

В. П. Визгин

Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского

Содержание

Вводные замечания (449). У истоков реалистического символизма (451). Раннее творчество (458). Платонистский объектоцентризм (465). Культ как целитель культуры (471). Синергийный символизм (479). Платонизм и христианство (486). Кавказский символ (493). Платонизм и экзистенциальная мысль (499).

Вводные замечания

Тематический узел работы, предлагаемой читателю, определяется соотношением двух ключевых слов, вошедших в ее заглавие, – «платонизм» и «экзистенциальность». Речь идет о соотношении в творчестве П. А. Флоренского этих фундаментальных философско-мировоззренческих установок. «Если платоновская идея истолковывается как живой личный конкретный дух, то экзистенциальная мысль с ним [платонизмом] сходится, если как гипостазированная абстрактная мысль, то расходится»¹. В этой работе мы по сути дела уточняем и конкретизируем это наше утверждение: платоновская идея толкуется Павлом Флоренским как живой лик, конкретный дух, но создаваемые ею как *объектом* необходимости купируют свободу человеческой личности. Даже таким образом истолкованный платонизм оказывается вряд ли беспроблемно совместимым с христиански ориентированной антропологией, являющейся базисом того экзистенциального мышления, о котором мы ведем речь в нашей работе. Впрочем, воздержимся от опережающих исследование суждений. Это тем более уместно, что целью его является не вынесение вердиктов, а углубленное продумывание не новой проблемы, породившей нескончаемый спор, ведущийся на «водоразделах» философской мысли между «Афинами» и «Иерусалимом»².

¹ Визгин В. П. На пути к Другому: От школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 730.

² Противопоставление Иерусалима Афинам («Что общего у Афин и Иерусалима?») восходит к Тертуллиану (см.: Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 465).

Отваживаясь писать о творчестве о. Павла, невозможно не отдать должного работам С. С. Хоружего, который уже в начале 70-х годов изучал и публиковал рукописи мыслителя. Хоружим сказано, на наш взгляд, много верного и глубокого о творчестве о. Павла и о его жизненных истоках. Не ставя своей целью разбирать его интерпретацию мысли Флоренского, отметим только отдельные моменты, соотносимые с тематикой нашего исследования. Противопоставление «библейско-христианской онтологии», как онтологии динамической и исторической и, мы бы сказали, экзистенциальной, онтологии эллинско-платонистской, аисторической и статической, красной нитью проходит через его интерпретацию творчества о. Павла. Анализируя вводное письмо-эссе, открывающее цикл работ «У водоразделов мысли», Хоружий пишет: «В итоге история бытия решительно переводится из ключа экзистенциального в космический и вместо драмы человеческой свободы перед нами снова – круговращение небесных сфер»³. Не можем мы пройти мимо и другого его замечания, констатирующего «предельное сближение христианства и платонизма, русского православия и эллинской мистериальной религии» в творческой личности о. Павла, составляющее «фундамент его духовного мира»⁴. Итоговое суждение исследователя – «философия Флоренского целиком находится в рамках статической картины бытия»⁵ – почти дословно повторяет вердикт Н. А. Бердяева («онтологизм отца Флоренского... есть укрепление всякой статической данности и отрицание... всякой динамики») ⁶. Концовка работы Бердяева, которую мы здесь использовали, подводит читателя к мысли о маргинальности фигуры Флоренского «в цельном контексте русской духовности»⁷. Это суждение заставляет вспомнить сказанную в полемическом запале, хотя в то же время и отвечающую убеждению ее автора, фразу опять-таки Бердяева об «отщепенстве» Флоренского⁸. Однако тезис о «маргинальности» тут же дезавуируется уточнением: «философии, целиком отвечающей... центральному руслу» русской духовности, «не было еще создано в России»⁹ (нет ее и до сих пор). С этим трудно не согласиться. Но тогда тезис о «маргинальности» Флоренского утрачивает свой вес.

Принципиально новые возможности для изучения творчества П. А. Флоренского открывают недавно изданные семь томов его сочинений. Прошло время скороспелых суждений, эмоционально перегруженных, но научно мало состоятельных, общих мест в оценках наследия о. Павла. Пришло время для взвешенного анализа, основывающегося на исследовании всего корпуса его работ в контексте русской и мировой философии и культуры. В предлагаемой работе мы, совершенно не претендуя на полноту охвата темы, стремились именно к такого рода анализу, по своему замыслу и характеру исполнения являющемуся не столько богословским, сколько философским. Еще один момент нашего исследования состоит

³ Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // П. А. Флоренский: Pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 1996. С. 549.

⁴ Там же. С. 551.

⁵ Там же. С. 556.

⁶ Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // Бердяев Н. А. Мутные лики. Типы религиозной мысли в России. М., 2004. С. 289.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 284.

⁹ Хоружий С. С. Цит. соч. С. 557.

в том, что творчество о. Павла мы рассматриваем в контексте истории русской и отчасти западноевропейской философии XX в., принимая во внимание прежде всего христианский экзистенциализм Г. Марселя¹⁰.

У истоков реалистического символизма

Культура движется тем, во что человек вкладывает душу свою. В начале XX в. в России самые творчески одаренные люди устремлялись к тому, что называлось тогда символизмом. Это было мощное и разнообразное по своим проявлениям культурное движение. Кратко говоря, это была попытка одухотворения и преображения человека и мира на путях заново переживаемого откровения вечных истин древних религий и христианской веры. Во главе движения, в качестве его теоретиков, находились люди высоко одаренные мистически и религиозно, не говоря уже об их выдающемся научно-интеллектуальном потенциале. Первыми среди них следует назвать Вяч. Иванова, Андрея Белого и стоящего несколько особняком о. Павла Флоренского. Символистски настроенные души позитивизму и натурализму своего времени противопоставляли «пронзительное чувство тайны и духовную взволнованность»¹¹, что не могло не сблизать их пафоса с экзистенциальной ориентацией в философии. Неслучайно одной из ведущих мировоззренческих опор символизма был, наряду с Ф. Достоевским, Вл. Соловьев, а также Фр. Ницше.

Мировая война и революция, как морские волны водоросли, «слизали» все это движение с берега культуры. Великий почин русского символизма с его небостремительной энергетикой универсального преображения кажется на первый взгляд ушедшим в деловой, и потому бесполезный, но сниженный результат – в научную культурологию, по преимуществу структуралистскую. Прикоснувшись к этому ледяному контрасту, мы понимаем то, что Бердяев, сам философ русского символизма и экзистенциализма, называл трагедией творчества: стремились к плероматическому преображению мира и человека, а получился объективированный культурный продукт, вокруг которого растет научная работа исследования, комментирования, толкования. Горели сердца и души, а пепел достался в наследие ученым, пишущим диссертации о русских символистах. История и время как бы поглощают трансторическое и вечное, что несомненно присутствовало в качестве живого огня, горящего внутри того, что мы зовем уже охлажденным именем символизма.

Русский символизм сам осознал эту невозможность безблагодатного преображения, невозможность для человека исключительно *своими* усилиями свести целиком и полностью небо на землю раньше парусии и окончательного разрешения судеб мироздания в целом. Но это не означает, что эсхатологической напряженности внутри человека не отвечает никакой трансреальности. Подобная устремленность человеческого сердца и духа, явленная у русских символистов, не была только психологическим субъективным явлением, некой индивидуальной «взвинченностью». Несводима она и к чисто политическому и социальному

¹⁰ Габриэль Марсель (1889–1973), французский философ, драматург, литературный и театральный критик; принял католичество (1929); один из основоположников христианского экзистенциализма.

¹¹ *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. II. Брюссель, 1974. С. 661.

плану предчувствия революций и войн XX в. Вечное ядро, в ней содержащееся, нельзя отделить от ее социо-исторических и психологических оболочек. Поэтому мы не в праве описывать эту метаморфозу символизма объективистски. Экзистенциально глубоко всю эту ситуацию осветил диалог Вяч. Иванова и Мих. Гершензона, представленный в «Переписке из двух углов». Книга эта стала посланием русского символизма и в его лице всей культуры Серебряного века ошеломленному переменами Запада. Она содействовала экзистенциальному пробуждению западноевропейской мысли, резонируя с настроенностью таких его протагонистов, как, например, Г. Марсель. Обновленческие течения в католицизме и протестантской теологии шли во многом параллельно. Европа, в лице лучших представителей своей культурной элиты, поняла, чем ей грозит отказ от ее собственных базовых ценностей. Иудео-христианское наследие обрело тогда, в 20-е гг. XX в., второе дыхание. Это совпало с всплеском экзистенциального философствования, популярность к которому пришла лишь после Второй мировой войны.

* * *

С помощью платонизма Европа вошла в Модерн – в Новое время – с его наукоцентризмом. Но с помощью платонизма же, правда, иначе акцентированного, она пытается и выйти из Модерна. Пример тому – Павел Флоренский. Как же должен быть переинтерпретирован платонизм, чтобы такое могло случиться? Если Галилей, Кеплер и другие творцы научной революции и, соответственно, проекта Модерна использовали геометризм Платона, его онтологически значимый математизм (книга природы написана на языке математики), то ниспровергатели Модерна, в частности, о. Павел, вдохновляются платонизмом как *аниматором* мира, механизированного наукой Нового времени. По верному замечанию А. Ф. Лосева, Флоренский понял платоновскую идею *магически и личностно-духовно*, связав ее с концептом «лика». Его платонизм – это не столько наукоморфный платонизм правильных геометрических тел, полиэдров «Тимея» и Кеплера, сколько платонизм эзотерических мистерий, языческой религиозной души с ее демонами, домовыми, лешими и т. д. В «Диалектике мифа» Лосев дал запоминающуюся картину такого платонизма на службе у антимодернистского поворота истории. Поэтому для прогрессистов-модернистов Флоренский и Лосев всегда будут фигурами радикальной «реакции». Но современное «постмодернистское» сознание утратило прогрессистский пафос и поэтому спокойнее относится и к этому мистериально-демоническому лику платонизма. Оно играет всеми возможными интерпретациями... ради своего вполне нововременного, то есть модернистского, «Я». В. Гейзенберг писал, что в элевсинских мистериях можно было *на самом деле* встретить Диониса¹². «Постмодернисты», видимо, не встречались ни с каким богом, кроме своего обожествленного «Я». От Штирнера они ушли недалеко. Русские декаденты в лице В. Брюсова похвалялись тем, что они приносят жертвы всем богам. Но этим эстетским «политеизмом» они лишь демонстрировали свое нищестанство и самоутверждение вполне модернистского типа. Но мода в начале века действительно была не столько на «геометрического» Платона Кеплера

¹² Heisenberg W. Philosophie: Le manuscrit de 1942 / Introduction et traduction de Catherine Chevalley. Éd. du Seuil. Paris, 1998. P. 269.

и Галилея, сколько на аниматорский герметический неоплатонизм Бруно и Агриппы, о котором писал тот же Брюсов¹³.

Платонизм и экзистенциальная установка соотносятся как *встреча* и *разрыв*. Кажется, что о подобном антиномизме этих установок Флоренский не думал, на свет методологически-философской рефлексии его не извлекал. И это прежде всего, думается, потому, что для него экзистенциального направления философской мысли не существовало как особого течения. Его базовыми категориями были не экзистенция и экзистенциальность, а жизнь, организм, мистическое, таинственное, символ как «переключка» всего со всем – живого с живым, духовного с духовным... Не мог он обойтись и без основных понятий столь третируемого им Канта – без деления реальности на ноумен и феномен. Бердяев заметил дистанцию, отделяющую творчество Флоренского от философии как дела жизни, как профессии и призвания. И верно заметил, ибо о. Павел был сверхфилософом, «богоделом», или теургом, мистиком и иереем по призванию и профессии. А это означает, что мир философии, рассматриваемый изнутри ее как *особого* мышления, его не слишком интересовал. Для Флоренского приоритет имели универсально-значимые духовно-чувственные, духовно-телесные касания тайны мира, по отношению к которой он всегда, с детских лет, испытывал волнение, страх и неодолимое влечение одновременно.

Его личность, все пропускающая через свою эмоциональную жизнь, несомненно глубоко экзистенциальна. Его творчество росло не из внешних заданий профессии и профессорства, а из глубины личного опыта, центр которого занимала тайна бытия, загадка горнего и дольного в их соприкосновении в символе, заполняющем весь мир. Когда думаешь о Флоренском, вспоминаются такие строки Гете:

В мир духов нам доступен путь,
Но ум твой спит, изнемогая:
О ученик! восстань, купая
В лучах зари земную грудь!¹⁴

В его безусловном шедевре, я имею в виду его позднюю автобиографическую прозу, есть слова, заставляющие читателя встрепенуться: «Взрослые вообще таинственной стороны всего окружающего не касаются, – не то не замечают ее, не то скрывают от нас, наверно, чтобы не пугать нас; ведь вот они никогда не говорят нам о таких заведомо существующих вещах, как черти, русалки, лешие, даже не говорят о милых эльфах»¹⁵. Не то удивительно, что Флоренский, отец большого семейства, относит себя к детям малым, удивительны слова о «заведомо существующих» чертях и т. п. Что они значат? То, что о. Павел уверен, что контакт с духовным миром, в том числе и с миром названных им существ, есть контакт онтологический, осуществленный в вечности (согласно вере платоников и их

¹³ Агриппа Неттесгеймский. Знаменитый авантюрист XVI в. Критико-биографический очерк *Жозефа Орсье* / Пер. Брониславы Рунт. Под ред. Валерия Брюсова. С приложением трех статей редактора: «Оклеветанный ученый», «Легенда об Агриппе» и «Сочинения Агриппы и источники его биографии». Томск, 1996.

¹⁴ *Гете И. В.* Фауст. Трагедия / Пер. Н. А. Холодковского. М., 1962. С. 9.

¹⁵ *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. С. 48 (далее – Детям моим...).

предшественников о пребывании души в мире горнем, для нее родном, откуда она была извергнута, а теперь тоскует и ищет пути домой)? Или в этих несколько вызывающих, эпатуирующих современного интеллигента словах звучит отмеченная Бердяевым «стилизация», но не православия, а первобытного мифорелигиозного мышления? Или он хочет сказать, что дети априорно, безусловно, до всяких бабушкиных сказок верят в домовых и леших, то есть в живых духов, путь в мир которых, по слову Гете, в принципе открыт, но для прохода в него требуется очистительное посвящение (купание в лучах зари)? Известно из истории культуры, что одухотворяющая роль посвящений в древнем мире подчеркивалась не философами, а герметиками и гностиками. «Если греческая теория, – говорит английский исследователь неоплатонизма Э. Р. Доддс, – стремится создать мост между душой и телом... то маги, герметики и гностики пытаются построить мост *между Богом и человеком*; для них бессмертное тело дается в процессе *посвящения* – приобретя его, человек становится богом»¹⁶. Но что же именно значат эти будоражающие дух читателя слова о Павла? Видимо, все три предложенные нами их объяснения надо иметь в виду, не думая при этом, что ими можно ограничиться. Примем во внимание, что для детей, о которых здесь речь, очистительного посвящения и не требуется или почти не требуется в силу первозданной чистоты детства, что бы ни думал о нем блж. Августин¹⁷. Заря, о которой говорит Гете, воплощена в ребенке, так сказать, натуральным образом. А поэтому для него заведомо существуют русалки, лешие и даже кикиморы.

Мифорелигиозная реальность мира живых духов – вывороченная наизнанку вера «научо-веров» (Флоренский любил писать это слово через дефис). Если для науковеров заведомо есть электроны, атомы, молекулы и т. д. вместе с их движениями и законами, то для мифовера, как Флоренский, заведомо существуют эльфы и прочие духи мифов и религий мира. Но для философа нет ни тех, ни других. Во всяком случае, их *заведомое* бытие он отрицает. Философ все ставит, должен ставить, раз он философ, под вопрос – и электроны и русалок. Флоренский готов был к первому, но ко второму, видимо, нет, раз он говорит о «заведомости» веры в духов. Нет ли в этой позиции нарочитой стилизаторской антипозитивистской, антициентистской бравады? Может быть, чуточку она и присутствует. Но, думаю, не в ней дело и было бы ошибкой мерять Флоренского таким некрупным аршином.

Бросается в глаза еще одна любопытная особенность, мысль о которой возникает при попытке истолковать эти показавшиеся странными слова Флоренского. Они включены в главу «Пристань и бульвар» о его детских годах в Батуме. Ребенком он гулял с маленькой сестрой по берегу моря и собирал разные диковинки – камушки, обточенные морем корни и т. д. Находки эти были для него личными дарами Моря – живого существа в виде зеленовато-голубой бесконечности, полной откровений и тайн. Разглядывая эти дары, говорит Флоренский, «я смотрел – и припоминал, нюхал – и тоже припоминал, лизал – опять припоминал, припоминал что-то далекое и вечно близкое, самое заветное, самое существенное, ближе чего быть не может»¹⁸. Море отозвалось в нем, как «зовущее родное», будто он сам происходил из рода Нереид, но забыл об этом и вот, в виду Моря, одаряющего его

¹⁶ Доддс Э. Р. Астральное тело в неоплатонизме // Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 291.

¹⁷ Августин Иппонийский, *блаж.* Исповедь. Кн. I. Гл. VII.11.

¹⁸ Флоренский Павел, *свящ.* Детям моим... С. 49.

богатствами своих тайн, вспоминает о далекой и вечно близкой родине... Здесь опять миф о душе, рассказываемый Платоном. Но в этом орфическом по корням мифе родина души выступает как горный мир. Здесь же родным повеяло от Моря, от водной стихии, которую мы привыкли считать не «горным», а «дольным», не духовным, а телесным, не идеальным, а материальным началом. Подчеркнем этот важный, на наш взгляд, момент: *вещество* мира, его глубины, в том числе водные, выступают для Флоренского как *заместитель* горного, духовного, высшего – небесного. Иными словами, дух и тело для него неотличимы, если они живы, суть живые существа, имеющие имя и носящие вместе с ним тайну своего бытия. Небо у нас не только над головой, но и под ногами, если мы землю и море чувствуем, как духи – дух, как живые – живое.

В этой главе мы можем без труда отыскать все основные интуиции и темы позднего Флоренского. Действительно, символизм, причем подчеркнуто реалистический, в его классическом бодлеровском представлении, содержащемся в стихотворении «Correspondances» (1852), пробудился во Флоренском тогда, когда он был ребенком. Вот дети, играя на берегу, докопались до морской воды на дне выкопанной ямы: «Совсем слезы, – говорит о том детском опыте взрослый естествоиспытатель. – И не значит ли это, что и сам я – из той же морской воды? Везде взаимные соответствия, за что ни возьмешься – все приводит опять и опять к морю»¹⁹. Итак, «везде взаимные соответствия»:

Природа – дивный храм, где ряд живых колонн
О чем-то шепчет нам невнятными словами²⁰.

Так К. Бальмонт передает начальные строки бодлеровского «Correspondances», передает близко к оригиналу (у Бодлера, правда, нет «нам» и нет «ряда» колонн, просто *vivants piliers*). Особенно созвучны Флоренскому две следующие строки (дадим их в оригинале, ибо у Бальмонта сказано все же хуже):

L'homme y passe a travers des forêts de symbols
Qui l'observent avec des regards familiers²¹

«В храме Натуры человек идет по девственным лесам символов, смотрящих на него знакомыми взглядами». Символы, что глядят на человека в храме Природы, суть живые существа, взгляды которых напоминают о самом для него родном, хотя и полузабытом. Таково и Море, которое Флоренский пишет с большой буквы, – ведь это имя живого существа. Кстати, современная наука говорит, по сути дела, о том же: воды первобытного океана сформировали нашу кровь и т. д.²² И поэтому мы не смотрим на Вселенную только извне, а глядим как бы изнутри. И именно это совпадение религии и мифа с наукой, особенно новой, не-механистической, характеризует направление устремлений Флоренского в его творческой деятельности – вывести науку, а с нею и всю культуру из тенет и теней позитивистического иллюзионизма под солнце древнего мифа...

¹⁹ Там же. С. 47.

²⁰ Бодлер Ш. Соответствия / Пер. К. Бальмонта // Французские стихи в переводе русских поэтов XIX–XX вв. М., 1973. С. 389.

²¹ Poètes français XIX^e–XX^e siècles. Anthologie. М., 1982. P. 184.

²² Уолд Дж. Почему живое вещество базируется на элементах второго и третьего периодов периодической системы? // Горизонты биохимии. М., 1964. С. 103.

Отметим еще две основные интуиции-темы, раскрываемые с такой выразительностью на страницах этой главы. Тут же, на морском берегу, вместе с символистским *credo* выступает и первичный опыт *всеединства*: «В земле – вода, во мне – вода, медузы – тоже вода»²³. . . Иными словами, все – одно (единое). Опыт гетеанских метаморфоз подкрепит этот морской опыт фалесовского типа. А математика даст ему соответствующее оформление. «Различное по виду... едино по сущности» – заключает Флоренский.

Море – живой ноумен, который тогда, в блаженном детстве, действительно «виделся, обонялся, слышался». Здесь – важный момент: ноумен, идеальная сущность, казалось бы, нечто отвлеченное, интеллектуальное, умное – для Флоренского изначально чувственное, телесно-живое, наглядное, непосредственное. Конкретность будущей метафизики о. Павла – в этом. Глубокий – ноуменальный – пласт бытия, пласт «жизнетворческий» постигается, по Флоренскому, не отвлеченным абстрактным разумом, а всем существом, цельно и непосредственно, ибо чувственно прежде всего. Опять мы не можем не вспомнить здесь Гете с его «прафеноменом», который у него (пра)ноуменален, как и Море Флоренского, как и Вода Фалеса, у которого тоже, кстати, «все полно богов».

