



## Н. О. ЛОССКИЙ

### История русской философии

Гл. XIV. Отец Павел Флоренский

#### ОТЕЦ ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

Владимир Соловьев стал основоположником оригинальной школы русской религиозной философии. Эта школа включает в себя целую плеяду философов, наделенных разносторонними талантами и часто обладающих широкой эрудицией. Среди них особое место принадлежит отцу Павлу Флоренскому.

Павел Александрович Флоренский родился в 1882 г. Он изучал математику и философию в Московском университете, а богословие — в Московской Духовной академии. В 1908 г. Флоренский был назначен на кафедру истории философии этой же академии. Но священство привлекало его не менее, чем академическая работа, и в 1911 г. он принял священство. После большевистской революции, когда духовные академии были закрыты, Флоренский стал работать в области техники и получил какой-то пост в Главэлектро (Главное управление электрической промышленности). Там он был занят изучением электрических полей и диэлектриков. Флоренский был многосторонне одаренным человеком. В дни оккупации немцами Пскова В. Филистинский<sup>1</sup> опубликовал в городской газете «За родину» статью «Русский Леонардо да Винчи в концентрационном лагере». В этой статье он писал:

«Вспоминаю бросающуюся в глаза внешность московского священника Павла Александровича Флоренского. Это был среднего роста человек в холщовой неглаженной сутане, с армянскими чертами лица\*. Никто не знал, когда он спал или отдыхал. Все

---

\* Мое впечатление о лице отца Флоренского было другое: оно напоминало мне лицо Спинозы.

удивлялись работоспособности этого человека. Флоренский был профессором Московской Духовной академии, автором нашумевшей книги “Столп и утверждение Истины”, ряда религиозно-философских статей, поэтом-символистом, произведения которого появлялись в “Весах” и отдельной книгой, одаренным астрономом, защищавшим геоцентрическую концепцию мира; замечательным математиком, автором “Мнимостей в геометрии”<sup>2</sup> и ряда монографий в области математики; авторитетом в области физики, автором образцовой работы “Диэлектрики и их техническое применение. Общие свойства диэлектриков”, историком искусств и автором нескольких монографий по искусству, и особенно по резьбе на дереве; замечательным инженером-электриком, занимавшим один из основных постов в комиссии по электрификации. В Высший совет народного хозяйства Флоренский приходил в священническом одеянии. Он был профессором перспективной живописи (во ВХУТЕМАСе); прекрасным музыкантом, проникательным поклонником Баха и полифонической музыки, Бетховена и его современников, в совершенстве знавшим их произведения. Флоренский был полиглотом, в совершенстве владевшим латинским и древнегреческим и большинством современных европейских языков, а также языками Кавказа, Ирана и Индии... В 1927 г. он изобрел необычайную машину, которую большевики назвали “Десятилетием”<sup>3</sup> в честь X годовщины советской революции... Отца Павла мне посчастливилось увидеть только два раза. Первый раз я встретил его в 1928 или 1929 г. Тогда в тесном кругу ленинградских инженеров он читал газетную статью, посвященную весьма важному техническому вопросу<sup>4</sup>. Хотя я пришел туда с другом и не понял ни слова из того, что читал Флоренский, но на меня произвели глубокое впечатление энергия и уверенность этого стройного человека, его священническое одеяние и та непринужденность, с которой он беседовал с почтенными седовласыми академиками и профессорами. Да, отец Флоренский, очевидно, хорошо сознавал свое превосходство. Мне даже показалось, что в нем недоставало христианской добродетели — смиренности. Но нельзя было не сочувствовать этой его невольной гордыне. Все мы сознавали, что перед нами стоял новый Леонардо да Винчи.

Неоднократно большевики заключали его в тюрьму и ссылали в концентрационный лагерь в Соловки и требовали отречения от веры и священства. Однако отец Павел остался верным Церкви. В 1934 или 1935 г., однако, терпение Советов иссякло, и они вознаградили великого ученого тем, что осудили его на 10 лет рабства в концентрационном лагере...» В 1946 г. среди эмигран-

тов распространился слух о том, что отец Павел будто умер в заключении\*.

