхождения» Бога к человеку — антроподицею он оставил до «лет более зрелых» (15, 90). Флоренский свое религиозное творчество еще с юных лет мыслил как единый процесс, не отделяя его от процесса духовного возрастания. Поэтому творчество его необходимо рассматривать как единоезادуманную книгу и нельзя на основе одной работы (даже такой законченной, как «Столп и утверждение Истины») делать окончательные выводы<sup>4</sup>.

Другая сторона критики еще ближе касается тематики нашей работы. Это критика антиномизма Флоренского, которая принадлежит перу Е. Н. Трубецкого (27, 30). Наиболее последовательный ученик В. С. Соловьева, Трубецкой выступает за всеобщий логизм, за вечность логических категорий. Трубецкого очень взволновал тот факт, что Н. Бердяеву понравился именно антиномизм Флоренского<sup>5</sup>. Трубецкой слышит объединить отца Павла Флоренского, В. Ф. Эрнэ и Н. А. Бердяева в одну школу так называемого «мистического алогизма» и с этих позиций критикует антиномизм Флоренского. По существу его волнует только один вопрос, — вопрос о судьбе человеческого ума: «Подлежит ли он преобразению или отсечению?» (30, 177). Сам вопрос, конечно, звучит очень странно именно по отношению к книге отца Павла. Ведь цель «Теодицеи» как раз и состоит в том, чтобы ответить на вопрос: «Как возможен ра-

зум?» (15, 91). Флоренский безусловно видит в уме, разуме свойство единого духа, область нерассекаемого, ноуменального «Я» личности, то, что не знает смерти. Другое, что волнует Трубецкого, — это вопрос о том, как догмат, т. е. истина об Истине, может быть антиномичен (этого смущения не чужд и о. Георгий Флоровский). Но и здесь нам остается недоумевать, как можно проглядеть смысл слов книги отца Павла, где, в частности, он пишет: «То, что для *ratio* есть противоречие, и несомненное противоречие, то на высшей степени духовного познания перестает быть противоречием; не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда в состоянии духовного просветления противоречий нет» (13, 505). Справедливо отмечает по этому поводу архиепископ (ныне митрополит.— *Ред.*) Владимир (Сабодан): «...Отсутствие логического монизма, несводимость к нему догмата не есть вечная, неразрушимая норма самого догмата, а есть признак погрешности человеческого сознания» (37, 232).

Мы еще вернемся к наиболее важным вопросам, поставленным критиками Флоренского, а пока прервем наше вынужденное отступление.

Итак, гносеология священника Павла Флоренского. Где ее истоки? Как сформировался этот необычный синтез античности, средневековья и современности? Как стало возможным выражение истин православного учения о богопознании философскими категориями XX века?

## ВВЕДЕНИЕ

### ИСТОКИ И СВЯЗИ

Характеризуя творчество отца Павла Флоренского, нельзя ограничиться только беглым перечислением факторов, повлиявших на развитие и становление его богословско-философской системы. Его мысль настолько самобытна, что порой кажется: найти ее первоисток, связать с мыслью предшествующей, причислить к какой-либо «школе» невозможно. Однако нельзя сказать, что Флоренский абсолютно чужд влияний и философских симпатий. Его мироощущение многогранно; отсюда необъятны и его интересы. По духу — «александринец» (Н. А. Бердяев), по силе религиозного убеждения — «Паскаль» (В. В. Розанов), Флоренский осуществил синтез, едва ли кому доступный в нашу эпоху всеобщей дифференциации и специализации; «Афины» и «Иерусалим» слились в его творчестве в единое целое (протоиерей Сергей Булгаков).

Священник Павел Флоренский называет себя продолжателем дела архимандрита Серапиона (Машкина). Однако из самой «Теодицен», где автор смиренно принижает себя, можно заключить, что это утверждение отца Павла — лишь прием, типичный для «псевдоэпиграфа» в богословии<sup>6</sup>. Продолжать дело — совсем не значит подражать! Единственный гносеологический метод, который Флоренский принимает от архимандрита Серапиона, — скепсис. Этот метод нашел свое отражение в «Столпе».

При рассмотрении учения Флоренского об антиномиях, изложенного в ранних работах, может возникнуть мысль, что он близок к неокантианству, но знакомство со всем его философским и богословским наследием убеждает в обратном. И если в раннем Флоренском еще живут некоторые симпатии к «великому Копернику современности» (так называл он иногда Канта), то в своем зрелом творчестве он настроен антикантиански. Говоря же об идейно-философских предшественниках Флоренского, нужно назвать прежде всего Платона, выразителя общечеловеческого идеализма. Платон действительно пленил богословский ум отца Павла. Флоренский сам явил облик Платона христианской эры, Платона-богослова, и не без оснований он может быть назван христианским платоником. Особенно сильное влияние оказало на гносеологию Флоренского учение Платона об идеях. Но напрасно говорят, что это возврат к язычеству. Флоренский никогда не обожествлял ничего в этом мире, напротив, развивая концепцию «всеединства» в учении о Софии Премудрости Божией, приближал мир к Творцу.

По складу мысли Флоренский очень близок именно Клименту Александрийскому, который, так же как и отец Павел, умел христианизировать античность, а в любви к «христианскому гносису» не имел себе равных. Но наиболее сильное влияние на гносеологию священника Павла Флоренского из отцов Церкви оказал святой Афанасий Великий, ярче других показавший недостаточность рассудочного познания в религиозной жизни.

Обратимся к влияниям русских мыслителей. Прежде всего нужно сказать о славянофилах, к которым отец Павел ощущает большую близость, считая себя преемником «славянофильства золотого века» (20, 16). Свое преемство Флоренский видит

главным образом в продолжении основной гносеологической идеи старших славянофилов — идеи соборности познания. Другой момент, который сближает его со славянофилами, — это стремление возвратиться в гносеологии к истокам религии — живому религиозному опыту. И хотя Флоренский не разделял всех взглядов славянофилов<sup>7</sup>, славянофильство оставалось для него «вечным символом», в нем он видел «символическое выражение русского самосознания»<sup>8</sup>.

Нельзя не сказать о влиянии на отца Павла Флоренского В. С. Соловьева, который стоит у истоков всего русского религиозно-философского движения на рубеже XIX—XX вв. Это влияние особенно чувствуется в софологии отца Павла. Близка Флоренскому и концепция всеединства, но ее он принимает, отбрасывая пантеистические элементы, присущие философии В. С. Соловьева.

Следует сказать и о старце Исидоре, которому отцом Павлом посвящена замечательная житийно-сказательная повесть «Соль земли» (7). Под влиянием этого старца формировалась духовная жизнь молодого П. А. Флоренского; им были указаны пути к опытному постижению Истины, стяжанию Святого Духа.

В жизни Флоренского имело место влияние и другого рода. Это — дружба, которой он уделял в своей жизни и творчестве исключительное внимание. Недаром отец Павел строит свой основной труд в виде писем к другу, выделяя в нем специальную главу «Дружба». Таким другом с самых ранних лет был для него умерший в расцвете творческих сил Владимир Францевич Эрн († 1917). Нам думается, именно к нему обращены письма «Столпа». Некоторым основанием для такого заключения может служить, например, некролог, посвященный памяти Эрн<sup>9</sup>.

Конечно, все эти философские, духовные и дружеские связи имели для творчества Флоренского лишь подготовительный характер, однако умолчание о «влияниях» было бы противно самому духу Флоренского, для которого «преемство» было «почти критерием истинности» (19, 15).

## ОНТОЛОГИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Разделение исследования на две части (онтологию и феноменологию познания) имеет целью представить систему взглядов отца Павла Флоренского на проблемы теории познания во всей возможной полноте<sup>10</sup>.

Онтология, как учение о сущем, о бытии (в христианском богословии учение о Высшем Бытии — Боге), тесно связана с учением о познании. Как замечают многие историки философии, онтология, как «особое учение о сверхчувственных принципах бытия», зарождается только тогда, когда возникает гносеология.

Впервые попытку объединения учения о бытии и учения о познании находим у Декарта, который полагал, что дать человеку «значительный свод философии» можно лишь при условии включения в «начало человеческого познания» учения о бытии как таковом.

После Декарта онтология не мыслится уже большинством философов вне учения о познании. По Канту, принципы бытия не могут быть иными, чем принципы самого разума. Гегель, в свою очередь, говорит уже прямо об «онтологической гносеологии». У Фейербаха учение о бытии приобретает антропологическую окраску: «Бытие есть тайна созерцания, ощущения, любви».

Религиозная философия не может не онтологизировать теорию познания, ибо верховной целью здесь становится познание Высшего Бытия — Бога. Флоренский, преодолевая в своем учении расколотость бытия на субъект и объект познания, полагает онтологию познания в основу своей религиозной гносеологии. Онтология познания есть одновременное утверждение необходимости бытия Божия, возможности и условий познания Бога. В свою очередь, такая направленность онтологии познания позволяет вскрыть принципы познания и определить пределы и возможности познавательных сил.

Феноменология, как учение о феноменах, т. е. наука о предметах опыта, так же как и онтология, тесно связана с проблемами познавательной деятельности. Уже в немецкой классической философии, в частности у Фихте, феноменология понимается как учение о становлении знания. Для Гегеля феноменология — учение, которое является способом обоснования «чистого философского знания». Феноменология как философское направление (сформулировано Гуссерлем) также не теряет своей гносеологической направленности.

Феноменология познания конкретизирует и представляет феноменологию как метод, а не как направление философской мысли. В «конкретной религиозной гносеологии»

(15, 94) отца Павла Флоренского феноменологический метод берет свое начало из конкретных форм религии — «феноменология культа».

Обоснование феноменологии познания у отца Павла Флоренского есть прежде всего обоснование реалистического жизнепонимания. Пролагая пути к будущему цельному мировоззрению, Флоренский феноменологию познания мыслил не просто как раскрытие учения о явлениях как таковых, но в органической связи с их идейной первоосновой. Это раскрытие проходит через вечный евангельский принцип, утвержденный «от создания мира», в основе которого лежит познание символов реальности («рассматривание творений»), ибо весь мир в конечном итоге, по апостолу, есть монограмма Божества, раскрывающая «вечную силу Его и Божество» (Рим. 1, 20). Восхождение от явления к сущности вещи позволяет, по Флоренскому, войти познавательно в «иерархию горних сущностей», или «пирамиду идей», которая неизбежно восходит к «Идее идей» — Богу, «Сущности всех сущностей» (16, 96).

Предпосылкой для определения двух разделов нашего исследования послужило суждение Флоренского о религии, где он делает попытку разграничения сфер онтологии и феноменологии. Во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации отец Павел говорит: «Если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменалистически религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» (14, 4). На первый взгляд различие здесь усматривается весьма слабо. Но если проследить за последующим развитием мысли отца Павла в интересующем нас, гносеологическом аспекте, то постепенно начинают все четче проступать ее грани. Основные вопросы теории познания сводятся к двум моментам: «В о-первых, какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог, а не узурпатор святого имени, т. е. действительно обладающий спасением и действительно дающий его людям? Во-вторых, какими путями человек принимает Божье спасение в себя и спасается своим Спасителем?» (там же, 5).

Первый путь — это теодицея (путь оправдания Бога), второй — антроподицея (путь оправдания человека). Иначе, первый путь есть «путь восхождения» (одоs 'avw) человека к Богу, а второй — путь «нисхождения» (одоs хатw) энергии Бога в человеческую среду, что возможно лишь в культе и только культом (15, 89).

В связи с определением сфер этих двух направлений религиозной гносеологии отца Павла Флоренского выкристаллизуются и две главные темы: онтология познания и феноменология познания, которые, по нашему замыслу, должны выявить «ходы мысли» великого мыслителя.

В теории познания «важен не только полученный результат, т. е. ответ на вопрос, где предельные основания знания, но и ведущий к нему путь, способ обоснования этого результата, способ самого формулирования проблем» (49, 216). Исходя из этого «общего» требования гносеологии, онтология познания должна не только обосновывать «спасительность данной религии», не только указывать «пути», ведущие человека к убеждению в бытии Божиим, но и указывать возможность и необходимость религиозного общения человека со своим Спасителем. Отсюда вытекает и ряд тем, которые мы включаем в онтологию познания (первая часть работы), исходя из гносеологических воззрений отца Павла Флоренского. В первой главе — «Кризис рассудка» подвергается критике «чистый» гносис («Интуиция, дискурсия, скепсис»), с одной стороны, а с другой — показывается возможность подхода к проблеме утверждения Истины с позиций, противоположных знанию, с позиций, противоположных рассудочному знанию, с позиций веры («Пробабиллизм», «Борьба за новый разум», «Сомнение как пограничная ситуация»). Во второй главе — «Антиномия познания» разбирается проблема усвоения знания и его выражения («Истина и истина»), а также рассматриваются препятствия, которые лежат на пути непосредственного знания Истины («Антиномичность рассудка», «Антиномичность догмата», «Возможно ли преодоление антиномий?»). Третья глава — «Акт познания» раскрывает характер познавательной деятельности так, как его трактует отец Павел Флоренский («“Существенное” познание», «Любовь познающая», «Соборность познания», «Красота как гносеологическая категория»). Онтология познания завершается разбором проблемы религиозного опыта (глава «Религиозный опыт») в различных его аспектах («Отрицательный опыт», «Положительный опыт», «Мистика сердца», «Мистическое “восхищение”»), как понимал его отец Павел Флоренский.

Феноменология познания (вторая часть работы), по нашему замыслу, должна быть опытом систематизации взглядов отца Павла Флоренского относительно гносеологического значения «опознания» реальности и возможностей человеческого постижения сущности вещи, или ее идеи. В первой главе — «Смысл и реальность» исследуется возможность осуществления связи с «реальностью». Во второй — «От понятия к идее»

рассматривается проблема взаимосвязи явления с идеальной его основой. В третьей главе — «Символы в теории познания» выясняется возможность конструирования символов реальности и определяется взаимосвязь символа и символизируемого объекта. В заключительной главе — «Гносеологическое значение культа» осуществляется попытка представить литургические проблемы «Философии культа» как проблемы гносеологические.

## ОНТОЛОГИЯ ПОЗНАНИЯ

Принципы онтологии познания священника Павла Флоренского явились существенными по отношению к философским принципам теории познания, существовавшим до него.