Реалистический символизм Флоренского имеет точки соприкосновения с той формой экзистенциальной мысли, которую мы находим в философии Г. Марселя. Рассказывая о впечатлениях своего раннего детства, о. Павел говорит о том магическом воздействии, которое он испытал, увидев нарисованную его отцом обезьяну, предназначенную на роль стража запретного для мальчика винограда. Нарисованный орангутанг, подчеркивает он, был «мощнее, значительнее, неумолимее живого». И продолжает: «Я тогда-то и усвоил себе основную мысль позднейшего мировоззрения своего, что в имени – именуемое, в символе – символизируемое, в изображении – реальность изображенного **присутствует** и что поэтому символ **есть** символизируемое»²⁴. Упомянутое нами соприкосновение Флоренского и Марселя мы находим в слове «присутствие». Разбирая ситуацию с образом умершего человека, фотографию которого любовно хранит близкий ему человек, Марсель говорит, что она не напоминает ему об ушедшем, а позволяет вступить с ним в реальный контакт: доступ к его реальному присутствию приоткрыт этой фотографией. Но тут же сходство сменяется расхождением. Действительно, Флоренский, как мы видим из приведенной цитаты, отождествляет «есть» и «присутствует», говоря, что «символ **есть** символизируемое». Марсель же, напротив, различает, хотя и связывает тоже, эти смыслы («есть» и «присутствует»). Так, в одном месте он говорит, что Бога нет, но Он присутствует. Можно сказать, что у «есть» и у «присутствует» разные онтологические статусы, разные модусы бытия. Можно было бы даже предположить, что у присутствия более высокий статус в этом отношении, чем у просто бытия. Можно было бы уточнить, что в присутствии мы имеем дело с бытием мистическим, невыразимым объективно. Но мы сейчас не станем развивать этой мысли – это увело бы нас от нашей темы. Укажем на другое. «Есть» – знак приравнивания субъекта суждения к его предикату. «Присутствие» же выражает экзистенциальную тайну как таковую, несказанную тайну «быть». Разумеется, в языке «есть» обозначает и «существует». «У нас в лесу есть

²³ Флоренский Павел, *свящ.* Детям моим... С. 47–48.

²⁴ Там же. С. 35.

дубы» – это значит, что в близлежащем от нашего дома лесу существуют дубы. Именно этот смысл и звучит в словах «Бог есть». Но Марсель предпочитает говорить о «присутствии» Бога (в молитве Его присутствие более открыто, чем без нее, хотя это не означает, что вне молитвы у Бога нет присутствия, что Он присутствует только в ней, посредством нее). Марселю важен акцент на присутствии и на отстранении от привычного для схоластики тематизирования бытия как сущности потому, что Бога он мыслит экзистенциально-лично, а не объективно. Бог – не есть объект. Его невозможно объективировать. Для того, чтобы отделить христианского Бога от аристотелевских и платоновских сущностей и идей, Марсель акцентирует выражение «присутствие». Флоренский же не делает этого.

В нашем языке мы говорим об обычных предметах, что они есть, существуют, имея в виду, во-первых, что они фиксированы как объекты (есть дубы в нашем лесу, то есть нам известные как определенного рода деревья), а, во-вторых, всегда уточняем, где, при каких условиях они есть. «Бог есть», «Бог существует», но при этом мы не можем сказать о Нем как о ведомом нами *объекте*, и не можем сказать, где, в чем, при каких условиях Он существует. Сказать «существует в мире» вряд ли верно; сказать, что Он существует в качестве источника всех благ, всего сущего, – это на самом деле никакое не определение, ибо смысл этих фраз схватить во всей определенности мы не в состоянии. Такие фразы объективируют Бога. Нам кажется, что Он объективирован. Но это только кажимость. Ни в одном суждении рациональной теологии таких действительно охватываемых нами предикатов Бога нет. Скажут: Бог – Творец мира. Но «быть Творцом мира» не выражает никакого определенного для нас объекта. «Творец мира» – не объект. Схватить, уловить, зафиксировать это качество быть Творцом мы не в состоянии. И экзистенциальная мысль открыто и недвусмысленно это признает, критикуя рациональную теологию, когда о Боге говорят так, как о дубах в нашей роще.

Идея *ведомого* Бога, к которой, как на огонек, устремился молодой Флоренский, есть идея невыполнимая, нереализуемая по сути своей. Но это не означает, что богословие невозможно. Однако как *объективная наука о Сущем* (о сущем Боге) оно действительно невозможно. Поэтому и ценен символизм, столь глубоко, интересно и разнообразно развиваемый Флоренским.

Еще одно замечание в связи с приведенной выше цитатой из «Воспоминаний» о Павла. Рассказывая о нарисованной обезьяне, он говорит: «Символ **есть** символизируемое», «реальность изображенного **присутствует**» в изображении. Так вот, как мы уже сказали, «присутствовать» не значит «быть», «присутствует» и «есть» не одно и то же. Символ есть символизируемое, говорит Флоренский, но столь же верно и обратное: символ не есть символизируемое. В противном случае он бы не был символом, а был бы просто тем, что он символизирует. Это, на наш взгляд, важный момент. Флоренский «пережимает педаль», акцентируя реализм символа. Словом «присутствие» он реализм символа уже достаточно подчеркнул. И когда он говорит, что символ *есть* символизируемое, то делает шаг к устранению самого символа. Ведь при самом реалистичнейшем отношении к символу мы все же отличаем символ от символизируемого. Мы в принципе не можем не различать эти два момента. *Антиномия* в составе символа не может быть утрачена и в случае *реалистического* символизма.

Рассмотрим эту антиномию на примере такого символа, как имя. Имя есть символ. И подобно тому, как здесь Флоренский говорит, что «символ есть

символизируемое», – так в своих имяславческих текстах он утверждает, что «Имя есть Бог, но Бог не есть Имя»²⁵. Это равносильно признанию, что символизируемое не есть символ.

Сопоставление Флоренского и Марселя продолжим такой констатацией. В содержании базовых установок, сложившихся у них еще в детские годы, у обоих мыслителей немало общего. Кстати, похожими у них были и круги семейного общения, а также нормы отношения к детям с характерным высоким уровнем их защищенности от внешнего, чужого и мало «приличного» (выражение Флоренского) мира. В обоих случаях атмосфера семьи создавала мощный защитный экран, препятствующий проникновению «микробов» внешнего окружения. Тесная внутрисемейная взаимосвязь и, соответственно, практическая невозможность завязывать связи общения «на стороне» характеризует семьи обоих мыслителей в их детские годы.

Какие же именно установки нам представляются у них сходными? Это прежде всего ориентация внимания на глубину и тайну существования, а также подсознательное убеждение в несомненной ценности внутренней жизни духа, благодаря которой все оживает, даже то, что нам на первый взгляд кажется совершенно неодушевленным. Итак, ориентация на тайну и внутреннюю напряженную жизнь духа – вот их общие установки, сформированные уже в детские годы. «Весь мир в себе имел внутреннюю игру глубины», – пишет Флоренский, восстанавливая духовный мир своего детства. То же самое говорит и Марсель. Оба мыслителя с детских лет приучились высматривать приметы глубокого в мире, видимые признаки невидимого. И, наконец, еще один момент – вкус к подлинности во всем. Отсюда у Флоренского нелюбовь к фабричным изделиям, к вещам машинного производства и, соответственно, предпочтение им вещей рукотворных. Аналогичные вкусы развивались с детских лет и у Марселя.

Раннее творчество

Павла Флоренского нередко сравнивали с Леонардо да Винчи, Гете, Паскалем... Для подобных сравнений имеются известные основания. Однако, на наш взгляд, продуктивнее и интереснее сравнить его с А. С. Хомяковым. Универсальность синтеза на основе истины православия – так можно определить то существенное общее, что их объединяет. Если Хомяков – признанный глава московских славянофилов 40-х годов XIX в., то Флоренский – не менее признанный вождь московских неославянофилов первой четверти XX столетия. «Он ведь, – говорит о Хомякове Флоренский, – преимущественный исследователь того священного центра, из которого исходили и к которому возвращались думы славянофилов, – православия, или, точнее, Церкви»²⁶. Если мы с вниманием отнесемся к этим словам, то сможем выявить как общее, так и расходящееся в этих фигурах. Действительно, если иметь в виду православие, то и Хомяков, и Флоренский исходят из него и к нему же как к абсолютному центру возвращаются. Православие стоит в центре универсальных мировоззрений обоих мыслителей. Но если обратить внимание на то, что о. Павел, говоря об этом центре хомяковской мысли, уточняет его именно до Церкви, что безусловно

²⁵ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 296.

²⁶ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 4. С. 286.

верно, то о нем самом этого, строго говоря, сказать мы уже не можем. Почему? Потому что в центре творческих устремлений о. Павла мы обнаруживаем не столько Церковь и, соответственно, еkkлезиологию, сколько культ и, значит, философию культа. Разумеется, нет Церкви без культа, но к культу она все-таки не сводима. Разница в акцентах, в том, какая именно сторона православия выступает абсолютным центром мысли, позволяет нам понять различие этих двух выдающихся и во многом сходных по значению мыслителей-богословов. Если «Хомяков весь есть мысль о Церкви»²⁷, то Флоренский – весь мысль о культе. Какую бы работу его раннего периода мы ни взяли, везде мы находим как бы программу будущих его исследований, составивших цикл работ по философии культа.

Возьмем для примера его статью «Эмпирея и Эмпирия» (1904), к которой он впоследствии возвращался. В этой работе Флоренский дает обоснование религиозного мировоззрения и раскрывает его основные смысловые узлы. Объекты его анализа, здесь фигурирующие, и сам ход их рассмотрения показывают, что его интересует базовая структура культа, приоткрывающая тайну «стыковки» *эмпирического* (земного, обыденного явления) с *эмпирейным* (небесным, чудесным). Такова прежде всего Евхаристия, центральное таинство христианства. Неосвященные хлеб и вино, находящиеся вне «силовых линий» культа, – просто хлеб и вино с определенными наборами присущих им физико-химических характеристик. Но включение их в мистериальную жизнь культа приводит к тому, что эти обыкновенные земные вещества становятся Телом и Кровью Христовыми. Преодолевая уровень нашего земного мира, они соединяют его с высшей реальностью. Различие между их земной видимостью и небесной реальностью, подчеркивает автор статьи, состоит не в том, что в таинстве причастия к этим веществам с их обычными значениями мы добавляем от себя особый смысл, смысл *субъективной* символизации Тела и Крови Христа. Нет, говорит Флоренский, «вино и хлеб реально и субстанциально *пресуществились*»²⁸.

Научное, философское и богословское мировоззрения сливаются у о. Павла в одно универсальное религиозное мировоззрение, которое он ориентирует по таинству Евхаристии. Именно Евхаристия, говорит о. Павел, «как последняя точка, созерцаемая на Земле, как накрепчайший и наинтологичнейший устой Земли – и основа и критерий всякого учения»²⁹. Эту мысль он подкрепляет авторитетом св. Иринея Лионского, характеризуя его как одного «из наиболее глубоко и последовательно культоцентричных свидетелей Христовой веры»³⁰. Кстати, и его собственное религиозное мировоззрение следует обозначать тем же самым словом – последовательный универсалистский *культоцентризм*. Культцентрическая ориентация просматривается в творчестве Флоренского уже в его ранних работах, обретая размах и проработанность к его вершинным годам, когда читались лекции по философии культа и христианскому миропониманию и создавались работы цикла «У водоразделов мысли».

Теперь обратим внимание на другую программную работу раннего Флоренского, а именно на его речь «Догматизм и догматика», читанную 20-го января

²⁷ Там же.

²⁸ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1994. С. 160.

²⁹ Он же. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 150 (далее – Философия культа).

³⁰ Там же.

1906 г. на заседании философского кружка Московской духовной академии. Эта работа раскрывает концептуальный философский горизонт культоцентрической мысли о Павла. Кроме того, она показывает пафос его поисков, связывая их с контекстом эпохи, в частности, как с освободительным порывом того времени, переживаемым Россией, так и с философско-литературным движением символизма, которые, кстати, переплетались между собой. Суть предложенной тогда Флоренским программы радикального преобразования богословия как системы состояла в том, чтобы напомнить о живой, опытной основе догматики, деградировавшей в XIX в. до догматизма и переставшей привлекать умы и сердца тех, кто серьезно относился к христианству. Флоренский выдвигает тезис, согласно которому к новому построению догматической системы надо идти от личного духовного опыта, от «непосредственных переживаний» Бога человеком. Только в таких переживаниях, подчеркивает он, «Бог может быть дан, как реальность», «только стоя лицом к лицу пред Богом просветленным сознанием постигает человек правду Божию»³¹. Суть предложенной Флоренским программы состоит в том, чтобы от субъективности переживаний перейти к их объективной структуре. «Переживания молитвы, – говорит он, – слишком легучи, слишком порхающи... Необходимо оформить переживания, к живущей плоти их придать сдерживающий ее костяк понятий и схем»³². Понятия и схемы, объективирующие религиозный опыт, считает Флоренский, неведомого Бога индивидуального мистического переживания сделают ведомым Богом богословско-философской науки, систематически развитого культоцентрического учения.

Почему для взвешенной оценки философии культа эта работа, лежащая у ее истоков, столь важна? Да потому, что в развитой форме философии культа субъективные проявления религиозной жизни отнесены на второй план. Анализ молитвы в девятой лекции завершает чтения о культе. В объективистски ориентированном изложении учения о культе непосредственные переживания Бога, личный опыт Богообщения в молитве неслучайно оттеснены на самый его конец. Но не так обстояло дело с соотношением субъективного и объективного в работах раннего периода. Как показывает упомянутая речь, здесь их порядок был прямо противоположным. Отталкиваясь от субъективных переживаний, Флоренский шел к их объективной структуре, выраженной в понятиях и схемах, в платоновских идеях. Кстати, в этом раннем тексте, что нехарактерно для позднего Флоренского, он опирается на Достоевского, бывшего в истории мысли инициатором ее христианско-экзистенциального, а не научно-богословского (платонистски ориентированного) направления. Цитируемый текст русского писателя подчеркнута экзистенциален, как и его комментирование Флоренским. «*Мимолетный лик земной, – пишет Достоевский, цитируемый о Павлом, – и вечная истина соприкоснулись тут вместе*»³³. И далее экзистенциально-лирическим эхом звучит слово самого Флоренского: «И когда это “касание мирам иным” свершилось, тогда вдруг радостно затрепещет и разрывается несказанною радостью ошеломленное сердце. И запоет оно жгуче-ликующий гимн своему Господу, благодаря и слово-словья, и рыдая за все и о всем»³⁴. Что мы слышим за этим восторженным слогом?

³¹ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 554.

³² Там же. С. 556.

³³ Там же. С. 554.

³⁴ Там же.

Если и Платона, то Платона тайного, Платона мистерий с его живым мистическим опытом. Но еще более слышится здесь Достоевский с характерным для него лиризмом богокапания. «Ошеломленное сердце», «жгуче-ликующий гимн Господу» – это еще и тон ветхозаветных пророков, библейской экзистенциальности. Библия и Достоевский ведут здесь музыкальную партию голоса, а Платон звучит лишь приглушенно, под сурдинку. «Музыки» такого состава мы не встретим на страницах поздних работ о. Павла.

Тональность этого и подобных ему мест работ раннего периода творчества о. Павла коррелирует не столько с «новым религиозным сознанием», за которым стоят Д. С. Мережковский и его круг, сколько с «пересекавшимся» с ним символистским движением во главе с Вяч. Ивановым и А. Белым. Стремление радикально обновить религиозное мировоззрение, придать ему освобождающий пневматологический смысл, влить в старые мехи вино новых переживаний, личного опыта молодого поколения, несомненно, связывает истоки культоцентрического богомыслия Флоренского с новаторским духом этой эпохи.

Кстати, определенная общность направленности доклада с тенденциями, проявившимися у Мережковского, была отмечена в резюме профессора МДА И. В. Попова, участвовавшего в его обсуждении. В частности, в нем говорится: «Метод его работы (то есть Флоренского – В. В.) сближается с методом современных писателей (например, Мережковского): берется некоторое основание и строится большая постройка (например, на некоторых мыслях в сочинениях Достоевского...)»³⁵. К этому можно добавить, что с симпатией здесь цитируются и Вяч. Иванов, и Ф. Ницше. Таким образом, этот текст убедительно показывает, что мысль Флоренского формируется в русле экзистенциально окрашенного символистского литературно-философского движения начала века, ключевыми фигурами для которого были прежде всего Ф. Достоевский и Вл. Соловьев. Пафос превращения слепой веры в веру осознанную и потому зрячую, пафос борьбы за ведомого Бога, направленный против отделившейся от живого опыта церковной науки XIX в., воодушевлял и общего учителя символистов и Флоренского – Вл. Соловьева.

Мы обратили внимание на экзистенциальную окраску, характерную для раннего творчества Флоренского. Однако в дальнейшем она постепенно отступает на задний план, а научно-систематическое начало универсального богомыслия о. Павла, напротив, подчеркнуто ставится в его центр. Равновесие же субъективно-экзистенциального и объективно-платонистского начал мы обнаруживаем в «Столпе» (1914), главном произведении зрелого, или среднего, периода его творческого пути. Однако после «Столпа», на подходе к «Философии культа», экзистенциальная компонента оттесняется платонистским объективизмом, не исчезая совсем.

Язык анализируемого нами доклада порой символистски коряв – «излучистые загибулины духовной жизни»³⁶ и другие подобные выражения с годами отойдут в прошлое. Они чем-то напоминают молодого Андрея Белого с его стихотворными опытами и «Симфониями», одну из которых в эти годы рецензировал Флоренский³⁷. Но не только авангардные в то время символизм и декадентство наложили

³⁵ Там же. С. 748.

³⁶ Там же. С. 556.

³⁷ Там же. С. 129–145.

свою печать на мысль и слово Флоренского, но и модные тогда философские системы. Например, в указанном докладе в методологическом отношении чувствуется влияние учения Р. Авенариуса с его принципом «наименьшей траты сил». Молодой, во все новое молниеносно проникающий Павел Флоренский, как ему кажется, увидел заветный «ключик» к объяснению «всей истории науки и философии» в этом принципе³⁸. Как всегда радикальный и смелый, он прилагает его и к богословию. И пусть это выглядит странной модернизацией, но и святым отцам Церкви он приписывает задачу «соединить наибольшую полноту схематизируемого материала с наименьшею сложностью схем, объединяющихся в единое здание», подчеркивая, что подобная задача стояла «пред каждым» из них³⁹.

Неужели только стремление молодого ума не отстать от новых веяний тому причиной? Думается, что нет, главное не в этом. Как ни чувствительна ищущая молодежь к новаторским или только кажущимся таковыми течениям своего времени, тем не менее не этот фактор был определяющим в обращении Флоренского к эмпириокритицистским формулам. Дело здесь скорее в том, что мышление о. Павла изначально было выправлено на оселке математики, точного знания о природе. Отсюда присущая ему четкость научно-формульного языка, в частности, упомянутый «экономизм» в методе. Широкое использование понятий математического ряда и предела, максимума и минимума, склонность к комбинаторике, геометрической схеме и количественному выражению изучаемого явления – эти особенности мышления математика и ученого-естественника проявились как в ранних работах, так и во всем творчестве о. Павла.

Критикуя традиционную догматику, Флоренский отмечает, что «тело и душа религиозного мирозерцания разлучились»⁴⁰. И если сначала он делает акцент на «душе» как символе экзистенциальности богословского поиска, то затем переходит к тому, чтобы подчеркнуть, напротив, объективность богословия как науки (позиция «тела»). Экзистенциальный момент необходим, считает Флоренский, для создания эффективной пропедевтики в религиозное мировоззрение. Лишь свободное творчество, опирающееся на личный опыт, может ее создать. Отталкиваясь от непосредственных переживаний богообщения, можно восходить к вершинам догматики, но это уже невозможно вне научно-объективной, даже математической формы: «Поистине, – говорит докладчик, – можно удивляться чисто математической точности и выразительности христологических формулировок, не позволяющих изменить ни одного понятия»⁴¹. Вот она – та влекущая его как платоника «неподвижная ось», на которой вращается весь видимый подвижный мир. Платонизм и математика, как методологические ориентиры, здесь практически неразличимы. Математическая точность и неизменность – более, чем простые аналоги устойчивости догматических положений как соборно принятых результатов церковного опыта и богословско-философского поиска его выражения. Правда, слово «поиск» здесь не вполне подходит: в случае о. Павла лучше говорить об исследовании, даже «обследовании». Поиск, искания – в этих словах слишком большой «привкус» личности, субъективности. Иное дело – исследование, которое Флоренский как ученый всегда был готов провести, подытожив его в схемах

³⁸ Там же. С. 557.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 561.

⁴¹ Там же. С. 557.

и цифрах, будь-то костромская частушка, веер философских мировоззрений или система церковных таинств.

На пути от неведомого Бога к ведомому невозможно пройти мимо наследия свв. отцов, и Флоренский призывает «подлинным жаром богопознания растопить все льды, сковавшие великие сооружения свв. отцев»⁴². Выдвигаемая им программа радикального преобразования богословско-философской мысли содержит, таким образом, ставший затем как бы интеллектуальной собственностью о. Георгия Флоровского тезис о «неопатристическом синтезе» как «царском пути» православной мысли. Кстати, этот доклад Флоренского стараниями его товарища по МДА Г. Х. Поп-Харалампиева в 1907 г. был опубликован по-болгарски в софийском христианском журнале. Вряд ли Флоровский, эмигрировавший в Болгарию и читавший на языке этой страны, не заметил его. Однако говорить о влиянии, видимо, нет оснований, ибо идея связи нового опыта с наследием свв. отцов очевидна для всех, кто ищет творческого развития богословия.