Я хотел бы дополнить статью В. Филистинского рядом личных замечаний. В ноябре 1913 г. отец Павел прислал мне свою книгу «Столп и утверждение Истины». Эта книга способствовала моему постепенному возвращению в лоно Церкви; в 1918 г. я окончательно стал верующим. Естественно, что мне очень хотелось встретиться с Флоренским. Обычно рассматриваемые как случайные неожиданные встречи между людьми, замечательные стечения обстоятельств, вообще говоря, пересечения во времени и пространстве двух независимых друг от друга течений, событий, на самом деле не случайны, а являются целеустремленными комбинациями, вызываемыми высшей силой, которая связывает в одно целое отдаленные секторы реальности. Поэтому человек высокой духовности в своем стремлении к абсолютному благу бессознательно и независимо от своей воли вступает в связь с другим человеком. Это происходит в тот самый момент, когда они могут оказать друг другу величайшую помощь. Создается впечатление, что эти люди ведомы высшей благотворной силой. Два случая из жизни Флоренского подтверждают, что он действовал именно в качестве такого посредника божественной силы. Вот почему мне было суждено встретить отца Павла. Помнится, это случилось в 1915 г. Возвращаясь домой из университета, я вошел в лифт, чтобы подняться на третий этаж, в свою квартиру. Лифт был довольно примитивным и приводился в движение вручную. Отремонтировать порванный трос в военное время (1914—1918 гг.) было невозможно. Я поднимался долго, а когда поднялся, то лифтер никак не мог остановить лифт в нужном месте. На третьем этаже лифт остановился намного ниже площадки. Мне было очень трудно поставить свою правую ногу на площадку, и я стал карабкаться в тот момент, когда лифтер начал тянуть лифт вниз; верхняя часть лифта давила уже на мое правое плечо. Лишь в это мгновение мне удалось высвободиться и выпрыгнуть на площадку. Вскоре я был в своем кабинете. Потрясение не проходило: я продолжал ходить по комнате и с волнением думал о том, что могло бы произойти. Внезапно раздался звонок — и вошел отец Павел Флоренский. Он уходил на фронт армейским священником. Наша беседа продолжалась не более чем полчаса и носила оживленный характер. Когда Флоренский ушел, я вспомнил минувшую опасность уже с полным хладнокровием. Пережитый

---

\* Цитата дается в переводе с англ. яз. <Примеч. первоиздателей.>

ужас мог бы вызвать нервное заболевание, однако приход отца Флоренского сгладил переживания. Я был исцелен.

Следующий случай относится к 1922 г. Наша семья проводила лето в Царском Селе. Там же жил в то время С. Лукьянов<sup>5</sup> — профессор патологии и бывший прокуратор Святого синода. С. Лукьянов многие годы своей жизни посвятил работе над обширной биографией Владимира Соловьева, собирая материалы у тех, кто когда-либо встречался с ним. Я также получил его приглашение. В разговоре со мною С. Лукьянов сокрушенно заметил, что страшные злодеяния большевистской революции уничтожили в нем любовь к жизни. Одно письмо к П. Флоренскому С. Лукьянов начал с того, что он больше не хочет жить. С. Лукьянов не дописал это письмо и не отослал его по адресу, ибо вскоре сам получил письмо Флоренского, в котором последний увещевал его не терять волю к жизни, словно отец Павел каким-то сверхъестественным путем узнал о настроении С. Лукьянова.

Основные работы Флоренского: «Столп и утверждение Истины», 1914 г. (переведена на немецкий язык)<sup>6</sup>; «Смысл идеализма», 1915 г.; статья о Хомякове в «Богословском вестнике» за июль–август 1916 г.

Книга «Столп и утверждение Истины» замечательна по тематике, по форме и своему внешнему оформлению. Автор демонстрирует свою почти сверхчеловеческую эрудицию — блестящие знания в области философии, теологии, филологии и математики. Свои философские выводы Флоренский подкрепляет фактическим материалом из области медицины, психопатологии, фольклора, и особенно лингвистики. Он любил сравнивать этимологию таких слов, как «истина», «вера», «сердце» и так далее, на материале различных языков. Так, например, указанием на то, что русское слово «истина», как считают лингвисты, произошло от глагола *быть* (*est*, истина — *estina*; то, что есть), Флоренский показывает «онтологический аспект идеи». Греческое слово *ἁλῆθεια* привлекает внимание к аспекту незабываемости, или неизгладимости, истины; латинское *veritas* имеет тот же самый корень, что и русское слово *верить*; древнееврейское слово *emet* подчеркивает сторону достоверности или надежности. Флоренский часто обращается к наиболее абстрактным наукам — математике и математической лингвистике. В примечаниях в конце книги, занимающих почти двести страниц, можно найти множество интересных и ценных высказываний, а также богатые библиографические сведения.