Флоренский усмотрел глубокий порок и безысходность в принятом в философии разделении на субъект и объект знания. В рационалистической гносеологии по существу два пути познания. Первый путь исходит из объективного момента знания. Это — путь, где «субъект дедуцирован из объекта» (к данному виду познания относятся все формы позитивизма, реализма, феноменализма и эмпириокритицизма) (12, 148). Другой путь исходит из субъективного момента знания. Здесь, напротив, «объект дедуцируется из субъекта» (по этому пути идут все виды рационалистического идеализма) (там же, 149). В статье «Пределы гносеологии» отец Павел прекрасно показал, что «каждое из направлений оправдывает свой угол зрения, если только принята исходная точка его» (там же, 148). Путь же третий, им самим избранный, «связан с требованием новой действительности, а потому должен быть путем преобразования действительности и, следовательно, уже не может считаться только теоретическим» (там же). Этот путь дан по существу Новым Заветом как новый путь духовного познания. Для отца Павла Флоренского «сущее» познаваемо безусловно, и его нельзя мыслить отдельно от познающего. Человеческое знание не автономно, оно вторично и зависит от знания Абсолютного. Цель познания, по Флоренскому, есть осуществление единого акта, способного соединить субъект (без потери индивидуальности) с объектом познания — Истиной, которая есть Бог.

Для «мудрых», т. е. для тех, кто смысл жизни и цель познания ищет в самозамкнутой сфере субъект-объект, «утаено» то, «что единственно может быть названо достоянием познания» (13, 12). Миру уже дана Полнота всего, которая явилась в Иисусе Христе; поэтому все пути подлинного знания «можно получить через Него и от Него» (там же). Только с этих позиций можно начать строить онтологию познания<sup>11</sup>.

## КРИЗИС РАССУДКА

Корни безмерного возрастания автономного человеческого разума нужно искать в эпохе гуманизма. Названная «Возрождением», эта эпоха подменила в западном мирозерцании средневековый спиритуализм антропоцентризмом. Человек провозгласил свою независимость от Высшего Начала; человек сам стал центром своего существования, а основной руководительной силой в человеке сделался рассудок. Идея главенства рассудка была подхвачена в эпоху Просвещения, а затем Кантом и Гегелем, развиты их учениками и последователями.

Разумность, рассудочность, логичность — разве не убедительны эти термины, разве недостаточны они сами по себе, чтобы утверждаться неизбежно? Рассудок покоряет, властвует, определяет жизнь, он, и только он, говорит, что истина и что ложь. К нему стремится надежда, жаждущая подтверждения своего упования, к нему обращена вера, которая хочет стать знанием, ему подчиняется порой и сама любовь. Разве можно возразить против этого самодовлеющего критерия познания в век рационализма?

Разрушение монополии рассудка в познании взял на себя священник Павел Флоренский в книге «Столп и утверждение Истины».

В период выхода в свет этой книги философский мир начинает завоевывать германское неокантианство. Одновременно с трудом Флоренского вышла книга главного представителя Баденской школы Виндельбанда (1848—1915) «Введение в философию». Сильна была и Марбургская школа. В 1915 году ее главный представитель Коген (1842—1918) выпустил трактат «Понятие религии в системе философии». Эта книга была апофеозом неокантианского рационализма. Ее основные положения были в полном противоречии с «Теодицеей» Флоренского.

*Интуиция, дискурсия, скепсис*

Отец Павел Флоренский ниспроверг рассудок с высоты его мнимого господства, вскрыв нормы и законы рассудочной деятельности.

Несостоятельность, познавательная слабость рассудка обнаруживается, по Флоренскому, с момента постановки вопроса о «достоверности» — основного признака истины. Достоверность есть узнавание, или «усмотрение в истине некоторого признака, который отличает от неистины»; по-другому, достоверность есть «интеллектуальное чувство принятия произносимого суждения в качестве истинного» (13, 23). Значит, усвоение истины происходит через «акт моего суждения», т. е. истина становится истиной через акт рассудочного ее утверждения. Верно ли это положение?

«Всякое суждение, — утверждает отец Павел Флоренский, — дано непосредственно или опосредованно через доказательство»<sup>12</sup>. Первое есть интуиция<sup>13</sup>, второе — дискурсия<sup>14</sup>. Интуиция, по Флоренскому, есть «самоочевидность», данность и потому — «неоправданность». Интуиция во всех философских системах — будь то «чувственное ощущение» в эмпиризме, «интеллектуальное усмотрение» в трансцендентализме или «мистическое восприятие» во внехристианской мистике — всегда остается той же самой непосредственной данностью, которая выражает тождеством  $A=A$ <sup>15</sup>. Само по себе это тождество ничего не говорит, из  $A=A$  нельзя ничего вывести; тем более нельзя говорить о какой-то достоверности этого тождества, из «есть» не следует «необходимо» (13, 26). Другими словами, голая данность интуиции не может претендовать на «фактическое господство» в области критериев истины. В свою очередь, и закон тождества<sup>16</sup> не соответствует никакой действительной интуиции, ибо «не синтезирует никаких действительных элементов» (там же, 28). Следовательно, закон тождества не содержит в себе жизни и есть закон «пустоты». Однако именно это само-тождество ( $A=A$ ) только и приемлемо рассудком как единственно возможное, «лишь  $A$ , равное самому себе и не равное тому, что не есть  $A$ , рассудок считает за подлинно сущее...» (там же, 29). Только самотождество для рассудка есть истина. « $A$ » не объяснимо, так как не может быть приведено к другому, и точно так же «не выводимо из другого».

« $A$ », следовательно, лишено всякого смысла, слепо и «непрозрачно» для духовного разума, ибо то, что мертво (а тождество  $A=A$  есть отсутствие движения, а следовательно, жизни), не может быть разумным.

Здесь необходимо заметить, что Флоренский проводит различие между понятиями «рассудок» и «разум». Рассудок — это нижний предел разума, разум, разложившийся на свои составные элементы. Разум, в собственном смысле, — это ум, т. е. верхний предел разума, основные свойства которого — полнота и непоколебимость (15, 91). Именно разуму, «как полноте сил духа», принадлежит «познавательная функция» (18, 523). Напротив, рассудку, по Флоренскому, эта функция не принадлежит. Сам Флоренский указывает, что в понимании рассудка и разума как полярных сил он исходит из учения отцов Церкви — «гносеологией восточной», которую он воспринял через славянофилов (там же). Рассудок (*λογικόν*, или *δύναμις* — у древнецерковных писателей и *ratio* — в схоластике) — это низшая часть ума, «ум душевный». Дианонический рассудок связан с аппаратом мышления — головным мозгом. Рассудку присуща логическая деятельность. Дробность и фрагментарность — основные характеристики этого логикона души. Рассудок не может охватить предмет в целом, а всегда «исследует многообразно» (преподобный Максим Исповедник).

Напротив, ум (*νοῦς*), или разум в высшем своем пределе, воссоединенный с духом, начинается там, где прекращается дробнологическая деятельность. Разум способен охватывать предмет в целом, стремиться прямо к причине, к идее вещи, а не к ее внешним атрибутам. Сравнивая деятельность ума и рассудка, святитель Григорий Богослов пишет, что первый (т. е. ум) «направляет стопы наши к Богу, а другой (рассудок) пыллив, обманчив, противоположен истинному свету...» (38, 311).

Закон тождества, за который цепляется рассудок, не может удовлетворить требованиям разума. Разум в высшем своем пределе есть «несамotoждественная» жизнь, которая противостоит всему неразумному и лишённому смысла, противопоставит слепому самотождеству. Следовательно, голая интуиция, представленная рассудком в форме закона тождества, не может быть признана достаточным критерием достоверности истины.

У рассудка, по Флоренскому, остается последняя возможность — в дискурсии найти критерий достоверности истины<sup>17</sup>. Рассудок продолжает борьбу за свой приоритет, обращаясь теперь к суждению «опосредованному». Дискурсировать — это значит перебегать с одного предмета на другой, с впечатления на впечатление, в данном случае

«перебегать» от суждения к суждению. Так как закон тождества оказался несостоятельным, достоверность суждения полагается теперь в дискурсии, где обеспечивается возможность приведения данного суждения к другому. Знание здесь опосредовано. В дискурсивном мышлении мы все время встречаемся только с «возможностью» достоверности и никогда с достоверностью как таковой. Складывается впечатление, что вот-вот коснемся самой реальности, но тут же она ускользает, убегает, как горизонт. Доказательство, основанное на дискурсивном, рассудочном мышлении, «только создает во времени мечту о вечности, но никогда не дает коснуться самой вечности» (13, 32). В силу этого, доказательство, основанное на дискурсивном мышлении, даже не может быть названо доказательством. В дискурсии обнаруживается только потенция, в ней нет актуальности. Дискурсивность — никогда не свершающаяся возможность. Дискурсивность только усиливает пафос искательства, но утвердить критерий достоверности она не в силах.

Итак, по Флоренскому, ни «действительная», но «слепая» интуиция, ни «разумная», но «ирреальная» дискурсия не достаточны для утверждения критерия достоверности истины. Интуиция всегда конечна, это — «стена несокрушимая»; дискурсия безгранична, это — «море непереплываемое»<sup>18</sup>. В той и другой достоверность ускользает от определения. Везде, где царствует рассудок, — а это относится и к реализму, и к рационализму, — нет возможности найти критерий истины. Выхода из этого тупика нет, однако внутреннее требование достоверности заставляет вновь и вновь начинать поиск. Подлинное стремление к истине в этом случае оказывается перед лицом абсолютного сомнения — скепсиса.

На своей конечной ступени скепсис, по отцу Павлу, есть «воздержание от всякого высказывания», потому что всякое высказывание обречено на гибель, как бездоказательное (там же, 36). Скептический путь оказывается для рассудка тем пределом, который он уже не может перешагнуть. Рассудок вступает в фазу самоотрицания, это — его конец. Цель рассудка — воспринимать данность интуиции и дискурсивовать, но скепсис, не доверяя ни тому, ни другому, выбивает опоры рассудочного существования. Для рассудка наступает последняя ступень отчаяния — ελοχη<sup>19</sup>. В крайнем скептицизме всякое суждение подвергается сомнению, всякое слово неистинно. В скепсисе происходит распад всякого смысла, а распад не может вести к созиданию, и потому путь скепсиса не ведет ни к чему, тем более не может привести к достоверности.

Итак, пути, подсказанные нормами самого рассудка, в поисках достоверности оказались никуда не ведущими, ненадежными, неистинными. Проблема не решена, но и не уничтожена. Казалось бы, первоначальная постановка вопроса о критерии достоверности еще более запутана и затемнена, но на самом деле Флоренским (уже в самой первой части главы «Сомнение») снимается главное препятствие, лежащее на пути непосредственного знания истины, — автономный человеческий рассудок. Отец Павел осуществил развенчание «главенствующего» рассудка путем демонстрации в нем, где самому рассудку было предложено показать свою силу, или, вернее, бессилие, в решении вопроса о достоверности. Центральный мировоззренческий вопрос — вопрос об истине — оказался не под силу рассудку. Рассудок был приведен отцом Павлом к самоотрицанию. Оставшись одиноким, без поддержки сил духа, действующих даже в падшем человеческом естестве, без участия сердца, оторванный от своего начала — ума, рассудок в изнеможении пал, лишился субстанции и, по выражению отца Павла, «отказался работать».

### *Пробабиллизм* <sup>20</sup>

Что же остается для познания Истины, когда исчерпаны все возможности рассудка? Отец Павел предлагает путь опыта, путь непосредственного взглядывания, сверхлогического цельного мышления. Ум на этом пути должен стать «единичным», должен отказаться от естественно-логического мышления, и только тогда для него станет возможен доступ к самой Истине.

Путь этот начинается «ощупью». Все утверждения и все сомнения должны остаться в стороне (это уже первая аскеза ума). Нужно отказаться даже от такого утверждения, как «первичность истины», что, однако, не означает отказа от поиска Истины, только здесь сам поиск из сферы теоретической переходит в область опыта. Основным двигателем на этом пути является надежда, но она ощущается, скорее, не как зримая сила, а как «тон», «томление» или даже жажда Истины<sup>21</sup>. Разум в своем молчании и ожидании, отказавшись от своей внешней дианонической деятельности, не отказывается только от одного — от внутренней разумности, присущей человеческому духу, от

своего логоса. Эта разумность позволяет воспринять и оформить данность опыта. Поднимаясь от рационального поиска критерия достоверности к онтологии познания, где начинает говорить сама Истина, отец Павел Флоренский предлагает новый метод. Этот метод заключается в попытке определить основные параметры того, какой должна быть еще не познанная абсолютная Истина. Истина, по Флоренскому (если она есть), не может быть чем-то временным, неустойчивым и расплывчатым. При этом основным признаком Истины будет ее «есть». Истина, безусловно, нечто «сущее», обладающее бытием («Сущее всеединое», по определению В. Соловьева); она реальна, притом безусловно; она доступна познанию, ибо сама есть абсолютный Разум. В своем явлении она всегда «факт», потому является «конечной интуицией», но она же должна быть «абсолютно доказана», потому является «бесконечной дискурсивной». Она становится одновременно и интуицией, и дискурсивной; в своем явлении она одновременно и «есть», и «доказана», одновременно существует и постигается. Из этих рассуждений отец Павел делает вывод: «Истина есть интуиция — дискурсивная» (13, 43). Это положение получает логическое обоснование при условии, что интуиция будет всегда разумной и зрячей, т. е. дифференцированной «до бесконечности», а дискурсивная — интегрированной «до единства»<sup>22</sup>. В сфере онтологии это положение звучит так: Истина есть «реальная разумность и разумная реальность». Для большей выразительности и четкости определения Флоренский прибегает к математическому языку, называя Истину одновременно «конечной бесконечностью и бесконечной конечностью», что, в свою очередь, синтезируется в понятие актуальной бесконечности<sup>23</sup> (13, 43).

Сама актуальная бесконечность имеет две формы: трансфинитную (сверхконечную) и абсолютную. Трансфинитная величина еще доступна увеличению, абсолютная — увеличению недоступна. В этой связи отец Павел Флоренский относит к трансфинитной области тварного мира, сосредоточенного в человеке. По его словам, трансфинитная актуальная бесконечность способствует оформлению «хаотического» и, как символ, помогает определить «тип роста» того или иного индивидуума (5, 558). Кроме того, трансфинитные типы, или числа, помогают уяснить отношение человека к Божеству, а именно — показывают, что человек не прямо противоположен Богу как «ничто», но есть «середина между всем и ничем» (2, 232). Вместе с тем актуальная бесконечность служит лучшим символом для познания Абсолюта. По Флоренскому, актуальная бесконечность предполагает Истину как бесконечное и в то же время абсолютно законченное «целокупное Единство».