Нельзя не пройти мимо еще одной особенности концепции богословия Флоровского, развитой в «Пути русского богословия» (1937). Я имею в виду его взгляд на историю культуры как историю богопознания. Подобная концепция содержится и в анализируемой работе Флоренского. Материалом для преобразования традиционного богословия XIX в. в новое, говорит Флоренский, «должен служить собственный наш опыт и опыт других, поскольку он выразился в аскетической и мистической литературе, в *изящной словесности*, в *изобразительных искусствах и музыке*»⁴³. Как бы то ни было, некоторые важные черты богословия о. Георгия были как бы предугаданы этим удивительным по глубине докладом студента МДА.

Вернемся к соотношению экзистенциально-персоналистической и платонистско-объективистской установок, проявившемуся в этом документе. Первая из них, считает Флоренский, должна преобладать на начальном этапе богопознания. Рассматривая его содержательно, он цитирует Н. М. Минского, писателя круга Мережковского, выступившего с работой о религии будущего: «Основной закон религиозного творчества, – пишет Минский, – может быть выражен следующим образом: все суждения, ведущие к истинному богопознанию, имеют своим неизменным подлежащим наше человеческое, условное я, а неизменным дополнением – абсолютное божество»⁴⁴. Можно сказать, что у Минского речь идет о феноменологии религиозной веры. Здесь путь к богопознанию проходит через разузнавание того, как «это знание в нас возникает». Но, считает Флоренский, это только начало богопознания, «начало догматической работы, идущее от человека к божественному». И обращение к следующей его стадии можно обозначить, как переход от феноменологии веры («психологии», по Флоренскому) к метафизике христианства. «Мы повторили бы, – говорит он, – непростительную ошибку всех субъективистов, если бы захотели ограничить работу только на *таком* начале. Действительно, для философа, поскольку он теоретик, объект религии всегда является только сказуемым (у Минского – дополнением. – В. В.) при условном я самого философа. Такой философ... может говорить лишь о божественном – не о Боге. Однако раз только живой мистический опыт выведет его в сферу транс-субъективной реальности, то человек и Бог поменяются местами, и Бог... станет

⁴² Там же. С. 561.

⁴³ Там же. С. 566 (курсив наш – В. В.).

⁴⁴ Там же. С. 567.

из сказуемого подлежащим. Вместе с тем догматика из субъективной и условной делается объективной и безусловной. Гносеологическая зависимость богопознания от человека сменится мистической зависимостью человека от Бога»⁴⁵.

Так Флоренский представляет себе механизм радикального обновления догматики и богопознания в целом. Сомнительным здесь, с философской точки зрения, представляется убеждение в возможности полностью разделить субъективное и объективное в богопознании. Флоренский считает, что на второй, заключительной, стадии этого процесса субъективное будет совершенно отделено от объективного, а гносеология субъекта будет вытеснена объективной мистикой. Но и мистический, транссубъективный, по формулировке Флоренского, опыт есть также опыт субъекта. «Мистическая зависимость человека от Бога», о которой он здесь говорит, существует как внутренний опыт человека и поэтому имеет субъективную сторону. Но субъективность для Флоренского – только «строительные леса» новой догматики, которые при возведении ее здания должны быть отброшены, так как войти в него они никоим образом не могут.

Точка зрения *экзистенциального* богопознания другая. Ее, например, выражал Бердяев, определивший христианство как персонализм⁴⁶. В центре персоналистического мировоззрения стоит личность. Личность же есть свобода, дух, творчество, общение «Я» и «Ты», любовь. А объективистский реализм понятий, обычно связываемый с платонизмом, есть, по Бердяеву, «источник рабства человека»⁴⁷. Субъект, в конце концов, не менее реален, чем объект. Мистический и реалистический апофеоз субъекта содержится в словах Ангелуса Силезиуса («Я знаю, что без меня Бог не может прожить ни одного мгновения...»), выбранных Бердяевым эпиграфом к его «Смыслу творчества». Но идеи-объекты платонизма, как и объективированные божества любого рода, прекрасно существуют без человека, как и природа научного натурализма.

Некоторые недораскрытые интенции этого богатого мыслями доклада были раскрыты в выступлениях при его обсуждении. Так, например, упомянутый Поп-Харалампиев высказал такую мысль: «Божество есть нечто объективное, но оно живет в человеке. Один лучше будет чувствовать Его присутствие в себе, другой – хуже»⁴⁸. Эти слова подводят к финальным мыслям доклада, начатого, как мы помним, гимном непосредственным переживаниям, которые невозможно отделить от их субъекта. Кончается же он возвратом к ним, но с отбором среди всех субъектов одного-единственного – Богочеловека Иисуса Христа.

Общечеловеческий путь, говорит Флоренский, непригоден, ибо «чем шире область *общих* переживаний, тем скуднее, бесцветнее и банальнее ее духовная содержимость; чем ходячее монета, тем более она истерта»⁴⁹. Поэтому нужно выбирать «путь всечеловеческий», определяемый им как «путь собирания всей полноты духовной жизни», противоположный абстрагированию от всего оригинального, небанального, несходного. Но такое собирание – не механическое суммирование. И здесь он обращается к таинству воплощенного Бога: «При пути *всечеловеческом*, – говорит Флоренский, – подлежит изучению Носитель максимума духовной жизни.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 280.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 746.

⁴⁹ Там же. С. 568.

Это – Сын Человеческий, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, Носитель идеальной человечности... Переживания Иисуса из Назарета есть мост, по которому догматика может перейти от земли на небо, от психологии к метафизике»⁵⁰. В Иисусе самосознание абсолютно совпадает с богосознанием. На этом пути «суждения делаются метафизическими и относящимися к транссубъективной реальности, а момент *новозаветного богословия* вытесняется новым – моментом *мистического гнозиса*»⁵¹. Вехи этого пути реформирования богословия намечены триадой: психология религии – новозаветное богословие – мистический гнозис. И только на стадии мистического гнозиса «начинается построение догматики в подлинном и собственном смысле»⁵².

Здесь опять мы вспоминаем о Достоевском, у которого Флоренский берет различие *общечеловеческого* и *всечеловеческого*. Это различие имеет в своей основе опыт, явленный Откровением, опыт жизни во Христе, богочеловеческой тайны. Кстати, выше мы противопоставили Флоренскому как объективисту-платонику Бердяева как экзистенциалиста и субъективиста. Однако и он точно так же, как и о. Павел, использует различие всечеловеческого, как универсального, и общечеловеческого, как общего, принимая первое и решительно отвергая второе, как источник рабства личности: «нужно радикально различать, – пишет Бердяев, – общее и универсальное»⁵³. Общее, представленное как объективная реальность отвлеченных понятий, закабальет личность. В рамках истолкованной таким образом реальности невозможна свобода личности и, значит, и она сама. Однако реализм общих понятий-идей на самом деле – квази-реализм, ибо последняя и высшая реальность экзистенциальна и не есть объективированная данность. Таким образом, локального схождения в принятии обоими мыслителями указанного различия, идущего от Достоевского, оказывается недостаточно для того, чтобы избежать существенного расхождения между ними в философских ориентациях.

Мы подробно остановились на этой работе Флоренского из-за богатства мысли и силы синтеза, в ней проявляемого. Человеческий опыт может быть метафизическим по своему значению лишь в меру обожения его субъекта. Флоренский называет сферу метафизического «транссубъективной», что, в его понимании, видимо, означает «объективной». Но не точнее ли говорить на подобном уровне проникновения в реальность о преодолении не только «субъекта», но и «объекта»? На наш взгляд, дело обстоит именно так и на этих высотах (они же – глубины) сама оппозиция субъекта и объекта становится недействительной: транссубъективная реальность есть одновременно и трансобъективная. Но мысль о преодолении вместе с субъектом и объекта отсутствует у Флоренского в этой работе. Экзистенциальная философия в данном отношении отличается от платонизма Флоренского.

Платонистский объектоцентризм

Несмотря на сказанное выше, Флоренского нельзя представлять себе исключительно как объективиста-имперсоналиста, чуждого экзистенциальной установке. Как показывает анализ, в его творчестве обнаруживается *подвижное соотношение* этих фундаментальных ориентаций философского сознания. Безоговорочно

⁵⁰ Там же. С. 569.

⁵¹ Там же. С. 570.

⁵² Там же.

⁵³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 280.

считать Флоренского платонически ориентированным ученым, объективирующим и натурализирующим мир, в том числе и Божественный, нельзя. Экзистенциальная установка у него присутствует на всех этапах его творческого пути. И ее происхождение невозможно связать с тем, что Достоевский или Ницше сильно на него повлияли, как, например, это имело место в случае Л. Шестова или А. Камю. Экзистенциальность его мысли прежде всего обусловлена его личным опытом, всегда глубоко и целостно им переживаемым и осмысляемым, что, кстати, связано с художественным ядром его личности. Сам научный объективизм был у него формой духовного лиризма. Дары, отпущенные о. Павлу, были и изобильны и разнообразны. В силу неодолимого внутреннего призвания к священству он заинтересовался опытным и теоретическим постижением христианского культа и пришел к тому, чтобы экзистенциально-личностные его моменты, в качестве субъективно-психологических, поставить в подчиненную позицию по отношению к трансубъективной объективности богослужения. И здесь образцом для него служило ему внутренне близкое математическое естествознание, понимаемое им как художественно цельное природоведение в духе Гете. Философским же примером для его науки о культе выступило платоновское учение об идеях, понятное им как осмысление древних языческих мистерий. В результате заявленный в его раннем программном выступлении мистический гнозис стал развиваться им как объективная наука, которую он последовательно стремился состыковать с математическим природознанием.

Флоренский стремится научно-объективным образом, в универсальной схеме, причем нередко математической, соединить горний и дольний миры. Такое стремление можно назвать позитивизмом божественного. Например, указанные миры связывает у него идея предельного перехода, предвосхищаемого в «конце» бесконечного ряда однотипных явлений. Точки инверсии, разрыва сплошности также выступают у него математическими моделями «стыковки» этих полярных миров. Подобный математизм в богословии на его проблематической границе с научным естествознанием вряд ли способен вызвать энтузиазм у философа, ибо собственно философские трудности при таком подходе скорее обходятся, чем выявляются и действительно преодолеваются. Но ученых, особенно представителей точных наук, подобный теологический позитивизм не может не привлекать, если только они – не зашоренные атеисты.

Однако ориентация на точное научное знание, как на общий знаменатель, связывающий эти миры, сомнительна потому, что наука, на наш взгляд, несмотря на происходящие в ней изменения, остается в пределах нашего, дольного, мира. Это – во-первых. А, во-вторых, Бог не есть объект, и божественный, горний, мир не может быть объективирован, то есть представлен как объект особого рода, тем самым могущий «соединиться» с нашим миром, научная объективация которого в известных пределах безусловно правомочна. Поэтому наука о «стыковке» Бога и тварного мира по меньшей мере сомнительна. Между ними всегда существует непреодолимый трансцензус, разрыв. Мнимые числа, неевклидовы геометрии, пределы и инверсии, любые самые замысловатые математические и физические объекты бессильны передать трансценденцию Бога по отношению к тварному миру.

Подобное сближение научного естествознания и богословия рискованно еще и потому, что вера в возможность наукообразной объективации горнего мира типична для оккультизма, натурализирующего духовное трансцендентное

начало. Возникающая в связи с этим претензия оккультизма на синтез науки, религии и философии порождает лишь его имитацию.

Флоренский в науке – в теории множеств, в учении о комплексных числах, в теории относительности и т. д. – пытается отыскать средства для научно-значимого показа того, как Бог *объективно* входит в наш мир, как трансцендентное «стыкуется» с имманентным. Но не бесплоден ли *подобный* синтез науки и веры? Он, как нам представляется, ничего не дает ни науке, ибо в науке лишь подыскивается готовая конструкция для показа возможности указанной «стыковки», ни богословию, ибо оно *деформируется* при проникновении в него подобным образом мирской науки. Идея *ведомого* Бога, на которой с таким пафосом настаивает Флоренский, – двусмысленная, можно сказать, рискованная. Слово «ведать» в применении к Богу или совсем ничего не значит, или, если и значит, то *совершенно* другое, чем в обычной науке, какими бы ни были ее объекты. Между опытом природоведения и опытом боговедения – *разрыв*, и никакими научными теориями его нельзя преодолеть. Ведать Бога – дело святого, встречающегося с самим Богом, а не математика. Но это не означает, что математике нечего сказать о мифах и религиях мира, включая и христианскую.

Бог – источник всяческого бытия, но Сам Он – не бытие. Бог – сверхбытиен. «Стыковать» Бога и мир *объективным* способом можно лишь при условии допущения для обоих полюсов «стыковки» единого пространства бытия. Разрывность бытия тем не менее не отменяет его непрерывности. Ласточки, слоны, человек, ангелы, боги – все это бытие, хотя между названными его формами расхождения очевидны. Если бытие не проблематизировать, если онтологию принимать безвопросно лишь как антитезу психологии и «субъективности», то есть именно как объектологию, означающую принуждение для субъекта, превосходство над ним, то при условии принятия подобного пространства действительно можно «состыковать» один объект с другим, например, Бога как объект с человеком как объектом. Подобный подход, однако, не есть философия. *Философская* онтология не может быть не критической, безвопросной, чисто объективистской. А когда Флоренский называет золотое сечение «онтологическим законом»⁵⁴, он как раз принимает эту предпосылку единого пространства бытия.

На наш взгляд, вершиной творчества Флоренского, наряду с известными его шедеврами, вроде «Столпа», «У водоразделов мысли», «Иконостаса», выступает его автобиографическое сочинение «Детям моим», где опыт богообщения дан не в научно-объективирующей манере безучастной констатации «законов», а как лично пережитая прямая встреча с горним миром. Тем самым все огромное по объему и разнообразию творчество о. Павла оказывается пронизанным экзистенциально-художественным началом, в том числе и те его работы, где он преисполнен пафосом объективного веденья Бога в Его «стыковке» с нашим миром. Но, несмотря на это, по пути сознательно развиваемой экзистенциальной, диалогической и персоналистической мысли Флоренский не пошел.

Бердяев, сознававший себя антиподом о. Павлу, однажды заметил: «П. Флоренский, несмотря на все его желание быть ультраправославным, был весь в космическом прельщении»⁵⁵. Он имел в виду, видимо, прежде всего софиологию

⁵⁴ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). С. 485.

⁵⁵ Там же. С. 152.

о. Павла. Но не только. Этой формулой он хотел выразить его уступку эллинскому натуралистическому началу в целом: «Дух эллинский, – говорит он в связи с этим, имея в виду весь религиозно-философский ренессанс Серебряного века, – был сильнее библейского мессианского духа». Но Бердяев не отдает себе отчета в том, что выражение «прелесть» оправдано при его употреблении строго внутри церковной ограды. В устах же Бердяева, известное дистанцирование которого от православной церковности не было секретом даже для людей Запада, оно звучит несколько странно. Флоренский, напротив, ясно осознавал внутрицерковный статус этого слова: «Поскольку “прелесть”, – говорит он, – определяется только отрицательно, то, будучи весьма важным в смысле церковной дисциплины и в целях практической аскетики, обвинение в “прелесть” перестает иметь какое бы то ни было теоретическое значение»⁵⁶. Поэтому выражение Бердяева неприемлемо для нас по форме своей и подобным языком мы не будем пользоваться, так как стремимся как раз рассматривать мысль о. Павла в философско-теоретическом плане, вне поля церковной дисциплинарности. Что же касается содержания этого выражения, то в нем, на наш взгляд, действительно схвачена определенная черта мышления Флоренского, которую мы бы обозначили, как платонистский объектоцентризм. Это, однако, не означает, как мы не устаем подчеркивать, отсутствия экзистенциальности в его творчестве. Действительно, анализируя работу «Догматизм и догматика», мы показали, что экзистенциальная установка не была чужда ее автору (ориентация на свободу творчества в богословии, понимание фундаментального значения для его обновления «непосредственных переживаний» личного опыта).

«В отце Павле, – сказал о. Сергей Булгаков, – встретились и по-своему соединились культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это органическое соединение само по себе уже есть факт церковно-исторического значения»⁵⁷. С этим, безусловно, можно согласиться, однако при условии, что «Иерусалим» понимается как символ христианской церковности. Если же его считать, как это делает, например, Л. Шестов, символом экзистенциальной мысли, основанной на библейской традиции в противовес традиции эллинской («Афины»), то со словами Булгакова согласиться уже нельзя. Чтобы пояснить наше несогласие, посмотрим, как представляет себе философию о. Павел.

Философия в его глазах по сути своей системна, представляя собой расчлененный понятийный организм, ориентированный на решение ее основной задачи – проблемы единого и многого, их синтеза. Итак, если первый признак философии, по Флоренскому, – системность, то второй – постановка и решение проблемы синтеза единого и многого⁵⁸. Но если экзистенциальной мысли не отказывать в звании философской, то следует подчеркнуть, что она осознает себя, напротив, как принципиально несистемная, это – во-первых, а во-вторых, не считает оппозицию единое/многое главной для философии и, соответственно, не считает проблему синтеза ее полюсов своей основной проблемой.

Нетрудно показать, что подобный образ философии означает, что о. Павел меряет ее эллинской меркой, масштабом «Афин», то есть прежде всего Платоном и его школой. Поэтому та экзистенциальность, которую мы у него отметили,

⁵⁶ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 722.

⁵⁷ Булгаков С. Н. Священник о. Павел Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 397.

⁵⁸ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 682.

носит ограниченный характер. Основу ее составляет признание опытного характера философской мысли, значимости «непосредственных переживаний». К этому следует добавить конкретность метафизики о. Павла («семь способов чувственно-го отношения к миру суть семь метафизических осей самого мира») ⁵⁹.

Сказанное выше о систематизме как признаке философии (по Флоренскому) требует уточнения. Дело в том, что систематизм в качестве ее необходимой черты подчеркивается им по преимуществу в ранних работах. В работах же позднего периода мысль о. Павла, напротив, порой сознательно и подчеркнуто антисистемна. Таковы, например, работы цикла «У водоразделов мысли». Цикл задумывался как собрание поисковых исследований *перспективы, языка, орудия* и т. п., не претендуя на то, чтобы быть при этом «философией», хотя его подзаголовок – «Черты конкретной метафизики». «Здесь не дано, – пишет о. Павел, – никакой системы... Но есть много вопросов около самых *корней* мысли. У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты – им не свойственна рациональная распланировка, и было бы фальшью гримировать их под систему» ⁶⁰. События рождения мысли, ее «начальное брожение» – вот что такое опыты, собранные в этом цикле. Но даже в этих работах сама идея системы (то есть идея организма, органического развертывания многого в конкретное единство) сохраняет для о. Павла всю свою значимость. Например, в работе «Итоги» (декабрь 1922 г.) он, говоря о будущей поствозрожденской культуре, подчеркивает, что если разрушена *система*, то целое, на ее основе выстроенное, обречено ⁶¹. Система здесь, очевидно, мыслится как конструктивное ядро любой культурной или природной целостности.

Это замечание заставляет нас обратить внимание на трудность исследователя, пишущего о творчестве о. Павла. Абстрактные этикетки к нему совершенно неприложимы. В ряд профессиональных философов или даже богословов его трудно поставить, что, разумеется, не означает, что он не владел этими дисциплинами. Натура творчески неимоверно одаренная, проявляющая себя в самых разных областях знания, Флоренский, всю жизнь размышлявший о природе символа, сам представляет собой живой символ высоких культурных возможностей России, когда им было отведено столь благодатное, но и столь краткое время для их проявления. Отсюда и такая концентрация разнородных интенций, поразительная плотность мысли и быстрота ее развития.

Бердяев, как это ни странно (если иметь в виду общий контекст его отношения к Флоренскому), считал его если и не экзистенциальным философом, то экзистенциальным богословом. При этом он имел в виду прежде всего ту значимость, которую о. Павел придавал в деле мысли личному опыту. «У него, – говорит он о Флоренском, – можно найти элементы экзистенциальной философии, во всяком случае экзистенциального богословия... Он был инициатором нового типа православного богословствования, богословствования не схоластического, а опытного» ⁶². С этим суждением нельзя не согласиться. Но речь может идти только об отдельных элементах экзистенциальной установки, так как по преимущественному типу своей мысли Флоренский был «*своеобразным платоником*» ⁶³.

⁵⁹ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 3 (1). С. 41.

⁶⁰ Там же. С. 35–36.

⁶¹ Там же. С. 372.

⁶² Бердяев Н. А. Самопознание. С. 150.

⁶³ Там же (курсив наш – В. В.).

В чем это своеобразие? Разумеется, не в том, что Флоренский разделял типично платонистскую идею всеединства. Здесь он не был оригинален, присоединяясь к тысячелетней традиции, протянувшейся от греков до Вл. Соловьева. Разделяя постулат всеединства, Флоренский считает, что философия должна «объяснить *все* бытие»⁶⁴. Материальное, чувственное, идеальное, духовное бытие – все – должно быть осмыслено в своем единстве, в систематическом целом мысли. У молодого Флоренского, которого мы процитировали, прорывается в этой связи восхищение монадологической метафизикой Лейбница, поскольку немецкий философ действительно последовательно сводит множественность к единству, причем признавая равноправность этих фундаментальных категорий. Поэтому лейбницианство, говорит Флоренский, «есть вечная и неустранимая ступень философского развития». Философ, считает он, не может не быть систематиком, ибо подлинный предмет философии есть Всё как единство всей множественности сущего. От него требуется полное, цельное объяснение всего – как целого и как части. Если в основании такого познания лежат «непосредственные переживания» индивида, то самую его вершину образует «мистический гнозис». Все многообразие эмпирии должно быть «экономно» сведено и возведено к Эмпирею – идеальному и реальнейшему одновременно миру, смысл которого может быть открыт только упомянутому мистическому гнозису.