Свою теодицею Флоренский строит на основе живого религиозного опыта как единственно законного метода познания дог-

матов. Поэтому естественно, что его книга написана в форме писем к другу. Изложение теологических и философских вопросов иногда прерывается описаниями природы и вызванного ею настроения автора. Эта книга была диссертацией, представленной на соискание докторской степени.

Внешний вид книги не менее поразителен. Обложка воспроизводит цвета древних икон Софии новгородской школы. Каждому письму предшествует символическая виньетка из книги Амбодика (Ambodica) «*Symbola et Emblemata Selecta*». Книга посвящается «Всеблагоуханному и Пречистому имени Девы Марии»<sup>7</sup>. Фронтиспис взят из «*Amoris Divini Emblemata studio et aere Othonis Vaeni concinnate*», Antverpiae (1660). Символ двух ангелов, стоящих на пьедестале с надписью: «*Finis amoris ut duo unum fiant*» («Предел любви — да двое едино будут»), выражает основную идею метафизики Флоренского, а именно его утверждение, что все сотворенные личности, составляющие часть мира, суть существа, сосуществующие друг с другом. Флоренский блестяще связывает главный вопрос философии — вопрос об истине и ее открытии, т. е. гносеологическое исследование, — с тринитарным догматом и идеей консубстанциальности. Он говорит, что истина — это абсолютная реальность, сверхрациональная цельность; в ней нет места для рационального закона тождества «А есть А». Флоренский полагал, что формула закона тождества символизирует смертоподобную неподвижность, статическую изоляцию. Однако, по его мнению, истина как живая цельность должна содержать переход от А к не-А. В истине «другое» есть в то же самое время «не другое» *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности). «Поэтому А есть А, что, вечно бывая не-А, в этом не-А оно находит свое утверждение как А». Что представляет собой такая истина — абстрактную формулу или живую реальность? Флоренский отвечает, что истина познается благодаря религиозному переживанию, которое подтверждает, что Бог — «единосущее», т. е. «конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого» (53). В таком переживании мы узнаем, что *любовь* — основа живой реальности и истины, ибо она означает переход существа от полной разобщенности А к другому не-А, утверждает с ним свое сосуществование, ибо она означает переход существа из состояния полного отделения А в другое не-А, устанавливает его сосуществование с ним; следовательно, существо, т. е. А, находит себя в не-А. Эта структура бытия и истина познаются только тогда, когда субъект руководствуется живой реальностью как таковой и ее переходом от одного к «другому», ибо то, что возникает в нашем сознании, является не субъективной копией объек-

та или созданием разума, как думал Кант, а действительным объектом внешнего мира.

Другими словами, Флоренский утверждает, что перцепция объектов есть *интуиция* (в духе терминологии Лосского), т. е. непосредственное созерцание живой реальности так, как она есть в себе\*.

Флоренский проводит грань между иррационалистическим интуитивизмом и русским интуитивизмом, который придает большую ценность рациональному и систематическому аспекту мира. Истину нельзя познать ни посредством *слепой* интуиции, при помощи которой познаются разрозненные эмпирические факты, ни посредством дискурсивного мышления — стремления к сведению частного в целое путем сложения одного элемента с другим. Истина становится доступной сознанию только благодаря *рациональной* интуиции, доводящей сочетание дискурсивной дифференциации *ad infinitum* с интуитивной интеграцией до степени единства.

«Если Истина есть, — указывает Флоренский, — то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, выражусь математически, актуальная бесконечность, бесконечное, мыслимое как целокупное Единство...»

Поэтому и разумная интуиция исходит от высшего к низшему, от цельного к бесконечному множеству подчиненных частей. Но такая единая истина возможна только «там, на небе», в то время как «у нас — множество истин, осколков Истины...». Дробность нашего знания не такой уж большой недостаток. Хуже всего то, что цельная божественная истина, выходя за пределы закона противоречия, примиряет А и не-А, будучи в то же время расчлененной на ряд истин, противоречащих друг другу и неизбежно антиномических. Так, например, имеется немало антиномий догматических: божественная односторонность и триединство, предопределение и свободная воля и т. д. «Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом» (159).