Предположение, что Истина есть актуальная бесконечность, объемлющая собой всё, позволяет Флоренскому утверждать, что Истина есть «само-доказуемый Субъект», который сам владеет «бесконечным рядом своих обоснований» (13, 44). Несмотря на то, что это утверждение носит пробабилистический характер, теория здесь настолько близко подходит к онтологии, что уже выглядит не формально, а реально. Само предположение, что Истина актуально бесконечна, оказалось сверхрассудочным, ибо, по Флоренскому, невозможно мыслить и синтезировать «бесконечный ряд во всей его целокупности», так как, осуществляя «цепь последовательных синтезов, мы всегда будем видеть конечное и условное» (там же). Все наши усилия будут тщетны, как «безумны расчеты на вавилонскую башню». При всех попытках объять необъятное рассудок сможет формулировать только «дурную бесконечность», ибо «лестницы» — познавательные силы его — «имеют свои пределы» (3, 24). Синтезировать мы можем сколько угодно, но «осинтезировать» — никогда. «Бесконечная Единица» трансцендентна для самой совершенной рациональной логики. Эта интуитивно-разумная и одновременно сверхрассудочная данность позволяет отцу Павлу говорить об Истине не как о предположении, а уже как о явленном факте.

С точки зрения формальной логики, нет связи между предположением Истины и утверждением ее сверхрассудочной данности. Но Флоренский и не стремился представить Истину как нечто выводимое путем логических спекуляций. Отец Павел говорит, прежде всего, о своем духовном опыте, который подтверждается опытом Церкви, а теоретические выкладки он использует лишь как необходимые иллюстрации для большей рельефности его разумной интуиции — веры. Флоренский, соединяя теорию с практикой в некоем синтезе, который он называет пробабилизмом, хотя и не решает всех проблем, но убеждает не доказывая, ибо путь, избранный им, есть путь самой жизни.

По Флоренскому, «только бесконечный акт смог бы дать достоверное знание; вероятность же в нашем знании и есть отражение потенциальной бесконечности опыта» (13, 545); поэтому пробабилизм естественно вошел в ту жизнь, которую содержит в себе бесконечная Истина. В Истине все элементы синтезированы до тож-

дественности. Сама Истина объясняет из глубин своей жизненности и закон тождества, который будучи мертвым «в качестве факта», оживает «в качестве акта». Слепой в своей данности закон тождества может быть разумен в своей созданности (там же, 47), и здесь он недоступен для рассудка, который может скользить только по поверхности этого закона. Закон тождества становится из мертвой личины живым лицом. Мертвящая формула  $A=A$  перестает существовать, ибо в закон тождества влилась жизнь, которая не только позволяет, но и требует выхода за пределы  $A$ , открывает возможность жертвенности, и тогда, отвергая себя, можно найти себя в другом. Этот акт обеспечатывает все той же разумной интуицией, которая, будучи пронизана энергией Истины, позволяет за формулами видеть саму реальность.

В металогике допустимо объяснение  $A=A$  через не- $A$ , ибо закон тождества, «плотный, мертвый и мертвящий в своей статике, ...может быть духовным, живым и живворящим в своей динамике», а это, в свою очередь, позволяет Флоренскому говорить: « $A$  потому есть  $A$ , что оно есть не- $A$ »<sup>24</sup>. Отец Павел вслед за Гегелем предлагает не- $A$  обозначить через  $B$ , которое само, будучи реальной и живой данностью, может быть объяснено через не- $B$ . Не- $B$  обозначим через  $V$ , которое (точно так же, как  $A$  и  $B$ ) зрит себя в другом, т. е. в не- $V$ . Так как  $A$  сняло свою самозамкнутость и может уподобляться всему, то  $A$  находит себя в не- $V$ , т. е. в том, в чем находит себя  $V$ .  $V$ , в свою очередь, объясняет  $B$ , а  $B—A$ ; круг замкнут. Таким образом, логика, сохраняя здесь свои видимые формы, служит символическому выражению открытого в интуиции

Приведенная тройственная цепь возможного оправдания закона тождества, ставшего в свете Истины «живым и живворящим», позволяет перейти от терминов логики к терминам онтологии. В терминах онтологии, по отцу Павлу Флоренскому, «само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Он через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я». Каждый акт этого процесса абсолютен, а каждый абсолютный акт истинен. Истина, созерцая Самоё Себя «через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух» (там же, 48), есть вечный синтез неразлагаемых и несоединяемых абсолютных процессов, которые и составляют ее «акт — субстанцию», сущность (*ουσια*).

«Акт — субстанция» есть всегда отношение «Трех»<sup>25</sup>, каждый из которых, зря Себя в Другом, есть «Субъект» Истины — Ипостась (*υποστασις*). Вне отношения, вне «бесконечного акта — субстанции» Ипостаси не могут мыслиться, ибо «нумерически» сущность их одна. «Истина есть Единая Сущность в Трех Ипостасях», — заключает отец Павел Флоренский (там же, 49).

Если подойти к рассуждениям Флоренского с формальной точки зрения, то придется согласиться с мнением критиков, подчеркивающих поспешность и необоснованность перехода от  $A$ ,  $B$ ,  $V$  к Я, Ты, Он, а затем к Троичной форме («Отец, Сын, Дух») (29, 66—67). Но при внимательном и вдумчивом изучении «Теодицен» оказывается, что троичность отнюдь не выводится Флоренским формально-логическим путем. Между предлагаемым объяснением тождества ( $A=A$ ) через триаду очевидных реальностей и догматической формулой «Истина есть Единая Сущность в Трех Ипостасях» нет связи «следовательно». Истина, по Флоренскому, постигается через Откровение; она «само-доказательна», а не выводима; она есть «само-обоснованность», а не следствие каких-либо рационалистических построений. Троиственность, для отца Павла, как «наиболее общая характеристика бытия», есть очевидность. Эту очевидность он лишь пытается раскрыть с помощью логических приемов. В своих рассуждениях он ищет схему-символ, который смог бы подвести и рассудочно наметить «протоки», по которым в сознании читателя смогла бы влиться идея Троицы.

### Борьба за новый разум

Разум в нижнем своем пределе, в форме рассудка, гибнет и разлагается в огне елоуѣ. Все стремления его теперь направлены к верхнему пределу, где он сможет обрести «начала жизни и крепости», «полноту и непоколебимость» (15, 91). Рассудок вынужден искать свою родину, он хочет вновь стать свободным от аффектов чувственности. Потерпев крах в осознании слепой интуиции и бесконечно-бесплодной дискурсии, будучи замучен елоуѣ скепсиса, рассудок понимает, что жизненность его зависит только от предмета его устремлений. Рассудок должен был бы отвергнуться от своих «норм», но в этом случае он должен был бы отказаться от своей эмпирии, выйти за свои «пределы» и войти в область, где «коренится» разум, т. е. войти в область духа. Для рассудка выйти за свои пределы — значит «в опыте осуществить

синтез безотносительного и отношения, первого и выводного, покоя и движения, единицы и бесконечности...» (13, 58—59). Эти сочетания рассудок отказывается принять. Осознание своей беспомощности оказывается для него еще недостаточным. Воссоединения познавательных сил души еще не произошло. Но как недостаточно само по себе осознание своей греховности для духовного возрождения, так недостаточно и осознания рассудком своей немощности для нового, целостного, сверхлогического мышления. Рассудок продолжает держаться за свой «регулятивный принцип», за свой «глухой корень» тождества; заглянуть же за него он просто не в силах. Регулятивный принцип для рассудка не оболочка только, а его действительная норма. Поэтому синтез «единицы и бесконечности» осуществить он не может (ибо А для рассудка всегда равно А). Такой синтез для рассудка всегда будет чем-то идеальным — «запредельным» и «трансцендентным». Рассудок продолжает дискурсировать, так и не осуществив синтеза. Целое им разлагается на отдельные «несовместные» моменты, на отдельные «противополагающие термины». Для дискурсивного рассудка не имеет смысла сочетание «Троица во Единице, и Единица в Троице». Но разум — где-то в глубине духа, и разумная интуиция настоятельно требуют, чтобы это сочетание стало «исходным пунктом всего ведения». Для этого нужно отказаться от рассудка, но не просто отказаться, а «препобедить» его, ибо он живуч и требует своего. Сделать это можно, если призвать на помощь «Мудрость Божественную». Только авторитет «Власть Имеющего» единственно может стать «опорной точкой для усилий в этом направлении. Нужно поверить, что «в этом усилении — Истина». Вняв Откровению, разум сможет «отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка», сможет, наконец, вернуться лицом к Тому, Которого отверг когда-то, сможет стать «новым» разумом. В этой обращенности, свободной открытости «усилиям» Истины — «напряжение, самоотречение от естественного, данного, конечного, заемого и условного»; это есть подвиг веры (там же, 59—60).

Подвиг веры выражается двояко: с одной стороны, это волевой отказ от представленной и схем рассудка, с другой — полное доверие Истине. С особой силой это выражено в знаменитом перифразе тертуллиановской формулы: «Credo, quia absurdum est», т. е. верю вопреки схемам и утверждениям рассудка; потому и верю, что рассудок говорит обратное, потому что сама настоятельность и «враждебность рассудка» уже есть признак достоверности моей веры. Вскрытие норм рассудочной деятельности и послужило уяснению этого. «Отрыв» от эмпирии рассудка есть первая ступень в познании иной реальности. За этой ступенью следует другая, на которой происходит процесс уяснения того, во что веришь. Это — тот момент веры, когда Истина осознается как Личный Бог. И, наконец, третья ступень — это «уразумевание» самой наличности веры, самого познавательного процесса веры, где «границы знания и веры сливаются», претворяя разум в новую сущность. Рассудок не выдерживает этого единства, единства веры и разума, рассудочные перегородки «гают и текут». Это — момент возрождения падшей человеческой природы, воссоединение всех познавательных сил благодатным воздействием Истины. Таков, по Флоренскому, «онто-генезис» трех стадий перерождения рассудка в «новый разум».

### *Сомнение как пограничная ситуация*

Верой осознано главное: в Боге — «источник знания». Но это главное еще не прочувствовано, не пережито. Подвиг веры, оказывается, только начат, ибо, как увидим далее, вера всегда будет сохранять свою значимость; по мере того, как будет возрастать гносис, будут требоваться новые качества от веры. В христианстве гносис не становится самостоятельным и самодовлеющим, вера — его вечная спутница. Итак, подвиг веры не закончен; ей еще нужно перейти «от данной асертторической истины», т. е. истины, только утверждаемой как факт, но не как необходимость, к «аподиктической», абсолютно достоверной Истине (13, 63). А это значит — перейти из сферы понятийной в «сферу живого опыта», туда, где возможно непосредственное духовное общение с Истиной. Выход из области «постулатов и предпосылок» происходит благодаря разумной интуиции, которая способна руководить на этом пути. Однако, как отголосок пройденного, как отчаянный голос побежденного, но упорствующего рассудка, звучат страшные слова сомнения: «А если нет Истины? Если она вообще не существует?». Сомнение — последняя ступень, отделяющая мир веры от исверия. Сомнение может быть отрицательным или положительным; оно может склоняться в ту или другую сторону. Страшно, если оно обращается в абсолютный нуль, когда оно становится индифферентным ко всему; это есть смерть души. Сомнение — последняя «застава» перед переходом «в область Истины».

Все пройденное в сфере понятийной, «знание в понятиях» есть лишь топтание на месте по сравнению с требуемым «знанием в интуиции». На пути к духовному постижению Истины нет никаких обходных троп; здесь мы теряемся, так как «новая земля» незнакома нам, и мы всей жизнью и душой приросли к старой земле плотского чувства и «плотского знания». От этой «новой земли» отделяет бездна, ничто, молчание. Только один путь через эту бездну, только один мост ведет к «Земле обетованной», мост этот — вера. Отец Павел Флоренский здесь опять подходит к моменту выбора. Он говорит, что этот выбор нужно сделать немедленно, «или — или», в духе Кьеркегора. Или вечные сомнения, вечная агония елоху, беспрестанное умирание, или поиски Троицы на том берегу, на «новой земле»<sup>26</sup>. Самое важное, говорит отец Павел, это сделать первый шаг по мосту веры; плоды ее обнаружатся тут же, но увидеть их можно только приобщившись к вере.

Но прежде чем сделать этот последний шаг, снова и снова с дребезжащей периодической настойчивостью возникает сомнение, мерцает, вспыхивает и вновь удаляется куда-то бездоказательная интуиция, колеблется в нерешительности воля. Как долго это будет продолжаться? Откуда взять силы, наконец?..

Эти душевные муки отец Павел очень интенсивно переживал в период своего обращения, и именно поэтому они так тонко и глубоко описаны в его книге. «Препарируя тончайшие волокна (собственной) души», Флоренский стремится показать, как на пределе напряжения душевных сил сомнения, минуя кризис, переходят в веру<sup>27</sup>. Протесты сомнения, хотя еще не иссякли, но обратились в молитвенный вопль: «Господи, если Ты существуешь, помоги безумной душе. Сам прииди. Сам приведи меня к Себе! Хочу ли я, или не хочу, спаси меня. Как можешь и как знаешь, дай мне увидеть Тебя. Силою и страданиями привлеки меня!» (там же, 67). В этом возгласе слышится не только отчаяние, но и живой голос веры<sup>28</sup>. Вместе с тем в этом молитвенном призывании — окончательный отказ от всякого сомнения и негативизма. Шелуха омертвевшего рассудка слетела, и личность вступила в живой контакт с Абсолютом. Этим возгласом положено начало не только вере, но и надежде и любви. «Я» личности уже не «Я» в прежнем смысле; оно раскрывается миру идей, перестает быть «само-замкнутым» и «само-утвержденным». Чья-то сильная рука освобождает «Я» от корыстных рассудочных построений; «Я» перестает быть «Я» в собственном смысле (Я-Я). Это рука Сильного, это «Сама Истина побуждает человека искать Истины» (преп. Макарий Великий). «Я» со своими атрибутами перестает быть центром «философских исканий». Философский эгоцентризм, не имея онтологического центра, рассыпался в прах. Центром стал Бог, «еще не ведомый, но чаемый и любимый». В жертву Ему принесены все сокровища разума: его логикон, дискурсивность и сами доказательства; «сама душа всего искания — требования достоверности» отдается ради того, чтобы Сам Бог отныне мог действовать в душе человека. Теперь, и только теперь, когда пройдена граница, отделяющая теорию от действительности, становится понятным словам святого апостола Павла: «Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

### АНТИНОМИЯ ПОЗНАНИЯ

По мысли священника Павла Флоренского, Истина открывается только вере. Но для целостного знания необходимо «уразумение» того, что открыто верой.