Здесь мало оригинального. Это – путь познания, открытый Платоном и обретший особенную ясность и одновременно мистическую силу у Плотина. Его как общефилософский топос в разных вариациях разыгрывали многие философы на протяжении долгой истории философской мысли. Оригинальность же трактовки платонизма Флоренским выступает не в теме всеединства, а в понимании им платоновского эйдоса.

На первый план в нем выступают два связанных момента – *магизм* эйдоса как *живого лика*. При этом приоткрывается путь и для характерной для Флоренского философии имени. Здесь следует уже говорить не столько о платонизме, сколько о неоплатонизме, и даже, видимо, о позднем неоплатонизме Ямвлиха и Прокла скорее, чем о платоновском. Если же по-прежнему иметь в виду платонизм, то в данном случае нужно подчеркнуть, что речь идет о Платоне мистерий, о мистериальных корнях его теории идей. Платоновские идеи понимаются Флоренским, как «*лики*... божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным»⁶⁵. Мистериальный аспект платонизма Флоренский называет «святилищем платоновской философии». В дошедшем до нас сочинении Ямвлиха «О мистериях» этот аспект изложен полнее, чем у самого Платона. Близость к поздним неоплатоникам особенно чувствуется в лекции «Общечеловеческие корни идеализма», прочитанной Флоренским в МДА в 1908 г. Именно здесь развиваются мысли о магическом мировоззрении, лежащем в основе платонизма в широком смысле слова. Разбирая вопрос о сущности платоновского идеализма, Флоренский приходит к тому, чтобы увидеть ее прежде всего в магии имени. «Имя, – говорит он, – является узлом всех магиго-теургических зачатий и сил»⁶⁶. Легко и беспрепятственно перебрасывая мост от языческого магизма позднего неоплатонизма (по содержанию практически совпадающего с народными верованиями эллинистического мира)

⁶⁴ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 683.

⁶⁵ Там же. Т. 3 (2). М., 1999. С. 133.

⁶⁶ Там же. С. 160.

к христианской догматике, Флоренский, в духе символистской эстетики начала века, произносит изысканный дифирамб «непосредственному мышлению», погруженному в стихию магизма.

Пафос этого выступления – антиинтеллигентская, подчеркнута романтическая неоплатоническая мистико-окультистская эстетика. Вся жизнь, весь быт народа – будь то языческих масс эллинистической эпохи, будь то православного крестьянства России – «пропитан и скреплен потусторонним»⁶⁷. Это – мир духовных энергий, свободно втекающих и вытекающих из одной вещи в другую, духовных связей, властвующих над видимым миром. Ключом к этим силам и связям служит магия. «Маг» и «могучий», говорит Флоренский, однокоренные слова⁶⁸. В имени ему дорога его таинственная, могучая – и, значит, магическая – сила⁶⁹.

Культь как целитель культуры

В лекции 1908 г., как в ряде других ранних работ, формируется основа для будущих исследований культа. Некоторые значимые для культурологии Флоренского образы складываются у него задолго до чтения лекций по этой теме в 1918 г. В качестве примера укажем на колоритный образ пирожка⁷⁰, наспех проглатываемого пассажиром в станционном буфете за просмотром газеты в ожидании поезда. Флоренскому он нужен для демонстрации духовной деградации, растущей вместе с ростом неосвященности такой функции жизни, как питание, на самой вершине освящения которой стоит таинство Евхаристии.

Распались начала внутренней жизни, «жизнь распылилась», нигде «нет цельной жизни». Всюду только «психическая пыль». «Святыня, красота, добро, польза, – говорит Флоренский, – не только не образуют единого целого, но даже и в мыслях не подлежат теперь слиянию»⁷¹. И проект, предлагаемый им, состоит в том, чтобы собрать «рассыпавшуюся» жизнь в единое органическое целое с помощью культа, который должен быть поэтому всесторонне осмыслен. Ведь именно религиозный культ по своей природе есть исцелитель, восполнитель раздробленной жизни, восстанавливающий ее в целостном, осмысленном, одухотворенном, освященном состоянии. Флоренский здесь приходит к пониманию необходимости освящения всего мира, всего быта человека в нашем технизированном мире. Посюстороннее снова должно «притянуть» к себе потустороннее – иначе мир погибнет в своей расколотости.

Критика современной культуры у Флоренского во многом совпадает с критикой ее у Ницше и у экзистенциальных философов, в частности, таких, как Марсель. Боль от расколотости мира и человека все они чувствуют необыкновенно остро. Но рецепты восстановления целостности – духовного здоровья и достоинства человека – дают различные. Оставляя в стороне Ницше, сопоставим в этом плане Флоренского и Марселя.

Выход из расколотости мира и человека Флоренский видит в восстановлении древнего анимизма (от *animus* – дух), лаконично выраженного Фалесом:

⁶⁷ Там же. С. 153.

⁶⁸ Там же. С. 157.

⁶⁹ Там же. С. 162–163.

⁷⁰ Флоренский Павел, *свящ.* Философия культа. С. 437.

⁷¹ Там же. С. 149.

«Все полно богов». Соответственно, о. Павел стремится восстановить и органическое миропонимание: мир есть живой организм, бытие органично и в своих основах духовно и магично. Над этим миром древнего анимизма у него плавно надстраивается, органически его завершая, христианский культ с его догматикой, выступающей, по мнению о. Павла, венцом языческого миропонимания, нашедшего свое высшее выражение в платонизме. Всеми своими построениями Флоренский подводит читателя к одной мысли – у христианства нет другой философии, кроме платонизма, причем понимаемого именно так, как он его понимает (магизм плюс лик как ядро эйдоса).

Вбирая христианскую догматику и одновременно сохраняя свой эллинский характер, платонизм о. Павла соединяет языческую и христианскую религии. Казалось бы, что платонизм тем самым христианизируется. Но христианизируется ли он при этом на самом деле? Сомнение на этот счет остается. В частности, сомнительно персоналистическое толкование платонизма, «подтягивающее» его до христианского мировоззрения. А именно такую интерпретацию платонизма дает Флоренский, говоря, что «понятие личности» находится «в кровном родстве с учением Платона»⁷². Некоторое родство действительно есть, но ведь куда ближе, родственнее для понятия личности его связь с христианством, чем с платонизмом. Сомнительность персоналистического прочтения платонизма видна из контекста, в который оно включено: «Разве “идеи”, “сущности”, “понятия”, “монады”, “личности”, – вопрошает Флоренский, – не в кровном родстве с учением Платона?» На самом деле из такого ряда личность как раз выпадает – ей в нем не место. «Сущности», «монады» и т. д. действительно в кровном родстве с учением Платона об идеях, но не «личности». В личности преодолен сам горизонт метафизического субстанциализма – как бы последний ни понимался. Но это «преодоление» не означает, что понятие личности отброшено в «бренную» психологию.

Вопрос о личности связан с вопросом о конкретности метафизики. Конкретность может пониматься различным образом. Если понимать ее через личность, то надо прямо сказать, что элемента чувственности и даже жизни недостаточно, чтобы обеспечить такого рода конкретность. А именно такое, витозэстетическое, понимание конкретности метафизики предлагает Флоренский. Платоновская идея в его интерпретации может быть живым духом, сочетающим чувственно-эстетические значения и одушевленность существа («лик»), но при этом не быть тем, что мы, во многом интуитивно, называем личностью, следуя вольно или невольно христианской культурной традиции. Думается, рационально личность вообще неопределима. Несказуемое, тайное, невыразимое в ней превосходит то, что может быть постигнуто и определено. Поэтому в *однородный* ряд с «сущностями» и «идеями» она в принципе включена быть не может. Эллинский рационализм плавно не состыковывается с библейской верой в личного Бога и, соответственно, с философским персонализмом. И сама его мистериальная подпочва, к которой, как к разгадке платонизма, подводит Флоренский, также не стыкуется с христианством: между ними очевидный разрыв. Но для того, чтобы его осознать, требуется не платонистски-объективистская установка сознания, а экзистенциальная. Сам символизм в свете такой установки преобразуется из объективного платоновского символизма в символизм экзистенциальный.

⁷² Там же. С. 146.

Флоренский склонен отождествлять эллинскую философию, и даже только платоновскую ее ветвь, с философией вообще. Если преемство между эллинской мыслью и мыслью христианской им прослеживается и демонстрируется, то разрыв между ними, напротив, камуфлируется или даже вовсе исчезает из поля зрения. Разрыв означает еще спор и конфликт, борьбу. Увлеченный континуальностью религиозного и интеллектуального развития, преемственностью и однородностью народного сознания во все эпохи истории, о. Павел видит в христианском богословии и тем более в философии органическое завершение эллинской мысли с ее центральной проблемой единства многого: «В собственном смысле, – говорит он, – только Троица есть *ἓν καὶ πολλὰ*, т. е. только в Ней получает решение основной запрос всей философии»⁷³. Проблема единого и многого с порога, как нечто само собой разумеющееся, принимается за основную проблему всей философии. Даже в качестве гипотезы Флоренский не допускает, что философия может вдохновляться не столько эллинским рационализмом, сколько совсем другой культурной традицией, не «Афинами», а «Иерусалимом». Культурной *двуполюсности* Европы он не допускает. Для него «Иерусалим» не более, чем органическое «увенчание» «Афин», то есть те же «Афины», но достигшие расцвета и разрешения своей проблемы, о которой мы упомянули выше. И философия, и культура тем самым унифицируются под прессом неоплатоновской парадигмы мысли. Споры, конфликта культурных начал, их несовместимости без единящего их завершения и «венца» он совершенно не допускает. Персоналистическая философия экзистенциального диалога остается ему чуждой. Поэтому понятно, что никаких упоминаний, никаких тем и приемов мысли, даже отдаленно напоминающих Кьеркегора, Бердяева или Шестова, мы у него не найдем. У о. Павла в его обширной библиографии отсутствуют любые упоминания о датском мыслителе. А фигура Достоевского, столь важная в этой связи, всегда была для него, начиная с детских лет, фигурой маргинальной, стоящей под знаком истерики и скандала – «неприличного». В этом отстранении от Достоевского мы видим одно из существенных отличий символизма Флоренского от символизма Вяч. Иванова, имеющих, помимо этого, немало общего. Подобное дистанцирование Флоренского от традиции экзистенциальной мысли указывает на непреодоленность им, духовно и интеллектуально, *эллинского* платонизма.

Если теперь кратко выразить различие в установках эллинского неоплатонизма и христианского экзистенциализма, то можно сказать: если для первого личность есть «сущность», «монада», «идея», то для второго она – свобода и существование, *экзистенция*. Экзистенциальный символизм есть символизм личных воплощенных существований, а не умопостигаемых сущностей, не платоновских ноуменов, как говорит Флоренский. В экзистенции сама оппозиция ноумена и феномена преодолевается. Вот в эту экзистенциальную даль Флоренский не заглядывает, хотя, повторяю, как художественно одаренная творческая личность он, конечно, не чужд тому, что мы ранее обозначили, как повышенный градус экзистенциальности, присущий русской философской традиции⁷⁴.

Марсель исходит из той же самой констатации: мир и человек расколоты, внутренняя жизнь человека – в опасном упадке. Но, как светский мыслитель, он не богословствует, а лишь философствует вблизи теологии, не переходя границы

⁷³ Там же. С. 144.

⁷⁴ *Визгин В. П.* Опыт в творчестве Павла Флоренского // *Визгин В. П.* На пути к Другому. С. 342.

между ними. Французский философ не считает платонизм единственно возможной формой христиански ориентированной философии, хотя и не отрицает его значимости для нее. Марсель стоит на позиции христианского экзистенциализма, хотя он и возражал против подобной «этикетки», потому что она, как и всякая абстракция, искажает конкретный, личный характер его мысли. Платонизм принимается им, поскольку он утверждает примат духовного начала по отношению к началу материальному и тем самым служит защитой от чрезмерных претензий позитивизма и материализма. Но платоновская теория идей не принимается Марселем постольку, поскольку они истолковываются как *обезличенные абстрактные* идеальности. Заметим, что «лики» в качестве интерпретации идей Платона о Павлом не означают приемлемой для христианского сознания их персонификации. Статус «ликов» поэтому в лучшем случае амбивалентен: несмотря на терминологический шаг к «личности» и «конкретности», в них слишком весомо их *натуралистическое* содержание, купирующее свободу человеческой личности. Поэтому платонизм в редакции Флоренского все равно вряд ли бы устроил французского философа, если бы он с ним познакомился.

Суть экзистенциальной мысли Марселя – христиански ориентированный персонализм соборного типа (принцип интересубъективности). В отличие от Флоренского Марсель не признает оппозицию единое/многое основной в философии, задающей ее главную проблему. Поэтому он не разделяет установку на философию всеединства, развиваемую русским мыслителем. У Флоренского библейский менталитет как бы отступает на задний план перед неотразимой для него диалектикой платоновского идеализма. Марсель же, напротив, отбрасывает саму идею диалектики и идеализма как экзистенциально несостоятельную. Поэтому диалектические схемы Флоренского, например, альтернатива «реализм или терминизм», понятая как оппозиция идеализм/позитивизм⁷⁵, не действительны для Марселя. Он не реалист в платоновском смысле, но и не номиналист («терминист»). В классификации философских учений, идущих от известного пассажи Порфирия⁷⁶, для *экзистенциальной* мысли места нет. Поэтому и ей в свою очередь нет дела до этой и подобных классификаций с их якобы безупречно принудительной логикой. Она их просто обходит, как Кьеркегор в свое время «обошел» Гегеля с его «абсолютной» логикой.

В отличие от Марселя Достоевский и Ницше не слишком глубоко задели Флоренского. Можно сказать, что экзистенциального направления мысли как такового Флоренский просто не заметил. Как убежденный платоник он вряд ли мог распознать в Достоевском, Ницше и Кьеркегоре (о котором он, видимо, вообще ничего не слышал) нечто конкурирующее с самим Платоном и способное во многом определить будущее развитие европейской философии в XX в.

Флоренский и Марсель в одно примерно время читали книги Э. Гуссерля. Флоренскому немецкий феноменолог был дорог как платоник, «реалист наших дней»⁷⁷. Пусть это – некоторое преувеличение и, строго говоря, в полной мере

⁷⁵ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 3 (2). С. 85.

⁷⁶ «Это многосодержательное место» находится во «Введении» комментария неоплатоника Порфирия к «Категориям» Аристотеля. В нем «сжато формулируется вся острота споров» о проблеме универсалий, или общих понятий. О. Павел содержащиеся в высказывании Порфирия альтернативные решения этой проблемы дает в виде таблицы (Флоренский. Соч. в 4-х т. Т. 3 (2). С. 78–83).

⁷⁷ Там же. С. 97.

реалистом-платоником Гуссерль все же не был, оставаясь феноменологом-трансценденталистом *без метафизики*. Но для нас важно, что симпатия Флоренского к Гуссерлю, заметная в его ранних работах, связана с платонизмом последнего. Однако в поздний период своего творчества Флоренский изменяет свое отношение к Гуссерлю. Критика психологизма и позитивизма со стороны феноменологии и платонизма меньше привлекает его внимание. Теперь он оценивает целые эпохи мысли и культуры, исходя из глубоких *религиозных* размежеваний. В «Иконостасе», примыкающем к циклам «Философия культа» и «У водоразделов мысли», Гуссерль оценен как философ-идеалист, вышедший из протестантской традиции, с которой полемизирует о. Павел. «Неужели ты не замечаешь, – говорит alter ego автора, его персонаж внутри диалога, вмонтированного в текст «Иконостаса», – стремительности того полета фантазии, которым созданы философские системы на почве протестантизма? Бёме ли, или Гуссерль, по-видимому, столь далекие по духовному складу, да и вообще протестантские философы все строят воздушные замки из ничего, чтобы затем закалить их в сталь и наложить оковами на всю живую плоть мира... Протестантская мысль – это пьянство для себя, проповедующее насильственную трезвость»⁷⁸. Итак, Флоренский, принимая или отвергая Гуссерля, страстно, заинтересованно относится к нему, чего нельзя сказать о Марселе.

Для Марселя Гуссерль менее интересен: слишком профессор для его экзистенциально-художественного вкуса. Однако, если он и ценил Гуссерля (а это – так), то не как платоника, а как феноменолога. Феноменология вошла в мир философии Марселя и он сам ее практиковал, хотя и независимо от ее специально-ученых разработок немецким профессором. Но опытов подобной феноменологии у Флоренского нет. И дело, видимо, в том, что феноменология, отталкиваясь от сознания как реальности, ищет сущности, лежащие по ту сторону оппозиции субъект/объект. Флоренский же в своей онтологической интуиции оставался объективистом, можно даже сказать, докритическим метафизиком. Недаром он так резко, особенно в поздние годы, разделялся с Кантом. Марсель тоже не жаловал кенигсбергского философа. Но его критика Канта была значительно умереннее и выборочнее. И в этом, думается, он был более прав, чем Флоренский, который нашел в Канте своего философского «козла отпущения». Кант отвергнут им сначала как противоположностью Платона столь же безапелляционно и некритически, сколь подобным образом им был принят платонизм: «Взор Платона, обращенный к глубинам человеческого духа, – говорит Флоренский, – занят объективным, а взор Канта, интересовавшийся внешним опытом, посвятил себя чистой субъективности»⁷⁹. С годами, в связи с прямой разработкой философии культа, отвержение Канта лишь набирает обороты, поскольку теперь Флоренский рассматривает его философию, как воплощение протестантского духа, ему глубоко чуждого.

Поскольку борьба с Кантом у о. Павла столь эмоционально насыщена, то неудивительно, что он иногда впадает в преувеличения. Так, например, он практически отождествляет кантовское мировоззрение с возрожденческим, с чем мы согласиться не можем, хотя, конечно, некоторые базовые моменты Реформации и Просвещения, философски воплощенные Кантом, уже заложены в культуре

⁷⁸ Флоренский П. А. Иконостас. М., 1995. С. 107.

⁷⁹ Флоренский Павел, свящ. Философия культа. С. 108.

Возрождения. Такой подход затеняет переходной характер ренессансной культуры. Суть кантовского опыта, говорит Флоренский, в «невозможности встретиться с областью самодовлеющего»⁸⁰. Но Ренессанс все-таки не вполне порвал с этой возможностью. Об этом свидетельствует развитие неоплатонических и герметических тенденций в его культуре, отчасти сочетаемых с христианством, а отчасти ориентированных на возобновление древних языческих культов (например, у Дж. Бруно). Кроме того, эпистема возрожденческой мысли, если принять схему М. Фуко, близка античному и средневековому типам мысли, для которых характерно использование понятий симпатии/антипатии, а не научно верифицируемого равенства.

«Платонизм, в особенности, церковное миропонимание, – говорит о. Павел, – имеет в виду благое и святое, кантовское – злое и греховное»⁸¹. Это итоговое определение причин неприятия им Канта носит религиозно-мировоззренческий характер, выходя за рамки собственно философии. Церковное миропонимание определено здесь как разновидность платонизма. Флоренский не просто сближает языческий платонизм и христианское миропонимание. Нет, он прямо считает последнее формой платонизма. С этой точкой зрения трудно согласиться. Но перейдем к философской аргументации Флоренского против Канта. Ключевым его принципом Флоренский считает эгоцентричную автономию разума, изолированного от живой духовной реальности. Итак, первый пункт для философского расхождения – пафос самоопределения из чистого разума, автономии субъекта. Второй момент, с ним тесно связанный, – имманентизм кантовской философии, помещающей весь мир внутрь опыта субъекта. Кроме того, говорит о. Павел, у Канта лукаво смешиваются субъект с объектом и в результате ум, жаждущий истины, тонет в кенигсбергском тумане.

Последний момент особенно важен для о. Павла. Дело в том, что его изначальная онтологическая интуиция контрастна, как бы копируя четкий контур гор на фоне лазури. Противовес этой четкости – размытость сумеречных долин с их туманами. Кант для о. Павла – гений лукавства: «Это лукавство... психологизм, пытающийся запутать и затуманить *сущую Истину*, превращая ее в *наше* мечтание. Так белесоватым паром стирается четкость снежных кряжей»⁸². Кантовская философия, таким образом, противоречит основополагающему экзистенциальному опыту Флоренского, который мы кратко назовем *кавказским символом*. В детские еще годы он узрел *горную* истину-бытие *горнообразно*. Ее противоположность – небытие-заблуждение – выступила отрицанием горной чистоты, высоты и четкости. Это мир – дольний, мир иллюзий, мечтаний, размытости контуров. Онтологическое чувство (именно чувство, а потом уж аналитический разум с его рассуждениями) целостным и глубоким актом импринтинга, возникло у него при созерцании снежных вершин Кавказа: «Предельная четкость, ничего размытого, – воплощенная онтология»⁸³. В левитационном поле такой изначальной интуиции платонизм и христианство действительно становятся *почти* неотличимыми друг от друга. Разворачивая свою антитезу долинного «пара» лукавых мечтаний горной четкости «снежных кряжей», о. Павел говорит, что «*воплощенный смысл лишь*

⁸⁰ Флоренский П. А. Соч. в 2-х т. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 73.

⁸¹ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 436.

⁸² *Он же.* Философия культа. С. 102.

⁸³ Там же. С. 42.