При исследовании вопроса об отношении между сотворенными личностями и объяснении сущности любви отец Павел опирается на идею консубстанциальности.

---

\* В примечании на с. 644 в своей книге «Столп и утверждение Истины» Флоренский указывает на ряд русских мыслителей, рассматривавших знание как «акт внутреннего объединения познающего с познаваемым».

Победа над законом тождества, творческий переход из своей самозамкнутости в сферу «другого», действительное самораскрытие в этом «другом» — вот основная истина, выраженная в догмате консубстанциальности (омоусия). При рассмотрении как отношений между тремя ипостасями Св. Троицы, так и отношений между земными существами, поскольку они индивидуальны и стремятся к осуществлению христианского идеала взаимной любви, мы должны исходить из концепции консубстанциальности. «Предел любви — да двое едино будут» (*Finis amoris ut quo unum fiant*). Подобного рода омоусианская философия личности, ее созидательной деятельности — это христианская духовная философия; ее противоположность — омиусианская философия рационализма, допускающая только «генерическое подобие», а не «нумерическое тождество» и являющаяся философией «вещи и безжизненной неподвижности» (80).

Любовь, ведущая к отождествлению двух существ, является, конечно, не субъективным психическим процессом, а «субстанциальным актом, переходящим от субъекта на объект и имеющим опору — в объекте», онтологически преображающим любящих друг в друга. Это же относится в полной мере и к идеальной дружбе, ведущей к полному единодушию двух существ, создающему новую духовную сущность, благодаря которой разум познает тайны царства Божиего и чудо преображения.

Сам Господь наш Иисус Христос рек: «Опять-таки воистину говорю вам... т. е. еще раз повторяю, — что если бы двое согласились бы из нас на земле о всяком деле, чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного».

Почему же так? Потому что двое людей могут находиться в полном согласии, только следуя воле Божией. «...Собранность двух или трех во Имя Христово, совхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы претворяет их в новую духовную сущность, делает из двух частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви» (421). Такая чистая дружба есть «созерцание себя через Друга в Боге».

Не только дружба двух индивидуумов, но и истинная любовь немислима без участия божественной силы: любя, мы любим только в Боге и через Бога, так как любовь ставит непременно условием преодоление себялюбия и вступление в новую область бытия, которое повсюду имеет отпечаток красоты. Истинная любовь создает такую реальность, в которой осуществляются три абсолютные ценности, ибо Бог входит в любящего и познается как абсолютная истина, т. е. любовь.

Любовь подобного рода к другому, к «ты», является добром. «Рассматриваемое внутри меня (по модусу «я»), “в себе” или, точнее, “о себе”, это вхождение есть познание; “для другого” (по модусу «ты») оно — любовь; и наконец “для меня”, как объективировавшееся и предметное (т. е. рассматриваемое по модусу «он»), оно есть красота. Другими словами, мое познание Бога, воспринимаемое во мне другим, есть любовь к воспринимающему; предметно же созерцаемая третьим, любовь к другому есть красота. То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) — красота. Истина, Добро и Красота — эта метафизическая триада — есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая» (75).

По словам Флоренского, красота мира доступна лишь тому, кто освобождается посредством любви от замкнутости эгоизма. Подтверждение этого своего аргумента он находит в работах таких великих аскетов, как Макарий Великий, Исаак Сирий и др., в рассказах странников и произведениях художественной литературы. Стремление к святости раскрывает перед человеком святую и вечную сторону любого творения, ибо посредством внутренней пронизательности он схватывает свое сотворенное в его «всепоходной нетленной» красоте. Такой человек более остро чувствует природу. «...Все, окружающее меня, представлялось мне в восхитительном виде: деревья, травы, птицы, земля, воздух, свет — все, — пишет странник, — как будто говорило мне, что существует для человека, свидетельствует любовь Божию к человеку, и все молится, все воспекает славу Богу» (317).

По словам Флоренского, «аскетизм создает не только добрую, но и прекрасную личность. Характерной особенностью великих святых является не доброта сердца, которая часто проявляется и у плотских и очень грешных людей, а духовная красота — великолепная красота лучезарного сияния светодательной личности, недоступная плотскому человеку, отягощенному плотью»\*.