Уразумение Истины начинается с вопроса: «Как представляется Божественная Истина человеческому рассудку?» (13, 145). Такая постановка вопроса предполагает вновь обратиться к нормам деятельности рассудка.

Падший человеческий рассудок, по Флоренскому, рассыпается в противоречиях. Этот факт препятствует уразумению единой и неделимой Истины. Впервые рассудок сталкивается с противоречием в догматах веры. Догмат, то есть истина об Истине, воспринимается рассудком как противоречие, и это противоречие есть, по мнению Флоренского, признак истинности догмата. Но ведь сам рассудок «рассыпается» в противоречиях! Как совместить несовместимое? Как можно вместить эти новые противоречия, когда, с одной стороны, антиномичность — признак истинности данного положения, а с другой, антиномии — продукт греха, следствие падения и ненормального состояния человеческого разума? Ответы на эти вопросы мы попытаемся найти у самого отца Павла. Но прежде попробуем изложить его основные положения об условиях принятия Истины человеческим разумом, о структуре антиномии в рассудке и в догмате, и только тогда мы сможем ответить, как и при каких условиях возможно разрешение всех антиномий.

*ИСТИНА и истина*

В акте самораскрытия Истины сознание поднялось над «двойной гранью пространства и времени». Силой благодати в момент провозвещения Истины «Провозвещающий Истину и Провозвещаемая Истина всячески совпадают» (13, 43). Но момент провозвещения был чудесным созерцательным мгновением; он был надпространственным и надвременным. В «свете Фаворском» человек вдруг увидел «все как есть» (преп. Исаак Сирий): совпали «форма Истины» и «содержание Истины», совпали факт и идея, «конкретная данность» и «абсолютная разумная оправданность». Но то, что было едино, цельно и неразрывно в этот надвременный «миг» опыта, став объектом знания, нисходит со своей сверхвысоты в мир времени и пространства. Это нисхождение необходимо, так как этим актом происходит усвоение Истины всем человеческим естеством. Надвременное, однако, войдя в условия тварности, лишается своей цельности. Происходит процесс распада единого и цельного знания на форму и содержание. Единое и непосредственное знание Истины становится «знанием об Истине». Иначе, Истина превращается в истину. Знание об Истине, или истина, перейдя в сферу свойств и качеств, т. е. в сферу определений, должна быть «в каком-то соответствии с Истинной». Став знаемой и осознанной, истина должна нести в себе зерно Истины, должна стать «эмблемой» ее сущности. Сойдя в сферу пространства и времени, «будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности» (там же, 145).

Уже из того, что есть Бог и существует тварь, вытекает то, что есть Истина и существует истина. Став имманентной твари, истина, однако, не теряет своих трансцендентных основ. Она продолжает соединять, будучи «монограммой Божества», земное с небесным. Попав в водоворот человеческого условного бытия, истина, став познанной, не лишается связи и со своим первоисточником. Несмотря на то, что выражается она «красками условного» и временного бытия, она живописует Бытие «безусловное». В качестве средства условного выражения безусловного в человеке действует слово, получившее начало от Слова. Словами образуются формулы, выражающие безусловное. Истина всегда одна (себе равная), поэтому формулы, выраженные «условным материалом человеческого ума», должны стать безусловными. Но «духовное содержание, — говорит отец Павел, — ...никогда не имманентно слову, но всегда трансцендентно ему» (25, 79). Как же возможно тогда «тавтологичное» выражение условными средствами безусловного?

← Выраженное знание есть суждение, притом суждение условное, так как оно спускается в сферу рассудка. Не только духовную Истину, но и вообще всякую форму жизни выразить формулой, рассудочным определением невозможно. Жизнь бесконечно многообразна, а многообразия, притом бесконечного, не вместит никакое определение. Утверждение какой-либо одной стороны жизни влечет за собой возражения, «противосуждения, которые исходят из сторон жизни, дополнительных к данной» (13, 146). И каким бы всеобъемлющим ни казалось рассудочное определение, всегда появится новая грань, которая может противоречить данной. Как избежать этих «нападений жизни»? Это возможно лишь в том случае, если будут предусмотрены все возражения и все отрицания в одной формуле, собраны все противоречия в один знак. Выразить единым знаком полностью — это значит выразить Истину, это значит признать, что Истина выразима в суждении, хотя бы предусматривающим все противосуждения. Признать это можно при условии, что такое суждение действительным образом вберет в себя «предел всех отменений» самой себя. В таком случае истина будет «суждением само-противоречивым». Такое суждение будет выше всякого возражения, так как оно в себе вместит и свое отрицание. Если возможна такая формулировка, то истина, выраженная словесно, в таком противоречивом суждении для рассудка есть нечто немислимое, абсурдное. Облеченная в словесное тело, Истина для рассудка станет противоречием. Высказанная истина одновременно вбирает в себя все тезы и антитезы, и они в ней говорят со всей возможной силой. Для рассудка высказанная истина есть всегда противоречие, всегда антиномия.

По Флоренскому, «познание истины требует духовной жизни». Познание предполагает совершенствование, развитие, а развитие в духовной жизни есть подвиг. Для рассудка подвиг этот заключается в признании своей ограниченности, в признании своей гносеологической слабости, неспособности к подлинному знанию. Подвиг рассудка осуществляется через самоотречение. Выражение этого самоотречения рассудка есть «высказывание антиномии». Рассудок как бы самоустраняется, высказав антиномическое суждение. Но так обстоит дело только с суждением антиномическим; обычное суждение может быть либо принято, либо отвергнуто. Суждение не антиномическое — это сфера самого рассудка, здесь верить нечему, здесь рассудок говорит или

«да», или «нет», исходя из своих логических норм. Антиномии же предполагают «внерассудочный объект», к которому подойти можно только верой. Иначе, «только антиномии и можно верить» (там же, 147). Поэтому истина для рассудка есть антиномия по преимуществу.

В западноевропейской философии до Канта антиномических суждений всячески старались избегать, им просто не было места, как «болезненным состояниям мышления» (45, 126). Кант — подлинный открыватель антиномий, поэтому Флоренский, несмотря на свой явно отрицательный взгляд на кантовские выводы, называет его «Коперником философии» (9, 626). Антиномии, начиная с Канта, стали «фундаментальным фактом познания», — отмечает В. Ф. Асмус (45, 130), или, как говорит сам Кант, антиномии стали «новым феноменом человеческого разума» (43, 256). Используя открытия Канта, отец Павел Флоренский, однако, не идет проторенной тропой кантианских идей, не приемлет он и утверждения Канта о непознаваемости «вещи в себе». Это положение подвергает сомнению доступность познанию идей, что приводит в конечном итоге к чистому субъективизму. Отец Павел преодолел всякий псевдоидеализм, в частности, кантовское утверждение того, что «верование есть лишь иллюзия» и что она не может быть средством объективным и убедительным для разума (там же, 448—449).

Что же касается антиномий, о них Флоренский заявляет с полной ответственностью: «Мы не должны, не смеем замазывать противоречия тестом своих философем!.. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, всякую попытку напрячь давно пора отразить бодрым признанием противоречивости» (там же, 157).

С наибольшей силой антиномии заявляют себя в области религии. То, что предстало духовному взору в момент благодатного озарения, в рассудке рассыпалось на отдельные части. Облачившись в рассудочные понятия, единая Истина рассыпалась на «множество истин, осколки Истины, неконгруэнтных друг с другом» (там же, 158). Антиномии отсюда становятся «конструктивным элементом религии». Подлинная религия должна начинаться именно с антиномий. Священное Писание «насквозь» пронизано антиномиями, но особенно антиномизм присущ «религиозной диалектике» апостола Павла<sup>29</sup>.

Для позитивиста, который верит в цельность и безгрешность человеческого разума, антиномии не видны. Позитивизм в известной степени свойствен протестантизму, который в Священном Писании не видит или старается не видеть антиномий, а если и обнаруживает противоречие, то старается разрушить его или исторической «справкой», или называет его литературным приемом, «манерой» того или иного новозаветного автора.

### *Антиномичность рассудка*

Целостное восприятие «религиозного объекта» невозможно для рассудка. Рассудок неизбежно разлагает его на отдельные элементы, которые могут быть несовместимыми. Если исходить из «логического монизма» в мышлении, то рассудку придется сосредоточить свое внимание только на одной стороне религиозной истины, которая «вдруг» покажется наиболее ценной. Так рождается ересь. Она может начаться с логического исследования и рассудочного убеждения, что тот или иной частный аспект Истины — подлинная истина. Ересь может родиться и в мистических переживаниях, когда не защищенной от темных сил душе опять-таки «вдруг» открывается нечто, принимаемое за полноту истины. Но Православие содержит в себе всю полноту и многообразие Истины. Отсюда становится понятным, что «дело православного соборного рассудка» есть собрание всех «осколков» Предания, какими бы они незначительными и противоречивыми ни казались первоначально. Но рассудок индивидуальный вместиť требование разума соборного не может, ибо он сам мучается своей раздвоенностью.

Рассудок, или греховный разум, низвергнутый грехом с вершины своей цельности в духе, расколот. Он распался вследствие своей дуплицированности. Имея своей основой ум, он оказался вместе с тем в плену у чувственности и фантазии. По отцу Павлу Флоренскому, рассудок получил «закал антиномический» по своей «греховной природе». Рассудок, потеряв свою родину, утратив свою богоподобную целостность и разумность (в высшем смысле), сохранил лишь отдельные черты первоначальной целостности. Сохранив генетически свою прежнюю ось, он устремился к действительности низшей. Отойдя от закона Божественного, отраженного в духе, рассудок спустился в сферу душевную, стал орудием чувства и мозговой деятельности. Из духовного он стал психосоматическим (душевнотелесным). Содержа в себе духовное и телесное, рассудок стал, по отцу Павлу Флоренскому, «дву-законен», «дву-центрен», «дву-осен»

(13, 484). Рассудок перестал воспринимать мир цельно, «статика и динамика» его стали исключать друг друга. Всякий процесс разлагается рассудком на отдельные элементы, непрерывное в рассудке расщепляется на ряд последовательных «стационарных состояний». В статике и динамике и сталкиваются два плана рассудка. Статика рассудка, однако, немислима без динамики. Такова «ткань» рассудка. Она соткана из двух несовместимостей: из конечности, стремящейся к необоснованному единству, и из бесконечности, которая никуда не ведет. Эти две нормы одновременно составляют ткань рассудка и тут же ее разрывают. Они наличны, одна в другой нуждаются и одновременно одна другую исключают, потому что, как выражается отец Павел Флоренский, они «несовместимы». Структура рассудка оказывается «насквозь антиномична».

### *Антиномичность догмата*

Рассудок, оторванный от своего центра — ума, рассыпается в антиномиях и по этой причине не может воспринимать цельно. Но рассудок вполне пригоден для аналитической деятельности. Расщепление, изучение, дробление и есть его подлинные качества. Рассудок обладает, кроме того, описательным характером. Противоречивые вещи он старается рассматривать порознь. Объединять, синтезировать, обобщать — не его дело, тут на помощь рассудку, даже в сфере науки, приходит интеллектуальная интуиция.

Рассудок, замороженный в своем греховном состоянии, не видит своей отрицательной внутренней раздвоенности, но в силу своей способности к анализу видит противоречия в формулировках. Догмат есть формулировка, т. е. постулируемая Истина, по-другому: истина об Истине. Догмат как истина об Истине — по преимуществу суждение самопротиворечивое. В догмате рассудок, впервые столкнувшись с антиномией, теряется, тем самым открывая доступ вере. Догмат для рассудка, не желающего отвергнуть свою самость, всего лишь ни к чему не ведущая и ни к чему не обязывающая формулировка, но формулировка настолько ошеломляющая (тип: «Бог есть Единая Сущность в Трех Ипостасях»), что, один раз услышанная, остается вечной неразрешимостью, неистребимой реальностью в сознании. Благодаря своей антиномичности, догмат «не стесняет нашей свободы и дает полное место добротной вере или лукавому неверию» (13, 148). И лишь когда начинается подвиг самоотречения, подвиг веры, догмат оживает, «наполняется соком жизни, делается самодоказанной Истиной» (там же, 160).

В догмате, этом средоточии антиномий, открывается и возможность разрешения всех противоречий. Догмат, как звено, соединяющее земное с небесным, есть «граница», где сталкиваются противоречия, но на этой границе противоречия заявляют о себе еще громче, они, прежде чем исчезнуть, вспыхивают последним, «фосфорическим», предсмертным огнем, уступая место Огню мысленному — Свету — Духу Святому. Исцеленный разум подвижников говорит нам об этом. Их видение «цельнее», в их разуме «началось срастание разломов и трещин». Это срастание, исцеление в них самих позволяет им видеть сквозь трещины мира его первозданную цельность и красоту, ведь трещины противоречий свойственны не только падшему разуму, ставшему рассудком, но и падшему миру, устремившемуся к хаосу противоречий. Догмат для рассудка, еще не до конца пробужденного, коснеющего еще в своей замкнутости, должен стать «регулятивной нормой». Догмат как «регулятивная норма» должен всегда указывать путь рассудку, чтобы все рассудочные операции производились так, что «сохранилась бы основная антиномия догмата» (там же, 160—161). Догмат для разума, стремящегося к высшему своему пределу через свою регулятивную норму, ставшего «облагодатствованным», есть истина «интуитивно данная» и вместе с тем «само-доказательная аксиома».

Догмат, воспринятый разумом очищенным, через подвиг веры, не лишается до конца своей антиномичности. Догмат всегда есть некая перспектива. Своей антиномичностью он дает возможность человеку еще и еще совершенствовать себя. Догмат, содержа в себе Беспредельное, всегда будет помогать обостренному видению человеком своих несовершенств, греховности своего разума. Вера всегда будет спутником даже совершенного знания. На любой стадии совершенства внешняя сторона догмата, зафиксированная в формулировках Церкви, т. е. сторона, обращенная к разуму, всегда будет нести антиномический заряд. Священник Павел Флоренский совершенно определенно пишет: «Если нет антиномии, то рассудочное положение цельно». А тогда это не догмат, а научное положение — верить тут нечему. Никогда не исчезнет необходимость самосовершенствования для христианина, никогда не скажет он в этой жизни,

что он достиг совершенства и путь познания окончен, а если скажет так, то рухнет и его достижения и вновь он окажется в плену сомнений, греха и смерти.