может потребовать от нас решительного ответа, – и своим ответом мы определяемся в истинном смысле своего жизнепонимания»⁸⁴. А кантовская «религия в пределах только разума» не признает именно Воплощения Слова, ибо это было бы разрывом с рационалистическим имманентизмом. Отсюда и такие характеристики Канта, как «гений лукавства», диалектическое мастерство дистинкций, позволяющее смешивать несмешиваемое. В результате нелюбовь о. Павла к Канту, растущая с годами, в «Философии культа» достигает своего апогея.

«Критика чистого разума», говорит о. Павел, написана ее автором в сигарном дурмане⁸⁵. А табаку, как считали наши предки, присуща «бесопривлекательная способность»⁸⁶. Табак, указывает Флоренский, затуманивает дух, и человек теряет связь с реальностью, становясь замкнутой в себе монадой⁸⁷.

Итак, пафос Флоренского можно кратко выразить так: не Кант, а Культ! Кант, будучи «до мозга костей протестант, – говорит о. Павел, – не хотел знать культа»⁸⁸. Мог ли он, со своим культоцентрическим мировоззрением, иначе относиться к немецкому философу?

Но Кант, шумно прогоняемый в дверь, все же проникает в окошко здания философии культа. Флоренский незаметно для себя самого приходит к тому, чтобы, пусть частично, принять кантовскую позицию, которую, говоря гегелевским языком, можно кратко сформулировать, как утверждение истинности субъекта. На страницах его поздних работ тема «внутреннего», тема субъекта редко звучит в полную меру. В «Философии культа» она врывается туда только под занавес. «Основа сознания и самосознания, – пишет Флоренский, – должна сразу находиться вовне как сознаваемая и внутри – как самосознаваемая... Условие личности есть единство трансцендентного с имманентным»⁸⁹. Здесь содержится глубокая мысль, преодолевающая упрощенную схему взаимоотталкивания трансцендентного и имманентного, внутреннего и внешнего, субъективного и объективного. Гораздо чаще у о. Павла, напротив, провозглашается истинность и онтологичность трансцендентного и объективного и, соответственно, ложность и иллюзионизм имманентного и субъективного. Однако в данном пассаже Флоренский высказывает мысль о единой основе этих категорий, фундаментальных для философии. Это единство есть единство сознания и осознаваемого, истинного и бытийного. «Есть, – говорит о. Павел, – мы можем сказать только о сознанном»⁹⁰. Субъект, иными словами, входит в «состав» истины-бытия. Но в таком случае в какой-то степени получает оправдание и Кант, закоренелый имманентист и субъективист, лишенный мистического опыта лукавый иллюзионист. Но эта кантианская нотка в собственной мысли осталась незамеченной о. Павлом. И не случайно: идеологически и мировоззренчески ему важно с максимальным нажимом провести линию строгого объективизма.

Антисубстанциализм есть, по Флоренскому, субъективизм, выводящий из онтологии в нигилизм. В своей замечательной по богословской тонкости рецензии на книгу А. Туберовского о Воскресении Христа он говорит, что «высший

⁸⁴ Там же. С. 103.

⁸⁵ Там же. С. 236.

⁸⁶ Там же. С. 239.

⁸⁷ Там же. С. 236–239.

⁸⁸ Там же. С. 101.

⁸⁹ Там же. С. 110.

⁹⁰ Там же. С. 109–110.

духовный опыт» выводит «сознание из области субъективной в область онтологическую»⁹¹. Вот с таким сочетанием категорий трудно согласиться. В основе его лежит схема, приравнивающая бытие к объективности: быть, по Флоренскому, значит быть объектом. Но субъект не менее реален (реальность и бытие мы здесь не различаем). Онтологического статуса субъекта у Флоренского, по сути дела, не предполагается. Неудивительно, что феноменологии Гуссерля он не заметил. В ней подобная схема соотношения объекта и субъекта преодолевается.

Может быть, подобный объектоцентризм Флоренского связан с тем, что он в своих поисках остается ученым-естественником, для которого реальность исчерпывается объективной реальностью, выражаемой в математически оформляемых законах? Допущение это кажется не лишенным некоторого основания. Но принять его нельзя потому, что науковером Флоренский, при всей своей учености, не был.

Возвращаясь к нашему сопоставлению Флоренского и Марселя, обратим внимание на выражение Марселя «приток бытия», или «прилив бытия» (*l'afflux d'être*), и на его тезис о том, что *святость* – введение в *онтологию*. Это выражение указывает как на мистическое начало бытия, так и на его волновую, энергетическую природу. В целом оно отвечает тезису Марселя о световой природе истины (и бытия, ибо они у него, как и у Флоренского, неразделимы)⁹².

«Святой» у Марселя, как проводник в онтологическую сферу, это – аскет-мистик, подвижник любви и света, наконец, мученик-свидетель Истины. Христианское откровение и Церковь здесь предполагаются, но не ставятся на передний план. Культурная сторона Церкви еще более отдалена от того, что Марсель имеет в виду.

У Флоренского же, напротив, на первом месте оказывается именно церковный культ как сосредоточение «онтологичности», как он любит говорить. Здесь место марселевского *святого* занимает *святыня* как источник освящения мира. Не столько святой-личность, святой-человек, сколько Святыня, то есть *безличное Священное*, стоит в центре культологии Флоренского как источник бытия, как наивысшая «онтологичность». Соответственно в роли регулятора потока высшего бытия, направляя его на бранный мир, выступает священнослужитель, иерей-понтифекс⁹³, строящий в культовых действиях мост между Небом и землей, по которому устремляется благодатный поток света-бытия. Священнослужитель у Флоренского выступает в роли технически оснащенного приобщителя к миру горнему, как к миру платоновских идей, который сливается у него с миром христианской Истины. Логически и философски приобщение-причастие к платоновскому миру идей совпадает у него с приобщением к благодати Христовой в таинствах культа.

Итак, сделаем вывод: если у Марселя подчеркнута *мистическое* измерение святости как источника бытия, то у Флоренского – *церковно-культурное и мистериальное*. Кратко различие между двумя мыслителями состоит в том, что французский философ опирается на отдаленно связанный с Церковью мистицизм,

⁹¹ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 235.

⁹² Marcel G. *Le mystere de l'être.* / Nouvelle Edition. P., 1997. Liv. I. P. 73.

⁹³ Понтифексы (или понтифики, буквально – мостостроители) составляли в Древнем Риме коллегию священнослужителей (*sacerdotes*), которые первоначально заведовали постройкой моста через Тибр.

а русский мыслитель – на церковный культ, логика которого разворачивается им в координатах платонизма. У Марселя «приливы бытия» не включены в план церковных таинств, в систему культа, хотя связь между ними им вряд ли бы отрицалась. Но она у него, как у светского философа, молчаливо предполагается, а не эксплицируется. У Флоренского же именно культ как объективная система связи горнего с дольным взят за основу. Флоренский подходит к нему как ученый-естественник. Он рассматривает культ и, значит, проблему бытия как объективист-платоник, как своего рода космолог культа. При таком аспекте может казаться, что сама благодать Божия «зарегулирована», что она, будучи абсолютной свободой, оказывается своего рода *сакральной необходимостью*⁹⁴.

Подытожим понимание связи религии и онтологии обоими мыслителями: если для Марселя святыня – Субъект, то для Флоренского она – Объект. У Флоренского святыня-объект «работает» по определенному плану, который он и устанавливает, или открывает наподобие того, как открывают законы природы в науке. У Марселя же нет *системы* «залучения» духа, нет системы освящения мира, но он говорит о благодати, которая чудесно нисходит на людей и мир в непредсказуемом месте и в несказанный час. Итак, если мы находим у Марселя – спонтанность мистического просветления, то у Флоренского сама мистичность строго канализирована в системе объективированных культовых таинств. Может быть, такое сравнение и огрубляет ситуацию, а это так, но все же оно указывает на преимущественную тональность выражения связи религии и онтологии, веры и философии у этих мыслителей. Поэтому понятно, что главное в феномене веры для Марселя – молитва, прямое личное обращение к Богу как к абсолютному «Ты». Флоренский же начинает свои лекции по философии культа со страха Божьего. Страх перед Господом у Марселя отступает в тень. На первый же план выходит свет молитвы, чудо Божественного присутствия, свидетельства и любви... Природа, космос у него также – только далекий фон личности, ее внутреннего мира, свободы и творчества. У Флоренского, напротив, космичность, в широком смысле слова, включает и мистический космос. Божественный космос у него органично продолжен в натуральном. Космоведение и боговедение объединяются культоведением, на общезначимый образец которого и претендует о. Павел. А поэтому его *философию* культа точнее было бы назвать «культологией» – наукой о культе.

Синергийный символизм

К «спору» Марселя и Флоренского по поводу соотношения субъекта, объекта и бытия мы бы хотели подключить голос С. Л. Франка. Почему именно Франка? Его голос в этом диалоге особенно значим потому, что Франк во многом разделял позиции Флоренского как неоплатоника, развивающего философию всеединства. Дело, конечно, не в их личном знакомстве, не в том, что Франк интересовался

⁹⁴ Этот момент у Флоренского уловил Бердяев. Если у о. Павла его «идеей» выступает сакральная Необходимость, то у Бердяева – сверхсакральная, внебожественная Свобода, выбор которой есть идеологический акт, выбор отвлеченной идеи. Идеологизм (идеология революции, изменения, реформы, свободы) витает над его критикой Флоренского. Возможно, что этот идеологизм спровоцирован частично идеологией охранительства и церковного консерватизма, увиденного Бердяевым, не без некоторого основания, в работе о. Павла о А. С. Хомякове, которая и вызвала максимум его критицизма.

идеями Флоренского, посещал его лекции по имяславческой проблеме. И Флоренский, и Франк разделяют неоплатонический в своей основе интуитивизм всеединства как абсолютной философской точки отсчета. Если мы сопоставим основные работы Франка – «Предмет знания» и «Непостижимое» – с такой важной работой Флоренского, как «Смысл идеализма», то сходство между ними не останется незамеченным. «Всякое восприятие, – говорит о. Павел, – не только ἔν, но и πούλά, а в каком-то смысле и παν»⁹⁵. Под этими словами Флоренского вполне мог бы подписаться и Франк. Единичное восприятие в своей неисповедимой глубине содержит все в соответствии с формулой «все – во всем». Неявную связь каждого с каждым и со всеединным можно выражать многими способами. Можно перевести эту мысль о всеединстве, лежащем в основании каждой единичности восприятия, во временной план, сказав, что в мгновении как бы просвечивает полнота времен, сама вечность, в которой мы мыслим Целое, целокупное бытие, как говорит иногда Флоренский. Итак, точка схождения мировоззрений Флоренского и Франка – философия всеединства.

Но философское мировоззрение Франка развивалось. Постепенно росло его понимание значимости экзистенциального измерения бытия и мысли. Трагические годы Второй мировой войны обострили чувствительность к экзистенциальной установке. Возможно, переписка с Л. Бинсвангером⁹⁶ тоже этому способствовала, равно как и встреча в 1938 г. в Париже с Г. Марселем. Не ставя своей целью исследование поворота Франка от философии всеединства к экзистенциальной мысли, ограничимся указанием на него, подчеркнув при этом, что полного отказа от неоплатонического наследия у него не было. Поэтому его можно рассматривать как посредника между этими двумя разошедшимися установками философской мысли, как нельзя лучше подходящего для роли арбитра в «споре» Марселя с Флоренским.

Итак, имеет ли онтологический статус субъект? И если да, то каков он, какова его структура? «В лице душевной жизни, – говорит Франк, – мы имеем некий самостоятельный “мир”, лежащий в другом измерении бытия, чем мир природы»⁹⁷. Субъективность выступает как душевная жизнь, как та «психология», которая решительно отбрасывается Флоренским во имя объективности и онтологичности (они у него, как мы видели, практически совпадают). Мир душевной жизни – самостоятельный бытийный мир, равнопорядковый по онтологическому статусу миру природы, внешних вещей как объектов нашей деятельности и познания. Зафиксируем этот результат. Но в последние годы жизни в своем изданном посмертно произведении («Дух и реальность») Франк углубляет эту же тему. «Existenz, – говорит он, – более глубокое и первичное, чем душевная жизнь как объект психологического познания, и есть вообще реальность, которой совсем не замечают, мимо которой проходят философы, стремящиеся до конца познать бытие в форме объективного его созерцания. Это непосредственное, первичное самобытие есть реальность, в лице которой человек выходит за пределы “мира” –

⁹⁵ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 3 (2). С. 98.

⁹⁶ Людвиг Бинсвангер (1881–1966) – швейцарский психиатр и философ, с 1911 по 1956 г. руководил клиникой; был близким другом С. Л. Франка. Работы Бинсвангера оказали значительное влияние на экзистенциальную феноменологию и «экзистенциальный психоанализ».

⁹⁷ Франк С. Л. О природе душевной жизни // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972. С. 225.

в широком смысле всей объективной действительности – и открывает совершенно новое измерение бытия – то измерение, в котором он наталкивается на его последнее глубины и непосредственно имеет их в себе. Так обнаруживается, что *реальность* в ее живой конкретности есть нечто более широкое и глубокое, чем всякая «*объективная действительность*»⁹⁸. Итак, реальность субъекта, по Франку, двуслойна. Во-первых, она параллельна (условно) реальности внешней действительности (природе, вещам мира). На этом уровне она не глубже такой вещной объективной реальности, но и *не поверхностнее*. Они по онтологическому статусу равноправны. Просто душевная жизнь есть *другая* реальность, чем та, с которой мы сталкиваемся, имея дело с внешним миром. Во-вторых, внутри самой реальности субъекта, внутри его душевной жизни существует более глубокий уровень, называемый Existenz, existence, экзистенцией. Этот уровень реальности субъекта редко замечается философами, ибо они, как правило, зачарованы сиреной Объективности-Необходимости. Франк подчеркивает, что такова позиция *созерцательной* установки. А именно она составляет характерную черту платонизма. Участие познающего субъекта в объекте познания, сопровождаемое риском и ответственностью, такими философами не принимается во внимание. Их цель – умное созерцание абсолюта как объекта, или абсолютного объекта. Эту реальность первичного самобытия (в более ранних работах Франк определял ее как Selbstheit⁹⁹) человек имеет в себе как последний, самый глубокий уровень бытия в целом. Здесь речь идет уже не о равноправии онтологических статусов субъекта и объекта, но о безусловном приоритете бытийного статуса субъекта как *экзистенции* перед всем миром объективности.

Мы привели эти рассуждения Франка не для того, чтобы сказать, что в споре (условно) с Марселем Флоренский не прав. Да, мы разделяем то, что говорит Франк. Марсель, видимо, тоже с ним бы согласился, как и Бердяев. Но это не означает *однозначную* неправоту Флоренского. Как показывает цикл работ («У водоразделов мысли»), Флоренский пытался преодолеть оппозицию субъекта и объекта не на путях экзистенциальной мысли, как это делал Марсель и отчасти поздний Франк, а на пути *синергийного символизма*.

Учение о символе в работе «У водоразделов мысли» перерастает в учение об энергиях и сущностях, в философскую синергетику. Синергия (синэргия, по отцу Павлу) – это «со-деятельность бытий»¹⁰⁰. Заслуживает внимания то обстоятельство, что термины, используемые здесь Флоренским, явно органического характера, несмотря на то, что при этом широко используются физические, в частности, электромагнитные аналогии, которые и подводят к синергийному понятию символа. Синергия определяется им как «взаимопрорастание энергий»¹⁰¹, так что в синергийном событии уже нет отдельных энергий. В нем представлено качественно новое бытийное формирование. И сам символ в таком синергетическом подходе выступает как «*такая сущность, энергия которой, сращенная, или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном*

⁹⁸ Франк С. Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. С нами Бог. М., 2003. С. 159 (курсив автора. – В. В.).

⁹⁹ Самость (нем.).

¹⁰⁰ Флоренский П. А. Соч. в 2-х т. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 286.

¹⁰¹ Там же. С. 285.

отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю»¹⁰². Символ, иначе говоря, ино-ургиен, а если речь идет о Божественных энергиях, то те(о)-ургиен. И поэтому символы рождаются самой действительностью («от действительности»¹⁰³), которая едина как синергийная реальность. Противоположность субъекта и объекта в ней преодолевается и открывается возможность конкретной метафизики.

Экзистенциальная мысль, например, Марселя, также стремится к конкретности философии. И в этом аспекте поиски Флоренского и экзистенциальных мыслителей в принципе сходятся. Поэтому противопоставлять экзистенциальную ориентацию и синергийно-символистскую в данном отношении нельзя. Это подтверждается и тем, что в программной работе о. Павла, в которой развиваются идеи синергийного символизма («Имяславие как философская предпосылка»), мы обнаруживаем значительную переключку с базовыми установками экзистенциальной философской мысли XX века, и не только с Марселем, но и с Хайдеггером. «Основное самочувствие человечества, – говорит он, – “я живу в мире и с миром”»¹⁰⁴. Нетрудно видеть, что здесь звучит прямой аналог хайдеггеровского концепта «бытия-в-мире» (In-der-Welt-Sein). Еще один момент, связанный с уже сказанным. «Связь бытий, – говорит Флоренский, – сама есть нечто реальное»¹⁰⁵. Этот аспект синергийного символизма о. Павла корреспондирует с тем, что выступает как *онтологический* статус местоимения «мы» в персоналистической философии Марселя. И здесь же нельзя не отметить важности идеи *резонанса*, выдвигаемой о. Павлом. Эта идея, на наш взгляд, является одной из центральных для современной персоналистической диалогической философии культуры. Ей соответствует концепт *встречи* как духовно значимого события. Конечно, акценты, тональности всех перечисленных нами идей, сближающих синергийный символизм Флоренского с экзистенциальной персоналистической мыслью, у каждого философа, которому эти идеи близки, разные. У о. Павла они вписываются в естественно-научный контекст, в физический космос. У Марселя же не электродинамика и космология, а музыка и драма межличностных отношений являются тем миром, в котором они разворачиваются и средствами которого формулируются. Святоотеческое наследие, и в частности паламитское богословие, по сути дела оказывается, хотя и в неодинаковой мере, тем историческим ресурсом, который питал и синергийный символизм Флоренского, и экзистенциальную философию Марселя¹⁰⁶.

Можно сказать, что синергийный символизм позднего Флоренского есть опыт среднего пути между платонизмом и экзистенциальной установкой. Действительно, у о. Павла здесь происходит некоторый отход от позиции умного созерцания в духе платонизма, поскольку центральность ума и его созерцания сменяется новым центром – волей, изначальным стремлением, «порывом», если использовать здесь слово Бергсона. Субъект и объект объединяются, или преодолеваются, в их противопоставленности интуицией глубокого стремления, присущего

¹⁰² Там же. С. 287.

¹⁰³ Там же. С. 131.

¹⁰⁴ Там же. С. 284

¹⁰⁵ Там же. С. 286.

¹⁰⁶ Визгин В. П. Святитель Григорий Палама и философ Габриэль Марсель // Визгин В. П. На пути к Другому. С. 733–736.

жизни как внутри человека, так и вне его. Например, стремление жизни к свету есть общая единая причина формирования как органов зрения и всего с ним связанного, так и оптической техники. «Первичное устремление к свету, – говорит Флоренский, – в котором содержатся дальнейшие, уже психологические, отношения к свету, – мышление, чувство и воля, есть *мистическая* связь со световой реальностью, или, иначе говоря, дву-едино, будучи столь же нашим, к субъекту относящимся, как и не нашим, реальностью самого объекта, хотя термины “субъект” и “объект” должно употребить здесь очень условно, ибо ни объекта, ни субъекта, в точном смысле слова, на этой глубине внутренней жизни еще *нет*»¹⁰⁷. Невольно думается, что те глубины внутренней жизни, которые имел в виду Франк, говоря об экзистенции, как-то соотносятся с теми, о которых здесь говорит Флоренский. Но разница между ними интуитивно все же ясно ощущается. Глубины, упоминаемые Флоренским, родственны по типу глубинам шопенгауэровской воле. Недаром точками отсчета здесь служат жизнь и воля, рассматриваемые в контексте гетеанства и романтизма начала XIX в., то есть как раз той культурной среды, из которой и вышел Шопенгауэр (здесь, правда, не упоминаемый). Но интуиции жизни и воли, взятые в их связи, не создают еще экзистенциального пафоса мысли, хотя некоторую корреспонденцию с ним и предполагают.

Все эти пассажи Флоренского, подобные процитированным, раскрывают синергийный характер его символизма. Слияние энергий высшего и низшего, без их полного растворения друг в друге, определяет реализм символа. Тем самым тема реалистического символизма, общая для Вяч. Иванова и Флоренского с более раннего времени, обогащается *синергийным* подходом так, что к привычному топосу русского символизма подключаются современные наука и техника, с одной стороны, а с другой – обширные гуманитарные сферы языка и культуры (что по-новому развивается Флоренским).

Синергийный мистико-реалистический символизм, как и экзистенциальная мысль, отсылают к уровню реальности по ту сторону дихотомии ее на объективную и субъективную¹⁰⁸. Но этот, самый глубокий, уровень реальности в том и в другом случае обращен к нам разными сторонами. Категории субъекта и объекта здесь преодолены, но их тени продолжают витать. И действительно, мы не можем отделаться от мысли, что над синергийным символизмом Флоренского витает тень поверженного объекта, а экзистенциальная установка разворачивается как бы в тени столь же отстраненного субъекта. У одной и той же глубины бытия «видов» много – так мы могли бы подвести итог этому сравнению глубин и построек, возводимых на них мыслителями, о которых идет речь. *Тональности* подачи глубины разные. В экзистенциальной установке больше апофатизма, переживания неведомости Бога, к которому устремлена экзистенция. В энергийно-символистской установке, напротив, преобладает уверенность в позитивном познании божественного, в его узнавании в энергийном символе. Те лики богов и демонов, о которых говорил ранний Флоренский, повторявший поздних неоплатоников, здесь обретают свою новую синергийную жизнь. В таком символе, как и в культе, мистерия божественного скорее разгадана, чем загадана, как это ощущается в экзистенциальной мысли, обращенной к мистической глубине реальности.