Духовной красоте сопутствует святость тела, сияние которого заливает плоть светом. Флоренский с большим вниманием выслушивал рассказы о свете, излучавшемся из тел святых. Сладость, теплота, благоухание, музыкальная гармония, и прежде всего сияющий свет, — таковы характерные признаки плоти, преисполненной Святым Духом.

\* Цитата дана в переводе с англ. яз. <Примеч. первоиздателя.>

София (наиболее сложный объект теологической теории) — это вселенская реальность, собранная воедино любовью Бога и озаренная красотой Святого Духа. Флоренский рассматривал Софию как «четвертую ипостась», которую теологи понимают по-разному в силу ее многосторонности. По словам Флоренского, София — это «Великий Корень целокупной твари...», «первозданное естество твари, творческая Любовь Божия...». «В отношении к твари, — говорит он, — София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная Личность мира» (326). Если рассматривать Софию с точки зрения трех ипостасей, то она есть 1) идеальная *субстанция* сотворенного мира; 2) «разум твари, смысл, истина или правда ее»; 3) «духовность твари, святость, чистота и непорочность ее, т. е. красота» (349). «Но, мало того, в отношении к домостроительству София имеет еще целый ряд новых аспектов». Прежде всего она есть «начаток и центр искупленной твари — Тело Господа Иисуса Христа, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом. Только соучаствуя в Нем, т. е. имея свое естество включенным — как бы вкрапленным — в Тело Господа, мы получаем от Духа Святого свободу и таинственное очищение» (350).

В этом смысле София есть прежде всего Церковь в ее небесном аспекте. Однако, будучи совокупностью всех личностей, уже начавших подвиг очищения, София является также Церковью в ее земном аспекте. А так как очищение Духом Святым являет целомудрие и смиренную непорочность, то София есть Девство. «Носительница же Девства — Дева в собственном и исключительном смысле слова — есть Мариам, Дева Благодатная, благодатствованная... Духом Святым, исполненная Его дарами» (350).

Рассматривая аспекты Софии в иерархическом порядке, Флоренский пишет: «Если София есть вся тварь, то душа и совесть твари — Человечество — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества — Церковь — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых — ходатаица и заступница за тварь перед Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее надвое, — Матерь Божия, “миру Очистилице”, опять-таки есть София по преимуществу» (351).

Вот почему имеется много чудотворных и чтимых икон Пресвятой Девы с такими многозначительными наименованиями, как «Нечаянная радость», «Умиление», «Всех скорбящих радость», «Взыскание погибших», «Умягчение злых сердец», «Не-

рушимая стена». «Каждая законная икона Божией Матери — “явленная”, т. е. ознаменованная чудесами и, так сказать, получившая одобрение и утверждение от самой Девы-Матери, засвидетельствованная в своей духовной правдивости самою Девою-Матерью, — есть впечатление одной лишь стороны, светлое пятно на земле от одного лишь луча Благодатной, одно из живописных имен ее. Отсюда существование множества “явленных” икон, отсюда искание поклониться разным иконам. Наименования некоторых из них отчасти выражают их духовную сущность...» Таково глубокое объяснение, которое отец Павел дал стремлению к поклонению иконам. Не искушенные в религиозном опыте православные люди, по-видимому, склонны отождествлять этот культ с идолопоклонством.

Эта характерная способность русских философов к познанию конкретно идеальных начал, лежащих в основании мироздания, поразительно ярко обнаружилась в философии Вл. Соловьева. Однако он не разрешил многих важных вопросов теории конкретного идеального бытия.

Ценный вклад в учение о конкретно идеальном бытии Соловьева внес П. Флоренский. В трактате «Смысл идеализма» (1915) он объясняет, что понимал Платон под словами «видеть идею», и приводит цитату из диалога «Филеб». Платон утверждал: видеть — означает, что «многое» есть единое, а единое — «многое», или видеть — означает соединение «беспредельности существа и очерченности конкретно данного» (49). У схоластов *unum* обращается к иному — к *alia*. Согласно схоластической этимологии, именно *unum versus alia* есть нечто универсальное, т. е. единичное и вместе с тем общее.