### *Возможно ли преодоление антиномий?*

Сознание своей антиномичности — это начало спасения рассудка, ибо он уже знает, от чего и как спастись. Он знает свою болезнь, значит, уже где-то открывается возможность выздоровления. Мы говорили, что в очищенном сознании святых восприятие несколько цельнее. Богоносный ум подвижника оздоровлен силой Святого Духа, он получил возможность видеть сквозь антиномии. Но и ум подвижника, став выше рассудка, в своей прозорливости лишь «яснеет к свету», сознавая, что скончательное преображение возможно только в конце времен.

Да, «Христос дал зародыш новой твари» (13, 161), но мы должны развить этот зародыш, и тогда он поможет сохранить и развить все способности человека, включая и его разум. Для рассудка должно сосредоточивать свое внимание не на себе, а на изнутри под сказанном, интуитивно данном и разумно явленном факте богоподобия человеческой души. Рассудок должен сосредоточить свое внимание на таком объекте, в котором «оба противоречащих закона его (начало конечности и начало бесконечности) совпадают». Самоисцеление рассудка станет возможным лишь в том случае, когда «мыслимая им конечность есть бесконечность, и наоборот, когда мыслимая в рассудке бесконечность есть конечность» (там же, 488). А это возможно лишь в том случае, если дана «Абсолютная Актуальная Бесконечность», которая есть «Трипостасное Единство» (там же). Только в Нем — Трипостасном Единстве срастается все противоречия, ибо Оно — единственный «корень разума». Бог — единственная основа и жизнь разума, только питаясь Его Светом, разум может жить и плодотворно работать. Священник Павел Флоренский, вскрывая нормы деятельности рассудка, обнаруживая его ограниченность и ущербность, тем самым не отвергает разумность как таковую, не отвергает возможности выздоровления павшего человеческого разума. Напротив, разуму человеческому, воссоединенному с духом, открываются необозримые горизонты бесконечного совершенствования в его устремленности к Вечному Разуму. Только в Духе Святом «полнота разумения», и только через Него мыслятся будущее целостное мышление и целостное знание. Здесь же, в этом мире мы способны только бесконечно подходить к этому эсхатологическому единству на пути богоуподобления и лишь по мере возрастания в Духе воспринимать это будущее цельное ведение. Святость, обоженность есть условие такого знания, но и оно недостаточно полно. Полнота есть дело будущего, когда будет восстановлено человеческое единство; полнота — дело воскресения. Только в будущем веке возможен подлинный «монизм», монизм в познании (т. е. полное единство и неразделенность на субъект и объект знания), сейчас же «монизм» можно только постулировать, но никогда не осуществить на деле.

Но согласуется ли вера отца Павла Флоренского в будущее всеединство с его высказыванием, согласно которому «Истина есть антиномия»? Это положение вызвало и продолжает вызывать недоумение (см. 27, 26, 30, 183).

Действительно, отец Павел говорит, что «Истина есть антиномия», но он же и объясняет, как нужно понимать этот тезис. В частности, он пишет: «То, что для *ratio* есть противоречие, и несомненное противоречие, то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием; не воспринимается как противоречие, и тогда в состоянии духовного просветления противоречий нет» (13, 505) (разрядка моя. — И. С.).

Евгений Трубецкой в своей работе «Свет Фаворский и преобразование ума» подвергает сомнению сам принцип антиномизма Флоренского. Он утверждает, что отец Павел «употребляет слова «антиномия» и «антиномичность» в двух различных смыслах» (27, 37). Ему непонятно, как может антиномизм, свойство поврежденного грехом разума, одновременно свидетельствовать об Истине. Такая постановка вопроса исходит из попытки втиснуть антиномизм в узкий гроб логических категорий, забывая, что антиномизм сам должен рассматриваться с позиций принятой нами антиномичной структуры рассудка. Действительно, расколотость рассудка есть результат греха, но беда в том, что рассудок, замкнутый сам в себе, не видит своей раздвоенности и считает, что любую реальность он может мыслить во всей полноте. И лишь Сама Истина дает возможность рассудку обнаружить свою ущербность. Мнимое логическое единство, постулируемое рассудком, не в состоянии объять полноту Жизни. Рассудок, вопреки своему стремлению ко всеобщему логизированию, вынужден признать, что Истину он не может мыслить как целокупное Единство. В связи с этим становится

понятным, почему антиномия есть «регулятивный принцип» деятельности рассудка. Истина, став достоянием разума, попадая в сферу тленного и временного, распадается, по Флоренскому, на множество «неконгруэнтных» между собой осколков. Истина, став достоянием разума церковного, становится истиной, т. е. догматом. Догмат всегда есть формулировка, но такая формулировка, которая вмещает в себя все противоречия. Другими словами, догмат как «сверхрассудочный синтез» есть антиномия. Именно в догмате «плотская рассудительность» впервые сталкивается с антиномией. Антиномия сама по себе не есть ни добро, ни зло, как это пытается представить Е. Трубецкой, но лишь состояние падшего рассудка. И если формально можно различать и противопоставлять антиномичность, с одной стороны — как признак истинности и с другой стороны — как признак падшего состояния разума, то реально и объективно антиномичность не существует сама по себе вне рассудочного восприятия. Но если уж говорить об антиномичности как зле, то это можно сказать лишь в том случае, если рассудок гордо продолжает упорствовать в своей логической непогрешимости. Антиномичность тем самым не устраняется, но нежелание признать ее приводит при осмыслении подлинно жизненных объектов к неразрешимым апориям. Все попытки рациональной критики исходят из желания подчинить законам формальной логики саму Истину, представить догмат продуктом человеческого разума, а суррогат рациональной логики — объективно сушей реальностью. И здесь, говоря словами отца Павла, «рационалист должен поверить мистика, что ...противоречия оказываются высшим единством в Свете Незаходимого Солнца» (13, 505).

### АКТ ПОЗНАНИЯ

В религиозной гносеологии священника Павла Флоренского осуществление познания немислимо без любви, ибо только любовь открывает безграничную возможность отношений личных и живых с Самой Истиной.

Любовь исходит от Бога, побуждает к познавательной деятельности. Но любовь Божия есть не только любовь «к другому, к условному, к тленному, к миру, ведь тогда любовь Божия стояла бы в зависимости от бытия условного и, следовательно, сама была бы случайна» (13, 71). Бог — Существо Абсолютное, и акт любви Божией есть абсолютный акт, «акто-субстанция». Поэтому Бог «не только имеет любовь, но, прежде всего, «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8) (там же). Любовь Божия должна пониматься онтологически: любовь есть Сущность Божия. Любовью оканчивается путь теоретического познания, путь познания «отрицательного», афатического. «Бог есть любовь» — это положение перехода к новому познанию — «практическому», которое в богословской терминологии есть познание «положительное», катафатическое. Познание сливается с практикой. В религиозном плане это называется подвижничеством. Можно легким абрисом наметить черты этого нового пути, нового здания, где предпочтение отдано почти не фиксируемому опыту.

Стремление к «невидимому» и «неданному» всегда отличало религиозно ищущих людей. Имн были первые праведники, такие, как праотец Авраам, который поверил Богу, «и это вменилось ему в праведность» (Быт. 15, 6; Рим. 4, 3). Это стремление к «лучшему», «небесному», отличает и философа, который добросовестно ищет Истину, и, поверив «как Авраам», он уже «не вернется ни к идолопоклонству слепой интуиции, ни к самоволию горделивой дискурсии», ибо Небо уже приняло его (там же, 72—73). Истина, бывшая бездоказательной, стала для философа навсегда «ведомым Богом»,

### *«Существенное» познание*

Чтобы дать правильную оценку познавательному процессу, необходимо выявить принципиальное отношение между двумя основными категориями познания — между бытием и разумом.

Разум, понятый в своем высшем пределе, есть орган высшего ведения *λογος*, «средоточие духа» (26, 103). Нижний разум, или рассудок (*διανοια*), стремится к «отрицанию реальности знания», ибо он в своем самозамыкании бежит от жизни и бытия. Рассудок оторван от бытия, он — бывание. Знание, основанное на нем, ведет, как правило, к скептицизму и нигилизму. Но разум в высшем своем пределе есть живая деятельная сила духа. Такой разум, по Флоренскому, исходит из центра бытия, он — «причастен бытию», а бытие, в свою очередь, «причастно разумности». Эта причастность позволяет расценивать акт познания не только гносеологически, но и онтологически, ибо сферы разума и бытия тесно переплетены. Познание, по существу,

онтологично, а онтология предполагает познавательный процесс. Акт познания одновременно и «идеален», и «реален». По определению Флоренского, «всякий акт познания... пронизан началом идеальным», акт познания «синтетичен» (16, 30).

Не всякое познание достигает подлинного знания, но если оно направлено к нему, то должно перейти из сферы умознания в реальный мир, должно обрести свою экзистенцию. В этой связи подлинное познание (т. е. познание, ведущее к знанию) есть «реальное выхождение познающего из себя или, что то же, реальное вхождение познаваемого в познающего, реальное единение познающего и познаваемого» (13, 73). Выход из себя возможен опять-таки только через «акт веры», ибо вера — «сердце и душа» всякого подлинного выхождения к познаваемому. Познание, понятое как экзистенциальный акт, есть не просто «захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом» (там же, 74). Такое познание переходит границу вечного разделения в философии на субъект и объект знания, где обязательно нужно выбрать исходный пункт (субъект или объект), чтобы обосновать ту или иную точку зрения (см. 12, 148 и сл.). Различаясь в отвлеченном рассудке, эти категории перестают существовать в сфере реальной, т. е. в сфере жизненных отношений. Отец Павел Флоренский устраняет эти пережитки «кантеизированной» мысли. Термины «субъект» и «объект» знания заменяются в религиозном познании понятиями «личность» и «Личность». По Флоренскому, познается и «познаваема только Личность, и только личностью». В конкретной гносеологии Флоренского познание определяется как причащение Жизни, как «приобщение», как «реальное вхождение в недра Божественного Троиинства». Реальный акт «существенного» познания в корне, в самой глубине своей отличается от любого другого вида познания. Познание, где есть различие на субъект и объект знания, есть лишь поверхностное касание внешних форм познаваемого объекта, обучение и изучение, по-знание, но никогда не целостностное знание в христианском смысле. Исходя из того, что познание есть реальное общение личностей, в данном случае реальное общение с личным Богом — Истиной, онтологический акт познания можно определить как единый богочеловеческий процесс взаимопроникновения. Субъект, став личностью в процессе познания, не может оставаться самодостаточным и самодовольным. В древнецерковном понимании подобное познается подобным, или, как интерпретирует этот тезис И. В. Киреевский, «только существенность может прикасаться к Существенному» (40, 274). Общение с Личным Богом требует неперемного условия от личности — перемены. По Флоренскому, такое общение-познание возможно только «через пресуществление человека; через обожение его...» (13, 74). Это положение не есть только личное убеждение Флоренского, оно уходит корнями своими в глубины восточноправославной созерцательности мистики<sup>30</sup>.

Чтобы ум пришел к «духовному созерцанию» (преп. Максим Исповедник), необходим путь аскезы и Божественное содействие. Только такой синергизм приводит к подлинному «преображению ума». Аскеза ума состоит в непрерывном ограничении своей познавательной активности. Разум как бы устраняется, не стремится быть субъектом познания, а, напротив, сам становится объектом Бога, и тем открывается возможность обожения ума, которое в святоотеческой традиции мыслится как следствие двудеиного богочеловеческого процесса.

#### *Любовь познающая*

«Обожение» ума невозможно без «стяжания любви к Божественной Сущности» (13, 74). Другими словами, без любви невозможно подлинное богопознание. А это значит, что любовь, по Флоренскому, становится гносеологической категорией. Этим Флоренский не умаляет значения любви в христианстве, но, напротив, раскрывает еще одно качество этого универсума жизни. В гносеологическом аспекте смысл слова «любовь» начинает проясняться из двусоставного положения: с одной стороны, без любви «немыслимо действительное познание», с другой — сам акт познания «обнаруживает себя любовью». Это две стороны «одного и того же таинственного факта». Мы воспринимаем Бога как Любовь, мы говорим, что любовь уже не качество, а «акт-субстанция» — Сущность Божия. Любовь, которая действует во мне, есть действие, энергия Бога, воспринимаемая субъективно как действие «и меня в Боге». Любовь мыслится Флоренским как «со-действие», со-бытие и приобщение бытию. Любовь есть подлинная жизнь и подлинное обретение знания о ней.

Бог знает и любит нас как «образ» и «подобие» Свое. Он Источник знания и любви. По сравнению с любовью Божественной, наша ответная любовь «пассивна», ибо любовь начинает быть активной лишь по мере «моего бого-уподобления». Тут насту-

пает неразрывная внутренняя связь «активности» и «данности», ибо активность возможна только к «уже данному мне». Все качества отношений Бога к нам (любовь, знание, мир, радость), переходя на нас, проявляются как любовь, так как «любовь есть субстанциональный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору — в объекте» (там же, 75). Такое понимание любви «онтологично», а не «психологично». Псевдопонимание любви зародилось в Европе времен Лейбница. «Любовь» западно-европейского толка — голая психология. Такая любовь «никуда метафизически не выводит... никого ни с кем не соединяет реально» (там же, 77). Она есть простая «щелочка души». Сведёние любви со своей основы, отделение ее от своего первоисточника — Бога превращает такую любовь в не-любовь, в эгоизм, который квалифицируется Флоренским как «вожделенне». Любовь же в древнеотеческом понимании обладает качествами, с одной стороны, тайны и сокрытости, с другой — явления и даже выявления вонне подлинной веры и подлинного знания. Любовь по отношению к «невидимому Богу» пассивна, женственна. Она являет себя как открытость и ожидание, открытость сердца, прежде всего. Любить — это значит быть готовым воспринять в самое сердце «энергию Божественной любви». Вонне же любовь активна, являема по отношению к твари. «Любить видимую тварь, — говорит отец Павел Флоренский, — это значит давать воспринятой Божественной энергии открываться... вонне и окрест воспринявшего, так же, как она действует в Самом Троиപ്പастасном Божестве, давать ей переходить на другого, на брата» (там же, 84). Такая любовь ничего не имеет общего с избирательной, психологической, нервной любовью симпатий и привязанностей. Такая любовь, любовь к брату (а брат — это всякий ближний в данный момент) невозможна для «собственных человеческих усилий». Такая любовь возможна только Божией силой, ибо «любя, мы любимы Богом и в Боге». Любовь к брату тесно взаимосвязана с богопознанием: «Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога» (1 Ин. 4, 7—8). Вот почему любовь есть явленное знание. Любовь к твари, осуществляемая Божией силой, и есть признак перерождения, действительного «пресуществления» человека. Любовь — завершающая стадия христианского делания, поэтому немислимо призывать к ней в начале пути. Говоря о любви, нельзя не говорить о подвиге. Отец Павел Флоренский, исходя из слов тайновидца Иоанна о жизни в любви и смерти вне любви (1 Ин. 3, 14—15), совершенно недвусмысленно говорит, что «не вошедший в жизнь Троицы и любить-то не может» (там же, 86). Этим положением замыкается «метафизическая цепь» познания и любви.