¹⁰⁷ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 3. (1). С.423.

¹⁰⁸ Там же.

Культурноцентрический синергийно-символический катафатизм богопознания, с одной стороны, и молитвенная настроенность богостремительной экзистенции на пороге невыразимой тайны – с другой. Так мы бы описали эти два типа духовной жизни, один из которых осмысляет себя больше в философии (позиция экзистенциальной установки), а другой – в культоведении и культуроведении (позиция символизма Флоренского).

Оставим вопрос о степени отхода синергийного символизма Флоренского от неоплатонизма для будущих исследований. Нам кажется, что она невелика. Действительно, у Плотина (Энн. III, 2–6), как и у Флоренского, в центре умозрения находится живая вечность, или вечная жизнь. «На берегу моря, – говорит о. Павел, – я чувствовал себя лицом к лицу пред родимой, одинокой, таинственной и бесконечной Вечностью – из которой все течет и в которую все возвращается»¹⁰⁹. В этом смысле символическое мировоззрение Флоренского можно определить, как своеобразную, неоплатоническую по духу философию жизни. Вопреки Ницше, упрекавшему платонизм в антижизненном пафосе, Флоренский провозглашает, и как раз от имени платоновского идеализма, «да» жизни, «ибо жизнь-то, – аргументирует он, – и есть непрерывное осуществление *ἐν καὶ πολλὰ*»¹¹⁰. Жизнь определяется им, как «точка нашего исхода». Философия жизни может тесно соприкасаться, сходиться с экзистенциальной мыслью, как это было, например, у Л. Шестова. Однако существенно и различие между ними. Философия жизни тяготеет к органицизму, а экзистенциальная мысль, как мы уже говорили, существенным образом персоналистична и транснатуралистична.

Можно такими словами подытожить сказанное о символизме Флоренского: самопознание, познание космоса и постижение божественного – одно и то же познание, синергийное, реальное и символическое. Не думаю, чтобы такая целостность и высота умозрения о. Павла оставили бы равнодушным Г. Марселя, если бы он с ним познакомился. Думаю, что, напротив, он в нем нашел бы немало созвучного себе. Напомним в связи с этим, что Марсель глубоко заинтересовался философией культуры Вяч. Иванова, во многом близкой о. Павлу. Разумеется, не все у Вяч. Иванова отвечало мысли Марселя. Но он высоко ценил в современной ему культуре глубину и подлинность духовного опыта. А отрицать их у о. Павла мы никак не можем.

По стилистике своей мысли о. Павел был радикалом. Он любил доведенную до предела четкость формулировок, что порой приводило его, на наш взгляд, к чрезмерному доверию к схемам, классификациям, дихотомиям. «Всякое признание мира горнего, – писал Флоренский, – неизбежно влечет мысль к платонизму... а всякое прилепление к миру дольнему – к отрицанию платонизма»¹¹¹. В этой фразе, очевидной по смыслу и даже тривиальной, смущает слово «неизбежно». Марсель не менее Флоренского признает «мир горний», но при этом мы не можем сказать, что его к платонизму «неизбежно» влечет, хотя поздний период творчества французского философа показывает нам значимость для него метафизики Платона. Философская рефлексия, по Марселю, должна не разрушать духовную жизнь, а, напротив, высвечивать ее присутствие. И там, где Сократ и Платон движутся этим путем, там они изнутри так или иначе сопровождают мысль Марселя. Мир идей Платона, как безличных идеальностей, он отвергает. Но это не означает, что

¹⁰⁹ Флоренский Павел, свящ. Детям моим... С. 50.

¹¹⁰ Он же. Соч. в 4-х т. Т. 3 (2). С. 91.

¹¹¹ Там же. С. 73 (курсив наш. – В. В.).

он «прилепляется» к «миру дольному». Совсем нет. Дело в том, что *признавать мир горный можно разными способами*, не посредством одного лишь платонизма. Кто скажет, что Священное Писание не есть признание мира горного? А ведь оно далеко от Платона, хотя и к миру дольному не лепится. Так что эта безусловно аподиктическая по видимости диалектика только тогда аподиктична, когда горизонт мысли сужен отстранением от экзистенциально-библейского менталитета.

Действительно, Флоренский во многом противоположен мыслителю экзистенциального типа. *Конечную* задачу такого мыслителя составляет не познание, будь то даже высший мистический гнозис, о котором говорит Флоренский. *Экзистенциальный* мыслитель нацелен на то, чтобы *подлинно быть*, чем он и меряет *истинное знание о бытии*, как бы при этом последнее ни понималось. Экзистенциальная мысль персонцентрична и драматична. Онтологически значимая встреча личностей, их сопряжение, диалог выступают здесь на первый план. В силу этого понятно, что не всеединство, требующее философской системы, задает цель экзистенциального мыслителя. У Кьеркегора, Ницше, Достоевского, Шестова, Марселя не было системы. Кроме того, проблема единого и многого, являющаяся центральной для платонизма, для экзистенциального мыслителя не является самой важной. При этом его интуиция бытия скорее динамична, чем статична. Это проявляется, например, в том, что «онтологическое требование», живущее в человеке, Марсель выражает с помощью глагола «быть», а не существительного «бытие» (*l'exigence d'être*, а не *l'exigence de l'être*).

Итак, мы можем зафиксировать два основных типа в понимании образа философа и самой философии. Первый тип – философ-платоник, пытающийся мыслить всеединство с помощью диалектики единого и много, всепознаватель, как правило, не мыслящий себе философию вне системы, ее воплощающей. Другой тип – мыслитель экзистенциального толка, радикальный персоналист, чуткий к драме человеческого существования, к межличностному плану бытия. За этими типами стоят различные, хотя и тесно взаимодействующие и вступающие в спор и конфликт, культурные традиции: эллинства – с одной стороны, и иудео-христианства с его пророческим и мессианским пафосом – с другой. Это – идеальные типы. В реальной же истории идей мы находим у разных мыслителей разное сочетание указанных идеальных типов. Мы уже говорили в этой работе об экзистенциальном начале в творческой личности Флоренского. Сейчас мы сосредоточены на раскрытии в ее архитектонике другого типа, типа платоника, который стремится органично соединить друг с другом позитивную науку и мистический гнозис. Для более ясного представления о конкретном соотношении этих типов посмотрим пристальнее на некоторые ранние работы Флоренского.

Пожалуй, пик экзистенциальных по содержанию тем анализа мы находим в эссе о «Гамлете» (1905). Здесь Флоренский касается проблематики, заставляющей вспомнить работы такого экзистенциально ориентированного мыслителя, как М. М. Бахтин. Конечно, уже сам образ шекспировского Гамлета диктует Флоренскому подобный характер анализа. О. Павел раскрывает двоящееся сознание своего героя. Гамлет, подчеркивает он, выступает носителем несовместимых типов сознания, парадоксально соединяющихся в единстве его личности. «“Гамлет”, – пишет он, – это диалог двух сознаний в датском принце, борьба их, раздирающая несчастного принца»¹¹². Говорится здесь и о конфликте монолога и диалога,

¹¹² Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 267.

что является сквозной темой Бахтина. Но, в отличие от теоретика диалога, Флоренский доводит борьбу сознаний внутри личности Гамлета до ее *религиозного* уровня. Она у него выступает как «теомахия», борьба богов. Показательно для экзистенциального тона этого эссе, что в финале говорится о молитве, как «том единственном даре, который в нашей власти». Этот мотив тоже имеет свою параллель у Бахтина, характеризовавшего один из двух пределов познания такими словами: «Второй предел – мысль о Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва»¹¹³.

В раннем периоде творчества Флоренского значительное место занимает литературная критика. Но при внимательном изучении работ этого периода становится ясно, что уже в эти годы центр его интересов лежит не в экзистенциально окрашенной по своей тематике эссеистике, а в научно-объективных по типу анализа исследованиях мифа, фольклора, языка, имени, церковной догматики и т. п. Центром, в котором сходятся все эти сюжеты, выступает религиозный культ. Хотя именно в раннем периоде творчества Флоренского мы обнаружили повышенное внимание к субъективности, однако уже в эти годы он относит субъективную сферу реальности к психологическому уровню, отрицая за ней «онтологичность». С годами подобная ее оценка будет только усиливаться.

Период «Столпа» является в этом плане переходным. Отметим в этой связи замечание о. Георгия Флоровского, обратившего внимание на то, что если субъективизм, психологизм и преодолевающий отчаяние лиризм обращения к Богу, то есть, одним словом, экзистенциальность тона, характеризует первую часть «Столпа», то во второй его части господствует тон «платонизма и онтологизма». Действительно, «Столп» можно рассматривать, как своего рода *экзистенциально-платонистский диптих*. В поздних же работах, включающих «Философию культа» и «У водоразделов мысли», объектоцентрические мотивы достигают своего полного развертывания.

Платонизм и христианство

В своей статье об архимандрите Серапионе Машкине («К почести вышнего звания», 1906), работе вдохновенной, где он с кипучей энергией молодости быстрыми и смелыми мазками выражает центральную интуицию близкого ему по духу мыслителя, Флоренский пророчествует и о своем будущем творческом пути. Позже, в примечаниях к «Столпу», он отметит родственность мира своих идей с идеями о. Серапиона: «Мысли покойного философа, – говорит он, – и мои оказались настолько сродными и срастающимися друг с другом, что я уже не знаю, где кончается “серапионовское”, где начинается “мое”... общность наших отправных точек и знания неизбежно вызывала однородность и дальнейших выводов»¹¹⁴. Таким образом, зная идеи о. Серапиона, мы можем представить себе в целом и главным, вплоть до дальнейших выводов, и взгляды самого о. Павла. Что же именно он говорит о мирозерцании о. Серапиона?

Прежде всего, он ставит его рядом с Вл. Соловьевым и далее пишет: «Идея Бесконечного захватила, увлекла их, стремительным взлетом взвила в высь

¹¹³ Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 227.

¹¹⁴ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 720.

созерцания, в многообразии показала единящую Силу и многообразную полноту – в Единстве дала увидеть “недвижную ось в беге явлений”, ослепила своею красотою и потом спустила в мир заражать его верною влюбленностью в Бога, указывать миру на *перст Божий*, на оттиск идеального. И каждый из них, побывавших на высотах, действительно кажется оригеном – горне-рожденным; как и их возвышенный предшественник Ориген, каждый кажется горне-рожденным, жаворонком, живущим в мире и не от мира сего, взлетающим и исчезающим из поля зрения»¹¹⁵. Этот пассаж можно, казалось бы, назвать характерным образцом романтической платонистской риторики и на том поставить точку. Однако подлинность опыта, скрывающаяся за ним, не позволяет этого сделать. Поразительно, насколько органически опыт действительно неоплатонически ориентированного мистика-мудреца-философа сливается с опытом христианским, с духовной практикой обоих священнослужителей – о. Серапиона и о. Павла. Никакой неловкости при этом, никакого взаимоотталкивания платонизма и христианства ни тот, ни другой не ощущают ни на йоту. Правда, о. Павел, рассказывая о столь близком ему по духу о. Серапионе, квалифицирует его менталитет, как «несколько “гностический”», отмечая присущую ему «кажду абсолютного знания» и подчеркивая «натурфилософские (как у Оригена и Соловьева) стремления в области философии и религии»¹¹⁶. Имея в виду, что о. Серапион признан самим о. Павлом его alter ego, эта характеристика относится и к нему. Жажда *абсолютного* знания, *натурфилософский* приоритет в его структуре указывают на «некоторый гностицизм» в мировосприятии их обоих, отсылая как к своему источнику к Александрийской школе (явно к Оригену, неявно – к Клименту). Слово «гностический» поставлено о. Павлом в кавычки и дается им в ослабленной смысловой версии («несколько»). Это, конечно, неслучайно: о. Павел отдает себе отчет в его не-христианском значении, которое он стремится максимально смягчить. Однако подобное его смягчение или даже нейтрализация оказывается формальной: процитированный выше текст подтверждает такой вывод.

Характерно, что в устах Климента Александрийского (ок. 150–211/215) выражение «гностики» не несло еще никакой отрицательной коннотации. «Примерами истинных гностиков, – говорит В. Н. Лосский, – Климент считает Иакова, Петра, Павла и других апостолов. Гностик – все знает, все понимает, даже и то, что другим кажется непонятным»¹¹⁷. И выше русский богослов подчеркивает, что в том совершенном знании, которым гностик наслаждается уже в земной жизни, «*не остается место для тайны*»¹¹⁸. Божественное начало им столь же полно раскрыто и постигнуто, сколь и природное, причем одно знание без всякого разрыва переходит в другое. Тайны для такого александрийского познавателя нет нигде – ни на земле, ни на небе. В. Лосский также подчеркивает близость климентовского гнозиса к герметическому, в котором «знание представляет собой некую обожествляющую форму, посредством которой поднимаешься к сфере неподвижных звезд»¹¹⁹. Форма эта, конечно, платоновская, не аристотелевская. Обожествляет она потому, что сама обожествлена (вспомним у о. Павла: «перст Божий» приравнен к «оттиску идеального»).

¹¹⁵ Там же. С. 205.

¹¹⁶ Там же. С. 218.

¹¹⁷ Лосский В. Н. Боговидение. М., 1995. С. 34–35.

¹¹⁸ Там же. С. 34.

¹¹⁹ Там же. С. 35.

Конечно, неслучайно, что оба мыслителя – о. Серапион и о. Павел – были одновременно и философами, и математиками, причем о. Серапион считал себя прежде всего философом, а о. Павла – математиком: «У Вас математика, – пишет он Флоренскому, – у меня философия»¹²⁰. Сочетание этих дисциплин – *conditio sine qua non*¹²¹ принадлежности к платоновской школе, продолженной в интеллектуализме Александрийских учителей и никогда не прерывавшейся в истории мысли. В конце XIX в. ее, среди прочих, представляли в России Вл. Соловьев и гораздо менее известный о. Серапион.

Разумеется, ни о. Серапиона, ни о. Павла нацело сводить к фигуре неоплатоновского созерцателя нельзя. Действительно, о. Павел, например, говорит об о. Серапионе, как о беспримерном молитвеннике, а молитва соединяет в себе праксис и гнозис, духовное делание и умное созерцание. И здесь опять хочется процитировать выдающегося русского богослова: «Но как бы то ни было... вместе с Климентом и Оригеном (а мы добавим: и с оо. Серапионом и Павлом. – В. В.) в Церковь проникает мир эллинский, внося тем самым элементы, чуждые христианскому преданию»¹²².

«Горне-рожденное» спиритуалистически-интеллектуалистическое избранничество платоников и Блага Весть христианского откровения – вот какие начала вступают в спор и конфликт, который, в пределах земного времени, вряд ли когда-нибудь станет раз и навсегда закрытой страницей мировой истории. «Иерусалиму» не суждено по-гегелевски «снять» «Афины». Напряжение апории между этими началами культуры всегда будет стимулировать поиск, беспокоя ищущую мысль.

В. Н. Лосский считает, что в конце концов христианская Церковь поглощает, преобразует и превосходит платонизм. Флоренский же рассматривает его исключительно как «предвосхищение христианства», содержащее «массу церковной терминологии»¹²³. В соответствии с этим, полагая вслед за греками основной проблемой философии проблему соотношения единого и многого, венцом ее решения он называет Троицу христиан, или Св. Троицу. При этом основной христианский догмат оказывается органическим продолжением платонической мысли. Однако следует напомнить, что в богословии, начиная с отцов-каппадокийцев, «Троица не оставляет больше места для Бога – простой Монады, умопостижимой или сверхумопостижимой субстанции и источника духовного бытия»¹²⁴. Иными словами, в святоотеческом богословии платонизм преодолен, между Единым (Монадой) неоплатоников и Богом христиан осознан радикальный разрыв. Но подобного осознания мы не находим у о. Павла. Никакого разрыва между неоплатонизмом и христианством он не видит. Почему? Не исследуя этого детально, обратим внимание на то, что терминология христианского богословия действительно почти сплошь неоплатоническая, а о. Павел привык смотреть на мысль прежде всего как на систему взаимосвязанных *терминов*. В терминах он видит объективный скелет мысли, доступный позитивной предметной фиксации. Стремление же к научной объективации доминирует в его менталитете. При всем своем

¹²⁰ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 720.

¹²¹ Непременное условие (лат.).

¹²² Лосский В. Н. Цит. соч. С. 45–46.

¹²³ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 3 (2). С. 477.

¹²⁴ Лосский В. Н. Цит. соч. С. 62.

мистицизме, свойственном ему с детских лет, в своей реальной работе мыслителя Флоренский выступает больше как математик и ученый-энциклопедист, чем как философ, тем более экзистенциального толка. Это в унисон, независимо друг от друга, отметили такие разные люди, как о. Серапион и Н. А. Бердяев.

Итак, основную апорию мысли, стремящейся к христианской ориентации, можно сформулировать так: если в платоноцентрическом мышлении свобода личности подавляется интеллектуалистским натурализмом, то в экзистенциальном мышлении, напротив, личность рискует порвать с космосом и природой. Языческое одушевление космоса, столь сильное в платонизме, контрастирует с эсхатологизмом и персонализмом экзистенциального философствования. Верный путь пролегает между этими полюсами. Однако его легче наметить в общем виде, чем осуществить *de facto*. Поэтому неслучайно, что в истории христианская мысль скорее распадается на разные течения в соответствии с таким водоразделом, чем прочерчивает гармонический синтетический путь. Тем не менее, нацеленность на поиск такого пути, поистине «царского», так или иначе проступает у выдающихся представителей христианской мысли, в том числе и у о. Павла.

Какая же степень платонизма, какой его «процент» допустим в составе философской мысли, желающей быть христианской? «Каждый шаг навстречу более тонкой интеллектуальной культуре, – писал С. С. Аверинцев, – означал для христианства приближение к онтологии эллинского типа, к платоновскому или аристотелевскому идеализму»¹²⁵. Так ли это? Разве не существует у христианской мысли другого пути, чем эллинская онтология? Разве не существует путь экзистенциальной онтологии личности и диалога? Путь Кьеркегора, Шестова, Бубера, Бахтина, Марселя? Разве этот путь менее интеллектуально тонок? Да и в тонкости ли как таковой дело, когда речь идет о верности основных интуиций философа христиански переживаемой истине? Почему же между платонизмом и христианством существуют силы взаимного отторжения? Не потому ли, что христианство есть религия личности и свободы, участия и подвига, а не интеллектуальное созерцание умопостигаемого мира? Созерцание замыкается на объект и необходимость, от него неотделимую. Горизонт эллинской мысли замкнут образом судьбы, фатума, рока. Говоря же собственно философским языком, он замкнут объектом, объективностью. Объективность есть такая реальность, или, точнее, такой ее «срез», который содержит по меньшей мере два существенных момента: во-первых, общезначимость, во-вторых, принудительность значимого. Итак, категория объекта в первом приближении может быть определена как соединение значимого для всех характера удостоверения в содержании объекта с принудительностью такого удостоверения. Быть объективным означает быть общезначимым и безличным, необходимым и принудительным. Подчеркнем еще раз, удостоверение объекта в качестве объекта не только безлично, но и принудительно (необходимо). Суть объекта поэтому можно кратко выразить как принуждение безличным, или безличное принуждение. Единственный шанс свободы в мире объектов – это их познание и тем самым относительное преодоление. Нетрудно видеть, что наиболее полно и отчетливо принцип объективности осуществлен в науке, особенно, в науке Нового времени, начало которой, однако, лежит в науке эллинской.

¹²⁵ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 95.

Экзистенциальная мысль, опирающаяся на христианскую культурную традицию, стремится прорваться за пределы обезличенного, объективированного мышления. Метафизические учения Платона и Аристотеля – объективированные конструкции. Экзистенциальная мысль ищет *другой* метафизики: «Обезличенное мышление, – говорит Г. Марсель, – не позволяет выйти в то пространство, которое достойно называться метафизическим»¹²⁶. Обезличенное мышление не добивается до бытия, которое в экзистенциальной мысли предполагается личностным и свободным.

Там, «где “нож смерти близкого”, – говорит Розанов, – я хочу не Канта, а Христа»¹²⁷. Допустим, Аверинцев прав и нет интеллектуального совершенствования христианской культуры без ее приближения к платонизму или аристотелизму. Однако Розанов не сказал: «хочу Платона» – в ситуации угрозы смерти близкого человека Платон вряд ли бы устроил его намного больше, чем Кант. Можно ли сам порыв от эллинской, или эллинизированной, философии к христианской вере выразить *философски*? Вот на наш взгляд важный вопрос. И именно такую ситуацию хотел осмыслить Г. Марсель, устремившись к поиску конкретной философии. Она в его понимании есть философия конкретного лица, проясняющая его предельно глубокую проблему, на уровне которой оно преодолевает свой психологический эгоцентризм. Она лишена той формы общезначимости, которая неотделима от объективного знания, равно как и принудительности, с ней связанной. И в то же время она не есть субъективная иллюзия.