### *Соборность познания*

Любовь цементирует собой церковное «едино-мыслие». Любовь — признак единомыслия и одновременно его причина. Подлинное едино-мыслие (ομο-νοια) возможно только в Церкви. Во всех других сферах человеческой культуры, отпочковавшихся когда-то от культа и заявивших свою автономность, таких, как наука, общественность, государственность, единомыслие, в понимании Флоренского, невозможно. Во всех этих сферах возможно только подобомыслие (ομοι-νοια). Этот вывод прямо вытекает из взгляда Флоренского на два типа богословия: ομοουσιαιское и ομνυσιαιское. Отец Павел Флоренский считает, что в термине «ομοουσιος» был высказан не только Троицкий догмат, но и была сформулирована принципиально новая оценка и дано «новое начало деятельности разума» (13, 54). В нем заключается переход от старых, ομνυσιαιских (ομνυσιος) норм мышления, подчиненных обычным нормам рассудка, обычным нормам логики, к нормам сверхлогическим, открывающим путь к непосредственному богопознанию, а не только отвлеченному теоретизированию о Боге. Существует тесная связь между единомыслием, дающим «почву» совместного исповедания (ομο-λουσημεν), и признанием «догмата едино-сущия». А так как единомыслие возможно только в любви, которой свойственно распространяться и на другого, то любовь становится явленной Истиной. Любовь — это единственный вид распространения познания в Церкви, а по Иоанну Богослову, это и единственное знание христианского ведения (Ин. 13, 35). Именно любовь обеспечивает расторжение уз пленности плоти, обеспечивает выход из «эмпирического» бввания и, наконец, обеспечивает «переход в новую действительность». «Любовь к другому обеспечивает соборность познания в Церкви, так как она всегда «ест отражение» на другого «истинного ведения», того ведения, которое есть «откровение Самой Троиппастасной Истины сердца» (там же, 90).

Соборность является основным признаком Церкви, признаком ее жизненности. Ибо жизнь, по Флоренскому, есть «непрерывное соборование». Процесс «соборования» начинается в нашем организме как соборование всех элементов души и тела. Про-

цесс соборования на этом не кончается: подобно соборованию организма, происходит «соборование» семьи, рода, человечества. Соборность в Церкви обеспечивает через любовь собирание в единство человечества, всего мира. Соборность и любовь — понятия нераздельные. По Флоренскому, эти два понятия становятся главными и определяющими в онтологичной познания, когда речь идет о разуме Церкви.

Соборность в таком понимании — процесс всечеловеческий, над-индивидуальный, он не может быть закреплен за кем-то, стать только «моим». Но как это может быть, если мы всё время говорили о познании личном? Дело в том, что познание, начатое как процесс индивидуальный, не исчезает в мертвящей замкнутости, а выходит из сферы личного ведения и актом «духовной любви» «соборует» с окружающим. Осуществление соборности есть объективация знания<sup>31</sup>. Вот почему последнее принадлежит уже не отдельному индивиду, а всей Церкви.

Конкретно процесс сообщения ведения в Церкви осуществляется через «любовь к брату». Такую любовь Флоренский понимает как «явление другому», как «переход на другого», как «вхождение в другого того вхождения в Божественную жизнь, которое в самом Бого-общающемся субъекте создается им как ведение Истины» (13, 91). Акт передачи истинного ведения брату есть прорыв в своей обособленности, расторжение уз «человеческой конечной самости». Общение в любви выводит нас в иную сферу бытия, бытия соборного... «Соборование» нарушает противоприродную стихию эгоцентризма, которая стала нормой после грехопадения. Через выхождение «Я» обретает себя в другом, находит вновь в «не-Я», само делается этим «не-Я», одновременно давая этому «не-Я» быть равным «Я». Эта особая кенотическая любовь исходит из желания безличное «не-Я» сделать личным «Ты». Это есть истощение себя ради бытия другого. Но в этом кенотическом акте личность не теряется, не исчезает, не растворяется, а, напротив, обретается и через другого воссоздается, преображается, пресуществляется. Иначе, происходит «обратное восстановление «Я» в свойственной ему норме «бытия». «Я» личности, бывшее только «данным», через кенотическую любовь становится «оправданным». Без этого самоуничтожения личность не смогла бы воссоздать себя, она «владела бы нормой своей лишь в потенции, но не в акте» (там же, 92). Любовь творит и воссоздает, личность любящего переходит на личность любимого и тем самым дает ему познавательные силы души своей. «Я» любимого само начинает любить «Я» любящего в Боге. В этом акте двух осуществляется «едино-сущие любящих в Боге». Взаимпроникновение, однако, вместе с единством сохраняет личные качества каждой личности. Это новое осознание в другом своих личных качеств чуждо прежней обособленности: «Вместо отдельных, разрозненных, самоутверждающихся «Я» получается двоица — двудейное существо, имеющее начало единства своего в Боге» (там же, 93). Двоица не обособлена, не уединена, хотя и единосущна. В двоице уже предполагается участие третьего — «Он». Если «Я» осознает себя в любви к другому, через Истину, а «Ты» через любовь другого познаёт Истину и осознаёт единосущие с другим, то «Он» через созерцание любви двух приходит к ведению Истины. Познание влечет за собой отлачу, истощение ради двоицы, тем самым двоица превращает себя в троицу. В троице «Он» становится третьим «лицом», которое, получив через двоицу ведение Истины, само становится началом новой двоицы, а затем и троицы. Это третье «лицо», воспринимающее любовь двоицы как красоту, соборно соединяет собой все троицы «в едино-сущее целое — в Церковь, или Тело Христова, как предметное раскрытие Ипостасной Божественной любви» (там же, 94). Эти условные обозначения, передающие схематично соборность познания в Церкви, могут быть определены в реальной сфере общения как дружба.

Для Флоренского понятие «соборность» неотделимо от дружбы. Дружбу он полагает в основу соборности Церкви. Отец Павел понимает дружбу не просто как общность взглядов и чисто человеческую привязанность, а, прежде всего, как «частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви» (там же, 491). Посредством дружбы происходит воцерковление двоицы. Мистической дружбой обеспечивается соборность в познании, «совхождение» в подлинное духовное ведение.

#### *Красота как гносеологическая категория*

Итак, по Флоренскому, вхождение Бога в меня есть «по модусу «Я»» — познание. Это познание, воспринимаемое другим через меня, «по модусу «Ты»» — любовь. Созерцаемое третьим, познание, как уже «объективировавшееся и предметное», т. е. рассматриваемое «по модусу «Он»», есть красота. Красота, по Флоренскому, — форма подлинного знания. Такое знание может объективно созерцаться. Вот почему духовная жизнь, жизнь Церкви, определена отцом Павлом как красота, «особая красота духовная». Как явленное знание, как свидетельство о вхождении в Истину, красота явля-

етса для Флоренского единственным критерием церковности. Условием созерцания красоты в Церкви опять-таки служит преобразование человека, которое возможно только Духом Святым.

Мы уже убедились в том, что постижение Истины невозможно ни посредством дискурсии, ни интуицией, а только живым прикосновением, «посещением души Духом Святым». Началом этого пути была вера, которая обнаружила себя как «отрицание самости». Этим актом веры открылся путь силе Божией, которая сама совершила в немощи человеческой утверждение Истины. Вера открыла человеку неограниченную возможность познания. Благодаря вере человек получил благодатную способность созерцать красоту в Церкви. Вера в Сына как в Истину открыла путь познания и Отца. Через эту же веру в Сына человек получает Духа Святого, через Которого «радуется неизреченным трепетом, видя внутри сердца своего свет умный... свет Фаворский» (13, 95—96). То, что Церковь именует «умным светом», светом благодати Христовой, который зрим духовными очами, который сопровождается духовным восторгом: «Господи! Хорошо нам здесь быть!», этот свет Божества и есть Сам Бог в Своих энергиях. А те «теплота» и «благоухание», которыми сопровождается явление этого света, та необычайная весна души «и есть искомая нами разумная интуиция, включающая в себя ряд своих обоснований, совершенная красота как синтез абсолютной конкретной данности с абсолютной разумной оправданностью» (там же).

Красота зрима, являема, а являемость существенно связана со светом: «Вся же обличаемая от света являются» (Еф. 5, 13). По Фаворскому, свет есть основной признак бытия, ибо свет обладает «энергией действия» (24, 143). Из этого следует вывод, что понятия «красота» и «свет» тождественны: «Если красота есть именно являемость, а являемость — свет, то... красота — свет, и свет — красота» (13, 14—15). Такое представление о свете, как явленной красоте, не было лишь теологуменом отца Павла Флоренского. Уже позднее, в «Философии культа», он указывает первоисток своего учения: «Красота, как явление вовне некоторого внутреннего смысла» есть «слава», или «световое окружение», существа, а «свет-то, по учению Плотина и святого Василия Великого, и есть чистейшая красота» (26, 220). Дух же Святой, по отцу Павлу, Сам есть, в высшем смысле «Красота и Источник Красоты, все собой украшающей», «свет разума»<sup>32</sup>. Люди, которые приобщаются этой истинной красоты и истинного света, становятся сами «духовно прекрасными», способными нести и другим людям этот Божественный дар<sup>33</sup>. В Православии таким личностям усваивается именование духоносных людей, ибо «Дух Святой есть высшая мера светоносного одеяния духовной личности» (13, 310). Такие люди способны созерцать весь мир как явленную красоту. Отец Павел, увлекаясь, говорит даже, что «цель устремлений подвижника — воспринимать всю тварь в ее первозданной победной красоте» (там же, 321). Вот почему «духоносная» личность прекрасна в двух аспектах: «Она прекрасна объективно, как предмет созерцания для окружающих; она прекрасна и субъективно, как средоточие нового, очищенного созерцания окружающего» (там же).

Красота — термин эстетический, но отец Павел Флоренский наполняет его новым содержанием. Для Флоренского красота — понятие надэстетическое. Красоту он мыслит в высшем пределе. Если нижний предел красоты — это ее эстетическая сторона, то в высшем пределе красота онтологична. Красота, в понимании Флоренского, — основа мира, его высший Разум, его София.

Почему же понадобилось отцу Павлу определение критерия познания такой сверхэстетической категорией, как «красота духовная»? Казалось бы, истина — чисто философская категория, добро и любовь — нравственная, красота — эстетическая. Но для Флоренского истина, добро и красота не три различных начала, но «единая метафизическая триада, лишь под разными углами рассматриваемая». Красота в этой триаде обладает способностью объективно созерцаться<sup>34</sup>. Красота есть свет истины и любви. Это онтологическое единство истины, любви и красоты дает Флоренскому возможность говорить о красоте как категории гносеологической. По Флоренскому, красота — выраженная истина и «осуществленная любовь», в силу этого красота есть критерий осуществленного познания.

В своем учении о красоте Флоренский стремится выразить церковное понимание красоты как начала и завершения познания духовного. Отец Павел пишет, что в церковном понимании «ведение» почти не называется философией (φιλοσοφία), т. е. познанием теоретическим, исходящим из любви к мудрости, но именуется филокалией (φιλοκαλία), любовью к красоте, познанием «феоретическим», созерцательным, которое способно творить, воссоздавать, преображать человека, делать его не просто «добрым», но «красивым», прекрасным духовно.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Подлинное познание Истины, т. е. «познание едино-сущия Святой Троицы», осуществляется в Духе Святом. Познание в высшем смысле равнозначно религиозному опыту. Но Дух познаётся только через подвиг, «вне подвига и упражнения Дух познаётся лишь отрицательно» (13, 127).

Познание в Православии по сути есть религиозный опыт, опыт духовной жизни. Поэтому в самом начале «Столпа» отец Павел Флоренский подчеркивает: «Живой религиозный опыт как единственный законный способ познания догматов — так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги» (там же, 3). Жизнь кладется в основу постижения Жизни. Другой путь для Флоренского немислим. Другой путь есть снижение в сферу рассудочной деятельности, где познаваемое перестает быть адекватным познанию, ибо Истину можно познать, быв в Истине, Жизнь познается жизнью. Подлинное богословие, в свою очередь, есть выраженный религиозный опыт. Духовный опыт, хотя и невыразим полностью, тем не менее сохраняет свою гносеологическую ценность для богословия, которое под его влиянием приобретает черты апофатичности. Флоренский утверждает всем своим богословским творчеством, прежде всего своей «Теодицеей», что «богословие есть наука опытная». С совершенной ясностью встает это в начальных письмах «Столпа», где опыт этот порой имеет негативный характер, вплоть до видения смерти второй (Откр. 2, 11), а затем, после преодоления «ελοχη» и победы над рассудком («Сомнение»), открывает перед Истинной своей душой, которая Сама ведет его и убеждает в Своей реальности («Свет Истины»).

*Отрицательный опыт*

Религиозный опыт начинается с преодоления себя в борьбе со грехом. Грех, по Флоренскому, — проявленная самость. Наиболее ярко она выражается и проявляется в рассудке, который, «в противоположность уму», и есть сама выраженная самость. Рассудок, понятый как «выявленная самость», стремится только к себе, стремится к «само-божеству» (13, 171). «Злое само-утверждение», стремящееся к себе, в конце концов перестает быть подобным чему-либо, «рассыпается и разлагается», уходя все дальше и дальше от своей родины — ума, корнящегося в духе. Это самоутверждение доходит, наконец, до полного отрицания Бога... ведет к «без-умию»... ибо Бог есть «корень ума» (там же, 173). Грехом разлагаются силы души на части, которые теряют себя, не могут найти друг друга, это — потеряность. Такая потеряность — предел отрицательного «познания». Человек перестает быть жизнеспособной и творчески познающей личностью. С утерей самосознания и цельного восприятия на развалинах духовной жизни нет места свободной жизни и деятельности: не «я делаю», но «со мною делается», не «я живу», а «со мною происходит». Рассудок в своем самоутверждении теряет и самую возможность выхода из себя к Богу и твари. Он в полном смысле самоотчужден (Я=Я). В самоутверждении отец Павел Флоренский вслед за отцами Церкви видит «коренной грех» — гордость. Этот «коренной грех», утверждая самоотчуждение, лишает возможности обоснования через другого, оправдания личности через Высшую Личность, лишает бытие высшей логичности. Грех разума лишает и интуицию возможности как-то заявить о себе. Из-за умствования падший ум «перестает созерцать умно». Спускаясь все ниже и ниже, рассудок обнажается, все более подпадая под власть греха, который есть «рассудок в рассудке», «голый рассудок».

Показать этот отрицательный опыт необходимо для того, чтобы уяснить, от чего человеку нужно освободиться, чтобы вступить на подлинно духовный путь. Грех — ошибка, «духовное искривление», ибо «ничто не зло по природе». Грех, или отрицательная духовность, по Флоренскому, есть «ложное употребление сил и способностей» (там же, 263). Такое определение греха подчеркивает возможность и с п р а в л е н и я пути и жизни и правильного употребления духовных сил.

*Положительный опыт*

Положительный опыт начинается с шага к само-отречению, с «волевого акта веры». По утверждению Флоренского, опыт начинается с крика отчаяния, в котором уже звучит надежда. Сам Отец привлекает к Себе добросовестно ищущего Истину. Сам Бог дает возможность зарождения первоначального опыта. Через «кору греха» Сам Господь дает возможность увидеть неизреченный свет, ощутить тепло благодати. Этот проблеск Света «сквозь кору греха» дает сильнейший заряд надежды, делает возмож-

ным подвиг веры, побуждает к аскезе. Подвиг личный необходим для вхождения в сферу опыта, но необходим и церковность, то есть вхождение в естество Тела Христа, жизнь в сфере Таинства и догматов. Только в «благодатной сфере церковности» возможен действительный духовный опыт, возможна «нормальная мистика». Подлинно православной мистикой отец Павел Флоренский считает «мистику груди», мистику сердца.

Вне Церкви невозможен подлинный опыт, невозможно непосредственное касание тайн Божних. Мистика вне Церкви ущерба, она «хотя и дает углубление, однако нарушает равновесие личности, ибо неспособна питаться благодатно, зерно души, прорастая не в недра Пресвятой Троицы, а куда-то вбок, засыхает и гибнет» (13, 266—267). Внецерковную мистику отец Павел условно разделяет на два направления: на «мистику живота» и «мистику головы»<sup>35</sup>. «Мистика живота», в отличие от православной «мистики средоточия человеческого существа» — сердца, характерна для древних и новых «оргиастических культов». «Мистика головы» антирелигиозна по своей природе. К этой мистике относится оккультизм всех направлений и толков, в частности теософия, ведущая свое начало от Е. Блаватской и Ан. Безант. Нужно заметить, что любая мистика выводит за пределы эмпирической действительности, но этот выход еще не означает преобразования личности. Мистика, которая заявляет, что лежит по ту сторону добра и зла, не способна собрать личность, обновить и оздоровить ее. Такая мистика лишь усугубляет диссонанс в человеческом существе (как, например, в спиритизме), ибо, впадая в различные иллюзии, не может преодолеть греха (см. I; 10; 202—203). Оккультная мистика доверяется всем потусторонним влияниям и более всего ее стихией становятся темные демонические силы. Аскетизм «ложной мистики» безрезультатен, он приводит к «прелести», т. е. «гибели от самого подвижничества» (13, 267).

#### *Мистика сердца*

Только мистика центра человеческого естества — сердца способна открыть доступ благодатным силам, способна исправить личность и дать ей возможность возрасти «от меры в меру».

Почему же отдается предпочтение в православной мистике именно сердцу? И что нужно понимать под этим термином? Отец Павел Флоренский под термином «сердце» понимает средоточие духовных сил, центр внутренней жизни. В приложении к «Теодлицее» («Сердце и его значение в духовной жизни») Флоренский дает разъяснение этого термина, в интересующем нас гносеологическом аспекте, на материале известной статьи П. Д. Юркевича, которая основана на Священном Писании. Сердце, как средоточие духовных сил, как «седалище всех познавательных действий» души, одновременно есть источник этих сил и действий. Поэтому целостное познание возможно только тогда, когда человек познает «всем сердцем» (Инс. Нав. 23, 14). Мысли, которые рождаются в процессе сердечного познания, есть «советы сердечные» (1 Кор. 4, 5). Для исцеленного естества подвижника сердце становится «обителью ума» (преп. Исаак Сирин). Сердце является также и центром памяти, главным образом — памяти Божией, это кладезь, где хранятся «словеса» — Божественные глаголы (Втор. 11, 18). Сердце есть место, где действительно происходит встреча человека с Богом. Сердце — мистический орган человека, «инстанция богочеловеческого знания» (48, 339). Вот почему в православной аскетике исключительное значение имеет чистота этого «очага духовной жизни». Целомудрие — это термин, который выражает подлинно духовное состояние человеческого сердца как центра целостности и мудрости человеческой природы. Целомудрие — основная «задача подвижничества», потому что «очищение сердца дает общение с Богом» (13, 268—271). В чистом сердце подвижника свободно действует благодать Святого Духа. Благодаря сердечной чистоте подвижник становится способным проникать в «тайны неба». Но проникновение в «тайны» обусловлено прежде всего познанием своих несовершенств, ибо, познавая их, сердце человека, решившегося на духовный подвиг, лишается «горделивости». В противоположность мистике «головы» и «чрева», дурная бесконечность и дискурсивность несвойственны уму подвижника, собранному в сердце и способному воспринимать Откровение Божие. Благодаря чистому сердцу ум становится иным (преп. Макарий Великий); погруженный в Вечность, ум, по Флоренскому, обожается, т. е. приобретает нетленные свойства.

#### *Мистическое «восхищение»*

Единение человека с Богом достигается на высшей ступени религиозного опыта — в мистическом восхищении (*αδλαυμος*). Восхищение предполагает отрешение «от всех

внешних чувств», вплоть до того, что «глаза и уши» должны прекратить обычные свои действия, так как все естество заполняется «Божественным размышлением и духовным созерцанием» (Иоанн Кассиан Римлянин) (17, 522). Ум человека в этом состоянии приближается к Богу, это «высшая молитва совершенных» (преп. Нил Синайский), сердце «отверсто» в этот момент всецело, и таким образом ум и сердце восприимчиво «откровение тайн» (преп. Исаак Сирин) (там же, 525). Такое непосредственное видение Бога происходит только при условии освобождения от уз «страстей и чувств». Человек должен как бы выйти из себя, расторгая узы властного «эго» («Я»), навстречу нисходящему Богу. Вот это состояние и есть «восхищение», или «восторг»<sup>36</sup>. Также пребывание как бы «вне себя» позволяет созерцать «умный свет» (преп. Симеон Новый Богослов) (17, 527). Подвижник, достигший такого созерцания, уже не может не желать его возобновления, он тянется к нему всей душой. Все находящееся вокруг себя он познаёт уже не через себя, а через этот открытый ему свет. Даже себя самого он видит опять-таки в этом свете, «восходя от созерцания к созерцанию» (преп. Симеон Новый Богослов) (там же, 528). Восхищение одновременно есть «изумление», т. е. «всецелое простертие ума к сушей во свете беспредельной Силе» (там же, 529) и всецелое «восторженное за пределы всего сущего» (16, 412).

Как видим, о религиозном экстазе отец Павел Флоренский предпочитает говорить языком святых отцов и лишь иногда делает попытку переложить суждение о мистическом восторге на язык философский. Это позволяет нам говорить о мистическом «восхищении» в терминах гносеологии.

В восхищении, как утверждает Флоренский, «субъект и объект знания суть едино», они уже не дифференцируются, это и есть то непосредственное знание, где «познающее лицо и познаваемая сущность в деятельности познания сочетаются в неслиянное и нераздельное двуединство» (17, 559—560). Субъект познания полностью отказывается от себя, от своих попыток своими силами познать Бога без Его воли и помощи. Восхищение есть дело Божие, где Бог Сам делает возможным для человека созерцание Своей Сущности, трансцендентной рациональному постижению. В восхищении, или экстазе, происходит встреча Божественного «нисхождения» с человеческим «восхождением».

Священник Павел Флоренский четко различает подлинно православное понимание мистического восхищения от псевдорелигиозного экстаза, где за «духовное» принимаются «мечтания», окружающие и смущающие душу (24, 89, 90—91).

Подлинное «восхищение» возможно только в благодатной жизни, началом чего является осознание своей греховности (см. там же).

Но даже благодатная жизнь и исполнение заповедей, чистота сердца и глубокое сознание своей греховности суть только предпосылки, а не условия «восхищения в области невидимого» (там же, 89). Подлинное восхищение происходит не от волевого усилия, не от напряжения всех духовных сил человека, но по воле Божией. Господь Сам усматривает рабов Своих, чтобы открыть им недоступное даже ангелам.

\* \* \*

Для отца Павла Флоренского религиозный опыт есть единственный подлинно онтологический путь познания живой личности Живого Бога. Религиозный опыт составляет для него «все дело веры», ибо вне опыта немислимо «живое касание другому миру» (26, 271). Такое отношение к религиозному опыту совсем не означает, что Флоренский недооценивал роль догмата в богопознании. В нем сильно сознание того, что только в свете догматов Церкви удерживается в должном, православном русле подлинно христианский религиозный опыт. Для отца Павла опыт и догмат составляют двуединое ядро религиозной жизни. Опыт и догмат — это то, без чего немислимо богопознание. Опыт и догмат друг без друга теряют свою познавательную ценность. Без подлинного опыта догмат не способен дать истинного ведения, без подлинного опыта он сам не может быть познан и кажется лишь пустой формой, мешающей «свободному духу». В свою очередь, вне догмата духовный опыт мельчает, теряет ориентир, увлекается и, наконец, гложет, впадая в болезненное состояние «прелестия».

В духовной жизни индивидуальный опыт первичен, поскольку первично Откровение, но «подлинным» он может быть назван только соборным разумом Церкви, и только тогда он служит теми опорными точками, теми ориентирами, руководствуясь которыми, человек может достигнуть подлинно религиозных высот опытного богопознания.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Об этом пишет *В. Н. Ильин* в своей рецензии на берлинское издание книги священника Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» (Берлин, 1929). Путь, 1930, № 20, с. 117.

<sup>2</sup> Об объективном отношении к самому себе см. статью священника Павла Флоренского «О надгробном слове о. Алексия Мечева» (23, 359—389).

<sup>3</sup> Небольшая работа *Ф. И. Уделова* «Об о. Павле Флоренском» (33) посвящена преимущественно книге «Столп и утверждение Истины».

<sup>4</sup> В связи с этим обнаруживается несостоятельность многих заявлений критиков. Так, например, протоиерей Георгий Флоровский замечает, что в богословии Флоренского почти нет места Таинствам (32, 496). Теперь, с появлением публикации «Философия культа» (26), о которой не знал Флоровский, обнаруживается поспешность подобных выводов.

<sup>5</sup> «Самое ценное в книге священника Флоренского,— пишет *Н. Бердяев*, — это его учение об антиномичности» (28, 118).

<sup>6</sup> Это определение мы заимствовали у самого Флоренского, и оно, как увидим из ниже приведенного отрывка, ярче других отражает характерную особенность его творчества. Отец Павел пишет: «Современная литература изобилует, как известно, плагиатами, выдаванием чужого за свое. Но в древней письменности было распространено явление обратное — псевдоэпиграфы, когда свое выдавали за чужое. Мне думается, что если понятие плагиата и псевдоэпиграфа расширить и разуть их не как законченные дела, а как деятельности и как стремления, то любое литературное произведение можно причислить к одному из этих двух родов: все, что не псевдоэпиграф, — то плагиат. И, переходя от произведений к их творцам и далее к людям вообще, можно сказать, что в смысле стремлений есть люди плагиаты и есть люди псевдоэпиграфы» (20, 12—13).

<sup>7</sup> Думается, что работу «Около Хомякова» (Сергиев Посад, 1916) нужно рассматривать не как антиславянофильский манифест, но лишь как критику отдельных моментов их учения, в целом малосущественных, эта критика отнюдь не подрывает авторитета старших славянофилов.

<sup>8</sup> Из письма П. А. Флоренского Ф. Д. Самарину 1 августа 1912 года.

<sup>9</sup> «Милый друг! — пишет Флоренский в некрологе.— Мы с тобой учились вместе со второго класса гимназии, часто бывали друг у друга; вместе увлекались мы многим, самым дорогим для нас, вместе воспалялись теми мечтами, из которых потом выкристаллизовывались наши позднейшие жизненные убеждения; вероятно, немного есть мыслей, которые не прошли через совместное обсуждение. Наша общая жизнь была насыщена и философскими интересами, и горячим чувством близости; мы прожили нашу дружбу не вяло,—и восторгаясь, и ссорясь порою от перенапряжения юношеских мыслей. Мы вместе бродили по лесам и по скалам преимущественно, вместе читали Платона на горных прогалинах и на разогретых солнцем каменных уступах. Вместе же ценили мы благородный пафос кн. С. Н. Трубецкого и острую критичность Л. Н. Лопатина, посмеиваясь над лжеучеными притязаниями важных наших философских со товарищей. И мы взаимно наблюдали, часто не говоря о том, ломки, тайные надломы в недрах души друг друга, и оба скорбели в бессилии помочь, и оба уповали на иные силы помощи, из Вечности» (Памяти В. Ф. Эрна.— Христианская мысль, 1917, № 11—12, с. 69).

<sup>10</sup> В данном сборнике публикуется первая часть исследования в сокращении.

<sup>11</sup> «Познание... удовлетворяет нас, если мы убеждены во всеобщности и необходимости его результатов. Познание есть познание тогда только, когда оно может притязать на значение, выходящее за пределы данного момента и данного места, т. е. когда этот единичный момент обращен к иному бытию, выходит за пределы себя, знаменует больше, чем есть он сам» (16, 10).

<sup>12</sup> Разделение истин на непосредственные («интуитивные») и опосредованные («дискурсивные») было впервые отчетливо проведено в древнегреческой философии (Платон, Аристотель).

<sup>13</sup> Интуиция (лат. *intuitio* — пристальное всматривание) для Флоренского — понятие, в которое он вкладывает самое общее содержание, а именно: в интуитивном восприятии им подчеркивается непосредственность в процессе познания.

<sup>14</sup> Дискурсия (позднелат. *discursivus* от *discursus* — довод, аргумент, рассудочный, опосредованный, логический, демонстративный). По Флоренскому, дискурсивность — свойство падшего ума (рассудка).