Возвращаясь к высказыванию Розанова, вопрос можно поставить и так: а имеет ли смысл в такой ситуации философская мысль как таковая? Что хотел сказать Розанов, произнося имя Канта? Было ли оно в его устах синонимом философии вообще, или же он имел в виду именно Канта с его особой философией? Но тогда почему он не назвал в качестве альтернативы Канту имя другого философа, философию которого, по его мнению, уместно было бы вспомнить в данном случае? Например, того же Платона? И то, что Розанов, упоминая имя Христа, отворачивается от философии вообще, не говорит ли нам в пользу уже высказанного предположения, что он хотел указать на бессилие и бессмысленность в данной ситуации *любой* философии? Но, быть может, все же человеческое сердце и ум нуждаются в данном случае, как и в жизни вообще, в Христе и в философии одновременно, сколь бы странным ни казалось такое соседство? А ведь именно в оправданности его я вижу единственную возможность *христианской философии* как таковой. Разумеется, антифилософски настроенные умы подобную оправданность будут с порога отрицать. Для них в этом контексте размышления оправданы только религия и наука. При этом саму религию они видят исключительно глазами науки, а это значит, что в ней они усматривают специфическое пространство объективации, особый мир религиозно значимых объектов, наука о которых и возможна и надобна человеку, подобно тому, как ему нужна наука о «мирских» объектах природы и общества.

И что же такое философия, как не интеллектуальная спонтанность субъекта, знающего, что о нем как личности никакое объективное знание в принципе невозможно? И здесь предлог «о» теряет свой смысл. Такая философия есть уже не

¹²⁶ Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 4.

¹²⁷ Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 580 (здесь Розанов цитирует «Столп» Флоренского).

философия «о» субъекте, а *философия субъекта* – философия личности и свободы. Это сама свободная личность, живая и конкретная, на свой страх и риск осмеливается философствовать. Вот такой, по статусу и смыслу, и является экзистенциальная философия.

Возвращаясь к высказыванию Розанова, мы видим, что оно означает неуместность любого абстрактного философского рассуждения перед лицом «страшной разлуки, поправляемой только надеждой на воскресение»¹²⁸. Но, может быть, это беда только *абстрактной* мысли, а если удастся философствовать *конкретно*, лично и участно, то подобная философия уже не будет столь неуместной даже в данном случае?

Попытка ответа на этот вопрос приводит нас к следующим размышлениям. А. Ф. Лосев как-то сказал, что религия всегда будет побеждать философию, потому что боль жизни у человека сильнее интереса к жизни и, значит, любопытства ума¹²⁹. Разлука, о которой здесь идет речь, это – «осязаемая мука» конкретного человека. Может ли быть такая боль источником философской мысли *особого* типа, не заменяющей собой религии и не претендующей на такую замену ни в коем случае? Если мы ответим, что «да, может», то экзистенциальное философствование возможно. И опыт Кьеркегора и Марселя, в частности, подтверждает это. Боль ведь иррадирует, захватывая область и ума. Перед лицом такой боли стоит весь человек как целое. Может ли он философствовать, будучи захвачен такой болью? Что у него есть глубокая потребность в религии, в вере – несомненно. Но ведь вовсе не обязательно, чтобы религиозная вера при этом начисто вытесняла работу философской рефлексии.

В «Столпе» Павла Флоренского есть такой зачин: Друг погиб, нет больше рядом Друга – как теперь быть, как такое пережить? И мы знаем, что свою метафизику Флоренский, подобно Марселю, также называет «конкретной». Конкретная метафизика Флоренского – это прежде всего его философия культа, средоточие его богословствующей мысли. Философию культа завершает намеченная внутри нее философия имени и слова, к ней органически присоединяется философия иконы и храма, а вместе с ней и эстетика о. Павла, а также и другие составляющие его теоретического наследия. Акцент на объективности, научной и сверхнаучной, или мистической, определяет собой стиль и дух его конкретной метафизики.

Конкретная метафизика Г. Марселя, напротив, представляет собой экзистенциальное философствование, далекое от культологии, но совершаемое в свете христианской веры, нигде не переходящее в богословскую науку и не претендующее на нее. Поэтому сходство этих мыслителей уравнивается столь же значительными расхождениями.

Небесная объективность культа, по Флоренскому, «объективнее земных объективностей, полновеснее и реальнее, чем они»¹³⁰. Значит ли это, что Бог в понимании о. Павла еще безличнее и принудительнее, чем безличен и принудителен объект земной науки? Соблазнительно думать, что это именно так. Для этого есть основания. Но все же такое допущение будет неверным. Действительно, кажется, что он имеет в виду не личного Бога, не абсолютного «Ты», говоря языком

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 473.

¹³⁰ Флоренский Павел, свящ. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 433.

Марсея, а абсолютный сакральный Объект, мистическую объективность трансцендентного мира, понимаемого им платонистски. Да, это *почти* так, но только «почти». И в той же «Философии культа», последняя глава которой посвящена молитве, мы видим, что столь безапелляционно изгоняемая из его философского богословия субъективность восстанавливается им как «*субъектность*». Акцент, пафос – да, он таков. Но Флоренский не был бы самим собой, если бы впал в одно-сторонность не-истинного.

Здесь уместно вспомнить характеристику о. Павла Розановым: «Он – правильный. Богатый и вместе правильный. В нем нет “воющих ветров”... В нем есть кавказская твердость – от тамошних гор...»¹³¹ Если «воющие ветры» в лексиконе Розанова значат экзистенциальный дух, что-то безусловно «достоевское», то «кавказская твердость» прочитывается, как «чрезвычайная правильность». Если мы истину представим правильностью, а правильность как фиксированную последовательность ее содержательных звеньев, или элементов, необходимых для ее полного строения, то, следуя розановскому восприятию о. Павла, можно сказать, что Флоренский, стремясь к истине, попадает прямо в цель. Соответствие истине им достигается удивительно естественно. Это и значит, говоря словами Розанова, что он – «чрезвычайно правилен». Розанов, правда, видел в этом «недостаток его природы». Но мы не будем эту особенность творческой личности о. Павла расценивать подобным образом. Примем ее нейтрально, как факт: о. Павел – такой. И обратим внимание теперь на другое – на расстановку *акцентов* в правильной последовательности элементов истины. Вот эта акцентировка у Флоренского – особая, именно его характеризующая. В нашей модели соотношения истины и личности она «сверхъестественна», указывая на специфику лица, истину познающего и к ней устремленного.

Розанов прав: в ошибку против истины (аппроксимированной данной выше моделью) Флоренский действительно не впадает. Изгоняемая, отрицаемая всеми способами и силами субъективность под занавес философии культа входит все же в нее. Да и как же иначе? Ведь о. Павел понимает, что без веры как сущностного измерения субъекта невозможны сами объективные реальности ее содержания. Механически-объективистски произнести слова молитвы можно. Но состоится ли при этом касание горного дольним? Поэтому у о. Павла в философии культа есть теория субъекта. В ее основу он кладет, как мы сказали, фундаментальное различие субъективности (все негативные характеристики должны быть отнесены на ее счет) и субъектности (позитивная оценка). Правда, характерно, что, проводя это различие, он все же делает это философски неразвернуто, вскользь: здесь опять чувствуется, что не философией горят ум и сердце о. Павла. Техника философской мысли как таковой его не слишком занимает. Как иерей и теоретик священнослужения Флоренский осознает себя сверхфилософом. Да, он знает философию, глубоко проник в ее терминологию. Но его самые заветные упования – не в ее сфере. Для философии как профессии и призвания он слишком мистик и слишком ученый одновременно. Ученый-естественник исследует строение природного космоса. А о. Павел занят познанием космоса сакрального, понимая его как сущностно пронизывающий и охватывающий космос природный, как его живое духовное ядро, внутреннюю структуру которого можно постичь, отталкиваясь прежде всего от собственного опыта богослужения.

¹³¹ Розанов В. В. [Соч. в 2 т.] Т. 2. Уединенное. М., 1990. С. 650.

Подчеркнем неслучайность того, что философия молитвы представлена в последней главе «Философии культа». К небесной *объективности* бессмысленно обращаться с молитвой. К сверхобъективной объективности, которая больше всех земных объективностей, молитвы долететь не могут. Да и не к ней они в действительности летят. И о. Павел знает об этом. Он вообще, кажется, все знает. Но любит далеко не все. И субъекта он не любит, а любит объект – во всех его видах. Это мы и называем сочетанием правильности со специфической личной ее акцентировкой.

Экзистенциальная философская мысль есть по преимуществу философия веры и молитвы, притом в минимальной степени конфессионально воцерковленной. Таков Кьеркегор, таков и Марсель. Но совершенно не таков Флоренский. Его религиозный объектоцентризм вытекает из приоритета Церкви перед личностью («Мы верим Церкви, – а не лицам»¹³²). Так, приводит он пример, мы верим слову Ерма не потому, что это Ерм его сказал, а потому что в нем сказалась мысль Церкви. Церковное соборное предание онтологичнее, объективнее мнения лица. И мы верим лицу лишь в той мере, в какой он эту церковную объективность выражает. Вот мысль о. Павла. Отсюда понятно, что примат Церкви над лицом необходимо ведет его к тому, что мы обозначили как «объектоцентризм» его мысли.

Отметим еще один момент. Сама церковность, что характерно, воспринимается здесь о. Павлом платонистски: «Церковь метафизическая родина наша, и в этом ее обаяние. Она, – говорит он, – “припоминается” (по Платону). Она напоминает иной мир, подражает иному миру»¹³³. Кажется удивительным, что, говоря о Церкви, о. Павел не упоминает основного догмата христианской экклезиологии. Разумеется, он знает его и его историю и может объективно верно истолковать, что он и сделал в своем обширном экклезиологическом сочинении. Но в своих подготовительных, можно сказать, внутренних заметках он вспоминает в данном случае о Платоне, а не о Христе. *Церковность* в его глазах органично истолковывается *платонистски*. И такое ее понимание ему близко, более того, глубочайшим образом родственно. Итак, *платонизированная церковность* – вот один из источников его объектоцентризма.

Кавказский символ

Итак, как мы видели, сама христианская Церковь привлекает, притягивает Флоренского потому, что он прозревает в ней подобие платоновского мира идей, родного его душе горнего мира. Почему же последним источником вдохновения для о. Павла был именно платонизм? В чем тут дело? На наш взгляд, в том, что центральная, навеянная Кавказом его детских лет интуиция Павла Флоренского, или его прасимвол, была изначально платонистской. Суть ее в том, что горнее было понято им по образу и подобию горного.

Флоренский был буквально горне-рожденным – родился в Евлахе, в Закавказье, между двумя цепями снежновершинных хребтов. «Место моего рождения, – говорит он, – что-то определило навек в моей душе»¹³⁴. Тогда и там им был

¹³² Флоренский Павел, свящ. Философия культа. С. 489.

¹³³ Там же. С. 485.

¹³⁴ Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 130.

постигнут первофеномен (Uhrphaenomen), постигнут в правремени, изначально (Uhrzeit). Где же он родился? В небе – и только в нем. Ибо вверху, за кромкой бело-снежных гор с четкостью неизменных форм была Лазурь, верхнее небо, а внизу – закавказская степь, воспринимаемая им, как «небо внизу»¹³⁵. Лучше сказать – не воспринимаемое, а бывшее на самом деле нижним небом. Ибо как иначе назвать этот знойный, сотканный из «металлических, звенящих трелей цикад и кузнечиков» мир райского изобилия «рыб, дичи, скота, зверей, ядовитых насекомых, змей и благовоный»¹³⁶? Итак, он родился в небе – верхнем и нижнем сразу, в небесном космосе.

Что такое «снежная вершина»? Это прообраз того, что *есть*, это – абсолютная реальность в ее прафеномене. Все оценивается о. Павлом по мере его уподобления «снежной вершине». Она, подчеркивает он, «мне предложена... но не мною полагается»¹³⁷. Это – образец трансцендентного бытия, бытия, питающего всякое сущее. Опыт гор – опыт трансценденции, опыт экстаза. Небо онтологично властно, абсолютно властно. Оно не мною создано, и потому дано мне как превосходящая меня реальность. О нем Флоренский говорит, как о «небе объективности»¹³⁸. Небо, лазурь – выше меня, «*надо* мной». «Хочу, – говорит Флоренский, – не овладеть Лазурью, а осуществить в себе ее»¹³⁹. Лазурь – абсолютный образец: «Что там, в лазури, дано, то у меня в степи осуществляется всяким моим движением». Лазурь, иными словами, это мир вечных, нетленных идей, светоносных образцов. Ему противопоставляется «заплеванная площадь» и толпа с ее «чадом речей и трухой “идеалов”»¹⁴⁰. Это – оппозиция подлинного и поддельного, важнейшая в экзистенциально ориентированном мировоззрении. Так в платонистскую «небесную музыку»¹⁴¹ входит – и органически входит – экзистенциально звучащая мелодия. Она усиливается, когда Флоренский разыгрывает тему вольной степи, вспоминая не только своих карабахских, со стороны матери, предков, но и свои запорожские, от отца, корни. Он рисует свой образ так, что невольно вспоминается пушкинский Алеко – романтический идеал безудержной свободы: «Я разбойник всем своим нутром, и не в кабинете сидеть бы мне, а мчаться в грозу ночную, без цели мчаться бы с вихрем на карабахском коне. Нет препон – этой скачке!.. И никакая преграда, руками человеческими поставленная, не смутит меня: я сожгу ее, разрублю ее – и буду свободен»¹⁴². О. Павел неожиданно оборачивается к нам своей поэтически-романтической байроновской сутью – в нем заговорила степная вольница, признающая только Небо, только власть Лазури над своей безудержной свободой.

В ранней работе, которую он писал накануне поступления в МДА («Эмпирия и Эмпирия»), он формулирует главную оппозицию в мире мировоззрений как противоположность позитивизма и теизма¹⁴³. Здесь же, в письме 1917 г., когда он вплотную подошел к философии культа, о. Павел выступает как *романтический* теист. Ему не по себе в теософии, душно и тесно на площади в толпе, провозглашающей «права человека и гражданина». «“Священнокнут”, – говорит он, –

¹³⁵ Там же. С. 131.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Там же. С. 132.

¹³⁸ Там же. С. 130.

¹³⁹ Там же. С. 131.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Там же. С. 130.

¹⁴² Там же. С. 131.

¹⁴³ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 1. С. 155.

дарует мне свободу духа», а «самоистуканная» демократия с ее культом прав и свобод у него «ее отнимает»¹⁴⁴. Платонизм ли это? И да, и нет. Это сверхплатонизм, ибо такого апофеоза свободы, такого стремления к ней нет в платонизме. Да, горное здесь прообраз для горнего как духовного. Но в мире гор дан прообраз не только объективно-принудительного, абсолютно-данного как нерукотворное бытия, исходящего не от меня, но и первообраз *свободного* бытия. Горы говорят непреклонное «да!» не только абсолютно неизменному и неделимому (идеям Платона и тому, что они символизируют), но и абсолютной подвижности свободы, свободе зависеть только от них и зависеть совершенно вольно.

Летом 1917 г., когда писалось это письмо, о. Павлу казалось, что весь мир, а особенно Россия, движется к тому, чтобы «срыть горы», сбросить платонизм и религию трансцендентного Бога («все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в Лазурь небесную») ¹⁴⁵. Флоренский же осознает себя одиноким гребцом против течения – вместе, правда, с Булгаковым, откликом-исповедью на выход книги которого («Свет невечерний») и является цитируемое нами письмо. «Теперь, – пишет он ему, – всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог – все имманентизируется, лишается не-в-нас-сущего бытия, делается модусом нас самих» ¹⁴⁶. Свободолюбивым *рыцарем трансцендентности* предстает в этом лирико-исповедальном письме о. Павел. И если в его ранних работах образцом христианина-платоника для него был Вл. Соловьев, то здесь, пафосом этой удивительной исповеди, он приближается к другому мыслителю – к Константину Леонтьеву.

Ночью 22 января 1914 г., видимо, после службы, он записывает: «Мое давнишнее наблюдение. Как запоют “Иже херувимы”, так подымается таинственный вихрь, дующий снизу вверх, и он уносит из эмпирий меня, служащего. С этого момента я перестаю быть, как все и со всеми, и делаюсь иным, и пребываю в ином месте. Это – полная изоляция. Ощущение такое, что всю службу подымаешься-подымаешься в гору, воздух делается реже, ветер сильнее. А как дойдет до херувимской, так оказываешься на вершине, и тут ветер благодати срывает с вершины и уносит вон, и паришь в ином мире» ¹⁴⁷. Эта запись требует аналитического чтения. Дело в том, что сама аналогия горнего и горного служит только средством к действительному трансцензусу в иной мир, абсолютно высший. И этот мир, если вчитаться в приведенную запись, мыслится как сверхплатоновский. Действительно, платоновским выступает восхождение на вершину, которая еще в этом мире. Вся служба до херувимской – это еще земной, в смысле имманентного мира, путь ввысь. И только на вершине этого мира восходящий уносится в иной мир «ветром благодати». Это уже не платонический опыт, это христианский опыт, «высший эмпиризм», говоря словами Шеллинга, отмеченными и усвоенными Марселем. Только в подобном «высшем эмпиризме» осуществляется полный разрыв с миром «эмпирий» – эмпирическим земным миром. *Платоновский опыт умозрения только приподнимает, сообщая тягу ввысь, но этот мир окончательно в нем не преодолевается.* Только христианский опыт есть опыт подлинной трансценденции.

¹⁴⁴ Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. С. 132.

¹⁴⁵ Там же. С. 131.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ *Флоренский Павел, свящ.* Философия культа. С. 451.

Мы начали тему кавказской интуиции как выражения конкретного целостного опыта, базисного по своей функции и, казалось бы, подтверждающего тезис о платонизме мировоззрения о. Павла. А пришли к тому, что увидели эту праинтуицию, как путь к истинно христианскому опыту. Приходишь к такому сравнению: не подобен ли платонизм о. Павла прихожей в христианской квартире его души? Прихожую можно включать в саму квартиру, а можно и исключать из нее, подчеркивая, что это еще не она сама, а только передняя, вводящая в нее. Останемся пока на таком сравнении и посмотрим на другие места, раскрывающие кавказско-платоновскую интуицию о. Павла.

Редко, пожалуй, лишь в письмах он делает ее осознанным предметом своей мысли. Обычно же кавказская интуиция только как рамочный фон сквозит в его работах. Например, в последней главе «Философии культа» он говорит о молитвенном зове, как преодолении самозамкнутости в субъективности, описывая ее в образах «облачности». При этом само это преодоление выступает как прорыв облачности и выход к Солнцу, Свету. Здесь, конечно, мы видим имплицитно работающую кавказскую парадигму – образ горного восхождения, штурма вершины, когда преодолевается покров облаков и восходящему на нее открывается ослепительное, несказанное сияние небесной лазури.

Вот еще одно подобное характерное место. Говоря о таинстве елеосвящения, о. Павел вспоминает памятное для него событие вскрытия мощей преп. Сергия в 1919 г. Благоухание, донесшееся до него из вскрытой раки преподобного, он сравнивает «с запахом настоящей горной фиалки» и «цветущей виноградной лозы»¹⁴⁸. В его восприятии в земном мире максимально приближены к божественному миру запахи и виды именно Кавказа, его райской природы. Земные эталоны небесного для Павла Флоренского как бы пожизненно прописаны на незабвенном Кавказе его счастливых детских и юношеских лет. Устойчиво присущий его памяти образ высшего мира сформировался у него под прямым воздействием кавказской природы. Ослепительно сверкающие горные вершины воспринимаются как находящиеся *вовне* объекты. Но переживаются они *внутренним* чувством присутствия сакрального, от них неотделимого. Этот опыт по сути своей платоновский, а не христианский. Говоря «платоновский», мы имеем в виду прежде всего мистериальный смысл платонизма, его родство с миром древних эллинских культов, обнаруживаемое в платоновской теории идей. В горах Кавказа Павел Флоренский – одинокий созерцатель, экстатически переживающий присутствие высшего – горного – мира.

Платонизм у о. Павла прежде всего служит поставщиком конструктивных схем для понимания культа как системы таинств. «Каждое таинство, – записывает в своих заметках о. Павел, – извне рассматриваемое, есть некоторое телесное действие, но такое, которое имеет в сознании безусловную ценность и святость»¹⁴⁹. Как такое возможно, чтобы телесное, земное, то есть сущностно относительное и условное, имело безусловную ценность (святость)? Вот вопрос, который ставит о. Павел. И ответ на него он находит в платоновской теории идей, подвергаемой им «гладкой» христианизации. Каждое таинство увенчивает собой особый ряд жизненных явлений, который, говорит он, «упирается в символически воплощенную идею свою, в абсолютный корень свой, в “τὸ” явления – τὸ βρῶμα, τὸ

¹⁴⁸ Там же. С. 241.

¹⁴⁹ Там же. С. 437.

βάλτισμα... и т. д.»¹⁵⁰. Эта запись от 1 июля 1914 г. послужила основой для шестой главы «Философии культа» («Черты феноменологии культа»). Связи телесного с духовным, небесного – с земным, горнего – с дольным, божественного – с человеческим о. Павел понимает, отсылая к платоновской идее как абсолютному корню однородного ряда земных явлений. Так, например, питание имеет своим абсолютным корнем, своей «воплощенной идеей» Евхаристию, таинство причастия.

Заметим, что из текста лекций по философии культа слово «символически» («символически воплощенная идея») ушло. В 1918 г., когда составлялась данная лекция, слово это, показавшееся нужным в 1914 г., было вычеркнуто. Почему? Видимо, потому, что в указанных лекциях о. Павел хотел еще радикальнее подчеркнуть свою главную установку в понимании культа, которую можно обозначить как христианский реализм. Но слово «символически», как бы он ни настаивал на его онтологическом смысле, вносит ненужную многозначность, в частности, иллюзионистские коннотации, с ним связанные. Пусть в устах о. Павла, равно как и у достаточно близкого к нему Вяч. Иванова, слово «символизм» равносильно «реализму», если угодно, мистическому, религиозному реализму. Но существовали ведь и другие трактовки символизма, далекие от реализма. И поэтому это слово могло вносить путаницу.