<sup>15</sup> Формула  $A=A$  выражает принцип тождества, читается: « $A$  есть  $A$ », « $A$  тождественно  $A$ », « $A$  равно  $A$ ».

<sup>16</sup> Закон тождества — один из основных законов рассудочного мышления. Согласно этому закону, каждое понятие в данном умозаключении должно сохранять одно и то же содержание. Во времена Флоренского это был «принцип, выражающий неизменность сущего ( $x=x$ )».

<sup>17</sup> Флоренский как бы заново проверяет утверждения Канта, для которого «...познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятие, не интуитивное, а дискурсивное» (43, 69).

<sup>18</sup> Еще точнее Флоренский определяет оба закона рассудочной деятельности в «Послесловии» к «Столпу». Интуиция определяется им как статика, а дискурсия — как динамика рассудка. Статика выражается в ясности и отчетливости мысли (фиксация « $A$ »), динамика — в доказательстве (выход за пределы « $A$ »). Статика и динамика, по Флоренскому, есть две самодовлеющие нормы рассудка, которые вследствие своей противоречивости не могут дать достаточного основания для утверждения критерия достоверности истины. Интуиция требует «остановки мысли», дискурсия — бесконечного ее движения (13, 484—487).

<sup>19</sup> ελοχη (греч.— удержание), по Флоренскому, — «остановка мышления», «бесконечно-мучительное томление», «агония духа», «пирроническое терзание».

<sup>20</sup> Флоренский использует этот термин в его непосредственном этимологическом значении (лат. *probabilis* — вероятный, возможный), а не в этическом смысле, где пробабиллизм выступает как «моральная система».

<sup>21</sup> У отца Павла в сборнике «В вечной лазури» (6, 25) есть строки, которые могут служить иллюстрацией этого состояния:

«Душа к Тебе, мой Бог, стремится,  
Как жаждет лань потока вод...  
И по Тебе мой дух томится,  
Но забывает средь невзгод».

<sup>22</sup> По мнению В. Р. Ирины и А. А. Новикова, Флоренский сделал новый шаг в уяснении значения интуиции в процессе познания. В его системе «впервые интуитивная самоочевидность и ясность была заменена взглядом на интуицию как познавательную функцию сознания, связанную с дискурсивным мышлением» (36, 63—64).

<sup>23</sup> Термин «актуальная бесконечность» заимствован Флоренским у Георга Кантора (1845—1918), который, в свою очередь, заимствовал его у чешского математика Больцано (1781—1848). Флоренский полагает, что этот термин символически отражает Высшее Совершенство — Бога.

В математике до Кантора признавалась только «потенциальная бесконечность», т. е. величина, способная безгранично увеличиваться. Кантор назвал эту бесконечность «несобственно-бесконечным» (46, 220—221). Флоренский же назвал ее «дурной бесконечностью», так как в себе она не содержит никакой идеи. Под актуальной бесконечностью Кантор понимает «некоторое замкнутое в себе постоянное, но лежащее по ту сторону всех конечных величин количество» (там же, 222). Флоренский, вслед за Кантором, понимает бесконечность как «постоянную величину», которая, однако, превосходит любую другую «конечную величину» (примером такой величины может служить совокупность точек окружности). Такое представление об актуальной бесконечности было шагом вперед по сравнению с Кантом, для которого бесконечность была «никогда не завершенным синтезом», т. е. фактическим «неприятием им во внимание идеи актуальной бесконечности» (35, 131).

<sup>24</sup> Открытие этой «высшей формы» закона тождества Флоренский приписывает архим. Серапиону (Машкину) (13, 47).

<sup>25</sup> «Это число — бесконечный факт», постигаемый в присносущном умном свете, ибо Бог — выше логики. Надо твердо помнить: число «три» есть не следствие нашего понятия о Божестве... а содержание самого переживания Божества в Его превысшаемой деятельности» (13, 593).

<sup>26</sup> Этот момент выбора (или—или), правда с разной силой проявления, возникает у каждого человека, добросовестно ищущего Истину.

<sup>27</sup> Проф. прот. В. Зеньковский утверждает, что путь к Абсолюту через сомнение вносит «печать психологизма» в «богословскую позицию Флоренского» (34, 375), а по прот. Г. Флоровскому, «этот путь только подчеркивает «нарочитую субъективность» его книги, так как, по мнению отца Георгия, совсем не обязательно спастись «через сомнения» (32, 493—495). Действительно, совсем не обязательно спа-

саться через сомнения, тем не менее всякий верующий знает на собственном опыте, что они часто сопутствуют подлинной вере. Так, из немогочисленных в русской религиозной литературе опытов конкретного изложения фактов религиозного обращения характерен пример, приводимый отцом Сергием *Булгаковым* из его собственного опыта «встречи с Божеством», который также лежал через сомнение (50, 64—65).

<sup>28</sup> Позднее *Флоренский* показал, что удовлетворение жажды Истины возможно и другим путем: «Чтобы удовлетворить свою алчбу беспредельной Реальности, надо человеку в беспредельном расширении своей титанической основы и преодолении своим напором всякой грани, всякой нормы, всякого смысла дойти, наконец, до смысла Абсолютного, до Смысла всех смыслов, до Лица всех ликом, до Самой основы смысла как такового. И, насытившись, присно насыщаясь своим порывом и победой, посягнуть и на него... чтобы убедиться, что Верховный Смысл и есть сама Мощь, Верховная Мощь,— то есть то, во имя чего, по правде чего человек ниспровергал все смыслы (...) Дойдя в своем восхождении до такой реальности, которая дала бы ему надежность как абсолютно твердая точка бытия, дойдя до решительного места пути своего, разум убеждается, что эта полнота реальности есть вместе и Абсолютный Смысл, то есть правда Неба — она же правда Земли, с которой боролся он. И тогда томление духа угаснет, и отчаяние затеплится радостью обретенной Истины — реальности» (26, 142).

<sup>29</sup> В качестве примера священник Павел *Флоренский* приводит целый ряд сравнений из Священного Писания (13, 164—165).

Евангелие, кроме антиномий фактического материала, содержит антиномичность в самой своей внутренней структуре. Это, прежде всего, два аспекта, две его основные особенности, присущие только ему, а именно: эсотеризм и экзотеризм. С одной стороны, Евангелие — Книга, открытая для всех, Книга экзотерическая, не требующая разъяснений. С другой — Книга эта есть сплошная тайна, в которой невозможно разобраться без помощи учителей — святых отцов. «Книга прозрачная, как хрусталь,— говорит отец Павел, — есть в то же время Книга за семью печатями». Такова Евангелие, такова и религия. «Утверждать логический монизм религии,— говорит отец Павел,— есть безумие, которое ведет к отрицанию веры» (там же, 418).

<sup>30</sup> В этом смысле отец Павел *Флоренский* находился в одном русле со славянофилами, для которых «преемство мысли и культуры было... одним из основных признаков подлинной мысли» (20, 15). Приоритет серьезного изучения и углубления в святоотеческую мысль в истории русской философии принадлежит именно славянофилам. Исходя из этого, отец Павел считает «преемство самого славянофильства... неперменным требованием, почти критерием истинности» (там же). Таким «соединительным звеном, делающим предание непрерывным», были для Флоренского Федор Димитриевич *Самарин* и Михаил Александрович *Новоселов* (оба они были почетными членами Московской Духовной Академии) (11, 863—871). Отец Павел Флоренский неоднократно бывал на известных новоселовских «четвергах», где также бывал и Самарин. Новоселов, в свою очередь, был частым гостем в Сергиевом Посаде у Флоренского. Из их рук отец Павел получил «нить, связующую его со славянофилами-дедами, со славянофильством золотого века» (19, 16). Как известно, *М. Новоселов* большую часть своей религиозно-философской серии посвятил забытому пути опытного богопознания. Основываясь на письме святого Исаака Сирина к святому Симеону Чудотворцу, Новоселов подчеркивает, что осуществление подлинного «ведения» возможно только по мере возрастания в «доброе житие» (41, 16). «Зрение ума» при этом должно быть очищено, ибо одним только «изучением духовного ведения приобрести невозможно» (там же, 16—18). Элемент аскетики в теории познания не чужд был и одному из основоположников славянофильства *И. В. Киреевскому*, который писал, что «Истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретает не наружной ученостью, но внутренней цельностью бытия» (40, 251). Исцеление от «болезни кружения» (41, 46) познавательных сил и имел в виду Флоренский, когда говорил о необходимости «пресуществления» человека в акте познания.

<sup>31</sup> Впервые идея соборности познания в Церкви высказана *А. С. Хомяковым*, для которого «сущее дано лишь соборному, церковному сознанию. Индивидуальное сознание бессильно постигнуть Истину. Самоутверждение индивидуального сознания всегда есть вместе с тем расщепление целостной жизни Духа, отщепление субъекта от объекта» (42, 127).

<sup>32</sup> «Бог есть Свет», и это — не в смысле нравоучительном, а как суждение восприятия славы Божией: созерцая ее, мы зрим единый, непрерывный, неделимый Свет. Свет не имеет дальнейшего определения, кроме того, что он есть Свет беспримесный, чистый Свет, в коем «несть тьмы ни единыя» (22, 14—15).

<sup>33</sup> См. беседу преп. *Серафима Саровского* с Мотовиловым (13, 102—108).

<sup>34</sup> Здесь Флоренский близок к *Шеллингу*, который также выводит истину, добро и красоту из «единого первоисточника». По Шеллингу, «Истина созерцается субъективно, или в качестве первообраза», а «красота — в отображении, или объективно» (47, 82—84).

<sup>35</sup> «Мистика живота», или, иначе, мистика чрева, по *Флоренскому*, есть «ложная мистика», мистика голой чувственности. «Мистика головы» — мистика «горделивого» человеческого разума, в своей обособленности открытого действиям темных сил (13, 267).

<sup>36</sup> Слово «восторг» Флоренский производит от древнеславянского глагола «тръгати», «которое входит в состав русского «исторгать». «Восторг (собственно — возторг) есть мгновенное отторжение себя от себя» (16, 412).

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Спиритизм как антихристианство.— Новый путь, 1904, № 3.
2. О символах бесконечности (очерк идей Г. Кантора).—Новый путь, 1904, № 9.
3. Об одной предпосылке мировоззрения.— Вesy, 1904, № 9.
4. К почести высшего звания (черты характера архимандрита Серапиона Машкина).— Вопросы религии, М., 1906, вып. 1.
5. О типах возрастания.— Богословский вестник, 1906, № 7.
6. В вечной лазури: Сборник стихотворений. Сергиев Посад, 1907.
7. Соль земли, т. е. сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора. Сергиев Посад, 1909.
8. Общечеловеческие корни идеализма.— Богословский вестник, 1909, № 2, 3.
9. Космологические антиномии *Канта*, с приложением excursus об антиномической структуре разума.— Богословский вестник, 1909, № 4.
10. Отзывы о кандидатском сочинении *Синадского* Евгения «Мистико-монистическая система философии Карла дю Прея и мистика христианских подвижников».— Журнал собраний Совета МДА, 1910, июнь, с. 201—208.
11. Избрание новых почетных членов МДА (Самарин Ф. Д., Новоселов М. А., Кожевников В. А.).— Богословский вестник, 1912, № 12.
12. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания).— Богословский вестник, 1913, № 1.
13. Столп и утверждение Истины. М., Путь, 1914.
14. Вступительное слово перед защитой диссертации. Сергиев Посад, 1914.
15. Разум и диалектика.— Богословский вестник, 1914, № 9.
16. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
17. «Не восхищении непщевá». (К суждению о мистике).— Богословский вестник, 1915, № 7, 8.
18. Около Хомякова.— Богословский вестник, 1916, № 7, 8.
19. Памяти Федора Дмитриевича Самарина. Сергиев Посад, 1917.
20. Сообщение П. А. Флоренского на заседании Братства Святителей Московских 1 декабря 1917 г. в сборнике «Федору Дмитриевичу Самарину от друзей». Сергиев Посад, 1917.
21. Памяти В. Ф. Эрнэ.— Христианская мысль, 1917, № 11—12.
22. Небесные знамения: Размышление о символике цветов.— Маковец, 1922, № 2.
23. О надгробном слове отца Алексия Мечева.— В книге: *Алексий Мечев*. Воспоминания, письма, проповеди. Париж, 1970.
24. Иконостас.— Богословские труды. М., 1972, сб. 9.
25. Понятие Церкви в Священном Писании (Догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви. Экклезиологические материалы).— Богословские труды, М., 1974, сб. 12.
26. Из богословского наследия (Философия культа).— Богословские труды, М., 1977, сб. 17.
27. *Трубецкой Е. Н.* Свет Фаворский и преображение ума.— Русская мысль, 1914, № 5.
28. *Бердяев Н.* Стилизованное православие.— Русская мысль, 1914, № 1.

29. Яковенко Б. В. Критический разбор труда П. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (машинопись).
30. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.
31. Ильин В. Н. Рецензия на берлинское издание книги П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». Берлин, 1929, Путь, 1930, кн. 20.
32. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 493—498.
33. Уделов Ф. И. Об отце Павле Флоренском. Париж, 1972.
34. Зеньковский В. В. История русской философии, М., 1956, т. 2, с. 368—381.
35. Гулыга А. В., Нарский И. С. Предисловие к статье П. А. Флоренского «Космологические антиномии И. Канта». — Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978, вып. 3.
36. Ирина В. Р., Новиков А. А. В мире научной интуиции: Интуиция и разум. М., 1978, с. 60—66.
37. Владимир, архиеп. Дмитровский. Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением. Загорск, 1979, (машинопись).
38. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиеп. Константинопольского. М., 1844, ч. III.
39. Серапион (Машкин), архимандрит. Письма и наброски. Мимолетные рассуждения. — Вопросы религии, 1906, вып. 1.
40. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911, Т. 1.
41. Новоселов М. Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения. М., 1912.
42. Бердяев Николай. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912.
43. Кант. Критика чистого разума. Пг., 1915, изд. 2-е.
44. Лосский Н. О., проф. Введение в философию. Пг., 1918, изд. 2-е.
45. Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1930, изд. 2-е.
46. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965, изд. 2-е.
47. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., Мысль, 1966.
48. Позов А. Основы христианской философии. Ч. I. Теория познания (гносеология). Мадрид, 1970.
49. Лекторский В. Теория познания. — Философская энциклопедия. М., 1970, т. 5.
50. Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Париж, 1946.