Итак, *платонизм* – рабочий язык *христианского* культоведения о. Павла. Без подвига веры невозможен «переход к самому пределу» рядов земных явлений (питания, лечения, очищения и т. п.), и поэтому смыслы таинств не раскрываются¹⁵¹. Разумеется, встает вопрос о том, как платонизм связан с дохристианскими мистериями, с древними греческими культами и в чем специфика связи с ним христианства. Не занимаясь исследованием того, как этот вопрос решается о. Павлом, отметим лишь, что он подчеркивал *антиномизм* отношения Церкви к ее языческому религиозному наследию. Церковь, говорит он, и отрицает свою связь с этим наследием, и *de facto*, богослужебно, ее признает¹⁵². Культурноцентрическая религиозно-философская мысль о. Павла, конечно, эту связь не только признает, но и конкретно выявляет. Но говоря об этом антиномизме, он явно высказывается в его пользу как принципа. При этом выявляется общая значимость для него антиномизма как такового. Дело в том, что, по мысли Флоренского, без антиномий реальность уплощается: «Отрицание той или другой половины ее (антиномии. – В. В.), – говорит о. Павел, – ведет к плоскости»¹⁵³. Иными словами, антиномия означает, что наделенный ею предмет обладает глубиной, объемом – жизненной силой, подлинной реальностью.

Дело в том, что ядро платонизма само немислимо без принципиальной антиномии в его составе. Действительно, что такое платоновская идея? Кратко говоря, это видимое (умом) невидимое как «абсолютный корень» видимого, это очищенная до абсолютности видимость вещей, ставшая от подобной ректификации невидимой. Понятие предела в математике, прафеномен у Гете – все это разные модели платоновской идеи. И все они применяются о. Павлом. Применяет он и аристотелевскую модель платоновской идеи, понимая ее как организующую форму и «энтелехию» (например, при раскрытии церковного учения о Святом Кресте¹⁵⁴).

¹⁵⁰ Там же. С. 437–438.

¹⁵¹ Там же. С. 191–192.

¹⁵² Там же. С. 430.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же. С. 39.

Все они задают способы понимания продуцирования чувственного сверхчувственным, которое само, однако, сохраняет чувственность, но абсолютно чистую и мыслимую при этом исключительно как умную зримость (в этом и состоит смысл слова *ἰδέα* и *εἶδος* – вид, облик).

Платоновско-аристотелевский язык всегда использовался христианами мыслителями для выражения христианской мысли, и словоупотребления о. Павла продолжают эту традицию. Грань, отделяющая христианский образ мысли от платоновского, лежит не здесь. Она проходит там, где, например, познавательная функция ставится выше спасения, знание – выше любви, где отрицается сотворение мира Богом в пользу вечности мира и т. д. Но поскольку мы остаемся в сфере теории, то платонизма нам не избежать. Однако это не так, если мы имеем в виду не теорию, а *философию*. Экзистенциальной теории (равно как и теории экзистенции) нет и быть не может, но есть экзистенциальная философия. И она, принимая некоторые важные моменты платонизма, тем не менее существенно с ним расходится, используя другой язык. К отдельным элементам этого языка прибегает и о. Павел («призыв», «зов», «я» и «ты», «свидетель», «молитва», «вера» и т. д.). Но платоновский дискурс у него представлен несравненно в большей степени, чем экзистенциальный. Без экзистенциальной составляющей нет христианской философии. Но у разных мыслителей христианской ориентации она представлена в разной степени. И у о. Павла стержнем его мысли служит не она, а платонизм вместе с «космичностью», что мы выше отметили как объектоцентризм его философии.

Не-платоновская, даже антиплатоновская христианская мелодия звучит у о. Павла не то чтобы под сурдинку, а в порядке *антиномической добавки* к массивному и пафосно заряженному платоновским объективизмом дискурсу. Характерно одно место «Философии культа», в котором о. Павел в духе Платона и его традиции подчеркивает, не жалея слов, мертвость истории. И вот с его всегда чуткого и, в принципе, безошибочного пера слетает такая антиномическая оговорка: «Среди мертвых вод истории – и все-таки живой...»¹⁵⁵ Здесь о. Павел говорит о явлении святости. История все-таки признана живой, но ударение сделано им не на живой истории. Как это контрастирует с пафосом историзма у о. Георгия Флоровского! Не надо ставить вопрос о том, кто из них более православен. Это – пустые вопросы. «В доме Отца Моего обителей много...» (Ин. 14, 2). И не только допустимо – кто здесь судья, кто им может быть? – но и нужно, чтобы христианская мысль звучала в разных регистрах, в различных тональностях. Богатством своей палитры она и сильна.

Нетрудно исследовать сочинения о. Павла, например, его «Философию культа», его же привычным методом – подсчетом количества употребленных автором разных характерных терминов. И если это проделать, то ситуацию с пропорцией космического объективизма и личностного субъективизма можно будет представить цифрой, столь им любимой. Мы нашли всего несколько редких мест, где он говорит в терминах диалога «я» и «ты» о реалиях культа и веры. Это в последней главе этой работы: «Призыв, – пишет он, – есть духовный акт, делающий из *он*, или, точнее, из *оно – ты*»¹⁵⁶. Под таким утверждением мог бы поставить свою подпись и христианский экзистенциалист Г. Марсель. Но если у него все эти категории (термин «категория» здесь не очень удачен) стоят в центре его мысли, то

¹⁵⁵ Там же. С. 376.

¹⁵⁶ Там же. С. 394.

у Флоренского они лишь входят в целое его культологии, пафос которой не в них, а в объективистски толкуемой реальности мистического содержания церковных таинств.

Отец Павел – священнослужитель, а не внецерковный философствующий мистик. Отсюда его глубокий и всесторонний интерес именно к культу, который действительно нельзя понять, не раскрывая скрытого в нем объективизма горнего мира. Не на вере субъекта сконцентрирована его ищущая мысль, или не столько на ней, сколько на объективно данных реалиях культа.

Платонизм и экзистенциальная мысль

Платонизм как экзистенциальный опыт – что это означает применительно к истории, в том числе истории мысли? Здесь уместно обратиться к критике Флоренского, прежде всего, его «Столпа», Флоровским. «Истории Флоренский не чувствует, – говорит Флоровский, – он не живет в истории, у него нет исторической перспективы»¹⁵⁷. Да, не история с ее темпоральностью находится в фокусе его мысли, а вечное. Правильно сказал об о. Павле о. Сергей Булгаков: зовы вечности у него звучали сильнее призывов времени. Призывы времени это и есть призывы истории. Но разве может быть иначе у платоника, причем платоника не просто по убеждениям, но глубже – и в силу личного экзистенциального опыта? Платоник и математик – это вдвойне платоник. Но, тем не менее, Флоровский не вполне прав в своем утверждении. У Флоренского была сверхисторическая перспектива истории. В ранний период, в годы его дружбы с А. Белым, метаисторическая перспектива выступала у него и его друга как эсхатологическое мировосприятие («апокалиптическое», по выражению Флоренского в письме к Белому от 15.7.1905). Позднее этот символистский апокалипсизм переосмыляется, как перспектива формирования новой целостной культуры, скрепленной изнутри органическим религиозным мировоззрением. Как свидетельствует годом позже написанное письмо Флоренского Белому, в центре чаемой новой эпохи стоит Церковь («стройная музыка Церкви»), вокруг которой собирается весь благодатно преображаемый в культе мир. Идея нового средневековья, с которой Н. Бердяев выступил в послевоенной Европе (1924), значительно раньше была выношена именно в символизме Флоренского. Вместе с кругом близких ему младших символистов Флоренский был полон чувства ускоряющегося приближения новой эпохи, в котором можно видеть продолжение эсхатологического настроения позднего Вл. Соловьева. Ее признаки, знаки и знамения, он видел повсюду и прежде всего в науке, ему всегда близкой. Но радикальному платонику действительно грустно в истории людей, хотя у Флоренского был свой исторический метод – генеалогический – и его нельзя считать, как это делает Флоровский, вообще нечувствительным к историческому измерению. Его, платоника и натуралиста, привлекало родословие, а как лингвиста – корнесловие, происхождение имен и терминов. Ну, так что ж – у каждого мыслителя своя особая чувствительность к историческому. Не всем дан вкус к человеческой драме страстей и иллюзий, наполненной соперничеством, борьбой за власть и самоутвержение.

Отметим еще один момент. Богооставленность, сомнения и отчаяние и затем преодоление их в опыте обращения не принимаются Флоровским как необходимый этап пути к Богу: «Получается впечатление, – говорит он, – что неизбежно

¹⁵⁷ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494.

приходить к Богу через сомнение и отчаяние»¹⁵⁸. Здесь он упоминает Паскаля, прошедшего подобный путь. Такой тип опыта неслучайно лежит в основе экзистенциальной мысли. Паскаль, Кьеркегор, Марсель – все они испытали религиозное обращение. И именно эти мыслители представляют религиозно ориентированную экзистенциальную мысль. Но Флоровский с его неуходом от веры отцов, с его как бы врожденным православием предстает в силу этого как раз мыслителем, лишенным глубокого экзистенциального измерения. Флоренский же, напротив, оказывается настоящим религиозным экзистенциальным мыслителем, но особого типа. Действительно, его основополагающий опыт двоятся: в нем обретение христианской веры по масштабности события уравнивается платонизмом, как другой формой экзистенциального личного опыта.

За платоновскими идеями, как их убедительно, ибо художественно цельно, толкует Флоренский, встает образ рока, фатума, греческих Мойр и Ананке. И принудительность, исходящая от них, тем больше, чем более они рассматриваются, как божественные первообразы, первокорни и первопричины вещей, включая человека. Оттого, что на идее Ананке, или Судьбы, лежит отблеск божества, ее роковой характер делается еще более роковым, если так можно выразиться. Вот почему нельзя считать платонизм единственно возможной формой христианской мысли, христианской философией *par excellence*.

В своих работах, специально посвященных платонизму, Флоренский показывает, насколько органически он связан с астрологией. Но *астральный* детерминизм тем более неумолим, что, будучи астральным, божественно-принудителен. Ведь небесная принудительность еще принудительнее, чем земная, ибо на земле всегда есть место для случая, в происходящее на ней вмешивается хаос, здесь возможен срыв предопределений, в то время как небо в качестве синонима божественного безупречно в роли «программирующего устройства», оно – совершенный механизм, хотя и мыслится живым и одушевленным. Одушевленные причины, с которыми я не могу вступить в диалог, потому что они безусловно превосходят меня, как бессмертные – смертного, еще более неумолимы, чем законы земной природы. Но чем тогда божественно-органический детерминизм платоновских идей лучше, то есть ближе, теплее, милосерднее для человека, чем секулярно-механистический детерминизм новоевропейской науки?

Итак, главный вопрос таков: может ли христианская философия быть сведена к платонизму? Является ли он единственно возможной философией христианского сознания? На наш взгляд, продуктивно обдумывать этот вопрос, изучая творчество Флоренского. В своих работах он подчеркивает, что древние народы мыслили по Платону. Но при этом возникает вопрос: все ли древние народы мыслили по Платону? Разве народы, создавшие Библию, не выходили за рамки платонизма?

Еще один момент. В поисках формы своего собственного мировоззрения Флоренский устремлен от механистического и потому безжизненного мировоззрения интеллигента XIX в., как правило, «науковера», к органическому панвигилистическому и панпневматическому платонически ориентированному мирозерцанию древних. Но апелляция к жизни, стоящая за всеми ходами мысли о Павла, не обязательно должна носить платонизирующий характер. Например, Л. Шестов, по справедливому замечанию Н. Бердяева, находится в линии

¹⁵⁸ Там же. С. 495.

Lebensphilosophie, но его «философия жизни» носит ярко выраженный антиплатоновский, антиметафизический (но без позитивизма) характер. Значит, следует отсюда вывод, возможна не платонистская, а экзистенциальная «философия жизни»! В ней базовая интуиция жизни если и сохранена, то оттеснена в пользу интуиции личности и свободы. В концепте жизни, как бы она ни понималась, всегда будет присутствовать деперсонализирующий осадок, тень родового фатума. Водораздел здесь – в способе понимания духовного начала. Дух – не просто синоним небесного, иного по отношению к земному. Дух – это еще личность и свобода, без которой его нет. А если его отождествлять с идеей Платона, то не исчезает ли при этом свобода? И не делается ли тогда дух духом зависимости от абсолюта, которого христианский Бог как абсолютная Личность превосходит?

Что не приемлется экзистенциальной мыслью в платонически ориентированном мировидении? Принижение тайны существования. О тайне в глубине мира платонизм, конечно, не может не говорить. Но не принижает ли он ее, когда объективирует мистериальное, овеществляя сами мысли Бога о тварном бытии? Легко свести платоновские идеи к таким мыслям Творца о твари. Платонов рационализм тяготеет к рационализации Тайны. Но такая рационализация, тем более облегченная, идущая по трафарету, не может не вызывать сомнения и скепсиса. И тогда на самодовольный, ленивый, шаблонный платонизм возникает антиплатоническая реакция – порой в виде грубого материализма, хотя и не только. Более тонкой формой реагирования на него выступает экзистенциальная философская мысль, в том числе и христианской ориентации. Но повторим еще раз: саму оппозицию христианской экзистенциальной мысли и платонизма следует считать, скажем так, *полуоппозицией*, как об этом говорили в один голос и Г. Марсель, и Н. Бердяев.

Платоновский дуализм чувственного и умопостигаемого меняет свой смысл в свете христианского догмата Боговоплощения. Воплощение не может не реабилитировать телесного и чувственного существования. У Марселя этот момент присутствует в проработке идеи воплощения (*l'incarnation*) в его феноменологии тела и ощущения (*le sentir*), завязывающего узел экзистенции как бытия-в-мире. «Экзистенциальное, – говорит Марсель, – неизбежно указывает на воплощенное существо, то есть на факт *бытия-в-мире*»¹⁵⁹. Возникает комплекс экзистенциальных концептов-символов – ситуация, участие, вовлеченность и т. п., преодолевающих созерцательность платонизма, в котором познавательная ориентация выступает высшим родом универсальных установок человека.

Конечно, не надо думать, что христианские догматы вычеркивают платонизм из арсенала мысли. Это, конечно, не так. Платонизм как символизм (а символ немислим без онтологической тайны) сохраняет, пусть и в преображенном виде, свои права, можно сказать, вечные права. Воплощение не устраняет тайны Бога и человека, Божественное и человеческое хотя и слились ипостасно в Воплощении, но остались неслиянными – как бы противоречиво ни было такое высказывание. А раз так, то вместе с символизмом сохраняет все свои права и платонизм, поскольку он, храня тайну, символизму остается верен. Таким образом, базовую амбивалентность платонизма в его отношении к христианской мысли следует определить, как соположение в нем рационализма и символизма: христиански ориентированное сознание приемлет второе и ограничивает *абсолютистские*

¹⁵⁹ Marcel G. Du refus a l'invocation. Paris, 1940. P. 33 (курсив автора. – В. В.).

претензии первого. Христианская мысль находится в двоящемся, амбивалентном отношении к платонизму – она и вдохновляется им, и стремится преодолеть его ограниченность, присущую ему как эллинскому рационализму.

Не только платонизм связан с символизмом, но и экзистенциальная мысль, платонизму оппозирующая. По о. Павлу, символом нечто выступает постольку, поскольку оно больше себя самого¹⁶⁰. Достаточно сравнить этот тезис о самопревосхождении вещи как символа с общим местом экзистенциалистской философии о человеке как существе-проекте, существе, принципиально не равном самому себе, существе-существованию, а не существе-сущности. Поэтому можно сказать, что в экзистенциализме человек – символ, символическое по своей онтологии существо.

Драма спасения в сознании Флоренского оценивается не столько по Достоевскому, как схватка Бога с Его врагом в сердце человека, сколько как мятеж субъекта, или небытия-субъективности, против Бога-объекта, Бога-бытия. Объективное отождествляется им с истинной реальностью, даже с Истиной. Действительно, Бог, говорит о. Павел, есть «объективное, объективнейшее»¹⁶¹. Степень вводится им в понятие объекта точно так, как она вводится в понятие реальности Вяч. Ивановым (a realibus ad realiora). Думается, она потому и вводится, что объект отождествлен с реальностью, выступая ее философским именем. Соответственно, субъект служит псевдонимом для иллюзии, небытия, заблуждения, то есть нереального. Такое словоупотребление, как философская позиция, сомнительно. Но ценностно нейтральной теории субъекта/объекта мы у Флоренского не находим. У него всегда ценностно перегружен объект в ущерб субъекту. Фразу Флоренского о Боге как «объективнейшем» следует дополнить противоположением: Бог есть субъективнейшее, внутреннее внутреннего, душа души, двигатель двигателей, деятельное в деятелях. На высшем онтологическом «этаже» христианской философии преодолевается сама оппозиция субъекта и объекта.

Однако объектоцентристский пафос Флоренского можно понять: он возникает у него в рамках философии культа, к которой стягивается вся его мысль. Действительно, поскольку речь идет о религиозном культе, то таковой возможен лишь при условии объективности образующих его священнодействий. Таинства, лежащие в основе культа, не могут быть задеты в своей сакральной глубине субъективными особенностями лиц, в него вовлеченных, равно как и прочими привходящими обстоятельствами его земного совершения. Культ функционирует, если угодно, как «машина» освящения и спасения, на работу которой никакие субъективные моменты воздействовать не могут. Разумеется, все должно происходить по уставу и разные непростые ситуации, возможные здесь, Флоренский рассматривает на страницах своей «Философии культа». Главное правило такое: человеческое несовершенство конкретного священнослужителя при совершении им церковного таинства не может остановить потока благодати, изливаемой таинственным образом на верующих. И в этом смысле можно говорить о том, что освящение земного бытия происходит при этом объективно, то есть до известной степени подобно естественным и необходимым процессам в природе, в жизни космоса. Поэтому понятно, почему термин «объективность» у о. Павла близок, порой до отождествления, таким терминам его философии культа, как «онтологичность» и «космичность».

¹⁶⁰ Флоренский Павел, *свящ.* Соч. в 4-х т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998. С. 330.

¹⁶¹ Там же. Т. 2. С. 432.

Соблазнительно подобный объектоцентризм объяснить рудиментами неопреодоленного, несмотря на пережитый «обвал»¹⁶², науковерия. Такому предположению способствует распространенность использования в «Философии культа» научных методов описания разного рода явлений. Например, исследуя употребление слова «мученик-свидетель» в священных текстах, о. Павел прибегает к количественному подходу, подсчитывает проценты его встречаемости и т. п. Научной объективацией как методом он пользуется везде и всюду. Занимаясь мистической онтологией культа, называя ее, что небесспорно, философией, он остается естествоиспытателем-математиком. Все это так. Но гипотезу о неопреодоленности науковерия все же надо решительно отбросить. Наука о. Павлом преодолена по содержанию, мировоззренчески. Но как универсальный метод познания он сохраняет у него всю свою силу.

Не внешним объект быть не может, даже если объективируется нечто внутреннее. Объект внимания, объект деятельности – всегда внешен как объект. Бог в принципе не есть объект, ибо предметом нашей деятельности в том смысле, в каком им могут стать вещи мира, Он стать не может. Эта необъективируемость истины выражается Флоренским в финале его «Воспоминаний»: «Постепенно, однако, отчасти с помощью Толстого, – говорит он, – мне стало делаться ясным, что истина, если она есть, не может быть внешнею по отношению ко мне и что она есть источник жизни»¹⁶³. Здесь преодоление оппозиции субъект/объект происходит под знаком жизни, мыслимой в ее глубине: жизни как источника и смысла жизни, жизни, которая больше меня и не есть я, но со мной соприкасается, меня питает, дает смысл моей жизни. Таким образом, здесь, в конце своих «Воспоминаний», Флоренский подводит к такой антиномии: жизнь-смысл-истина *мне не внешня* и жизнь-смысл-истина *«не я и не во мне»*. Смысл этой антиномии в том, что сами оппозиции внешнее/внутреннее, мое/не-мое, субъект/объект на этом уровне углубления в бытие недействительны. Слово «жизнь» является более подходящим, чем указанные слова, для обозначения такого уровня глубины. И неспроста: ведь жизнь действительно перетекает через грани всех этих разграничений. Она и субъект, и объект – и не то, и не это. Поэтому, если вдуматься в мысль о. Павла, то следует исправить наше суждение о его объектоцентризме: вернее говорить о его *витоцентризме*, о том, что у него *жизнь как дух* стоит в фокусе его мысли. Слово «объект», можно сказать, недолжным образом кантианизирует неоплатоническую мистику жизни, действительно столь близкородственную о. Павлу.

Подведем итоги нашего исследования. В кавказском символе, ключевом для творческой личности о. Павла, органически слились воедино платоническое и экзистенциальное начала. В его личном конкретном опыте переживаются и платоническая мистика, и мистика христианская, а такое переживание уже само по себе несет в себе момент экзистенциальности, характеризующий все его творчество. В зависимости от конкретной ситуации эти конститутивные моменты философского мировоззрения находятся в определенном подвижном динамическом взаимоотношении. Именно это мы и стремились показать.

¹⁶² «Обвалом» Флоренский называл крах своего наукоцентристского мировоззрения, пережитый им летом 1899 г. (см.: *Флоренский Павел, свящ.* Детям моим... С. 216–245).

¹⁶³ Там же. С. 244.