Наиболее очевидным проявлением идеи является живое существо как несомненное единство в разнородном. Как известно, мгновенный фотографический снимок — это точное, но вместе с тем мертвое и искусственное воспроизведение. Воссоздавая живое бытие в его идеальной сущности при помощи красок, мрамора и бронзы, художник воспроизводит не кратковременное положение, как это делает фотограф, а сливает в единое целое выражения, относящиеся к различным отрезкам времени, и таким образом создает гармоническое единство. Флоренский иллюстрирует это утверждение выдержками из книги Бродера Христиансена<sup>8</sup> (Broder Christiansen) «Философия искусства», в которой указывается, что портреты, написанные великими голландскими, немецкими и итальянскими мастерами, являются синтезом различных выражений, слитых в одно гармоническое единство. Так, например, в складках рта показывается «возбуж-

дение и напряжение воли», а в «глазах господствует разрешающее спокойствие интеллекта» (38). Знаменитый скульптор Роден<sup>9</sup> говорит то же самое о статуях, от которых веет истиной. Такие скульптуры передают комбинации различных движений во времени (32). При созерцании такого произведения искусства, говорит Флоренский, мы переходим к «синтетической перцепции», некоторому подобию перцепции трехмерного тела с четырехмерным пространством (как если бы предметы были видны «из четвертого измерения, т. е. прежде всего не в перспективе, а сразу со всех сторон, как знает их наше сознание»).

Так, например, в картине «Nature morte» («Мертвая природа») Пикассо сделал попытку представить скрипку с различных точек зрения, со всех сторон, для того чтобы раскрыть «всестороннюю пластичную внутреннюю жизнь скрипки, ее ритм и динамику» (45).

Синтетическое зрение, необходимое для того, чтобы увидеть как нечто цельное даже такой сравнительно простой объект, как человеческое лицо, развито в нас несовершенно. Еще меньше оно развито по отношению к таким сущностям высшего порядка, как народ, нация или человечество. Для нашего трехмерного разума идея человека является только общим понятием, только классом, а наше трехмерное зрение схватывает только разъединенные образцы этого класса. Тем не менее человек как идея есть живое целое, в котором индивидуумам отводится роль органов. Это — «Небесный Человек», как его представляет религиозное сознание мистиков, и «Тело Христово» в определении Сведенборга<sup>10</sup> (Swedenborg), данном им в трактате «О небесах, о мире духов и об аде» (52)\*.

Флоренский говорит о том, что многие религии пытались выразить такую идеальную целостность символически: мистическое дерево жизни (*der heilige Baum, der Lebensbaum*, а также *l'Arbre du Monde*) является синтезом растений, почитаемых в стране. «Это изображение жизни в ее целостности или, иначе, *идея жизни*» (56), *e'lan vital* (жизненный порыв), еще не расчлененный на отдельные образцы или виды. То же самое Флоренский говорит о таких собирательных животных, как египетские сфинксы, ассирийские кируби (крылатые львы и быки) и иудейские херувимы.

---

\* Название книги дано в переводе с англ. яз. <Примеч. первоиздателя.>

По словам раввинов, херувимы, поддерживающие престол славы Божией в видении пророка Иезекииля и изображаемые на ковчеге Завета и на завесе храма, воплощают в себе всю тварную жизнь — разум человека, силу быка, мужество льва и стремление вверх орла (58). В христианской иконографии эту же самую сущность выражает тетраморфон (шестикрылый ангел — символ сочетания указанных четырех аспектов сотворенной жизни).

Хотя Платон и говорит об идеях, трансцендентальных по отношению к явлениям, в указанных случаях «идея» воплощается в явлении или остается относительно него имманентной. Флоренский устраняет это противоречие потому, что он понимает относительность и взаимообусловленность трансцендентального и имманентного (85), которые являются только двумя аспектами одной идеи. Идея в ее трансцендентальном аспекте есть небесное бытие, образующее бытие земное (94). Подобные принципы (*личные* идеи и *безличные* силы, *предопределенные* свыше) признаются многими религиозными и философскими учениями. «Сюда относится, например, индусское учение о гандхарвах или гандхабах, живо напоминающее лейбницевское учение о переживающей смерть центральной части организма» (92). Об этом же говорят фреузэры и фравашы парсизма, гении людей, мест и событий древних римлян и учения древнегреческих философов о *сперматическом логосе* (особенно Плутарха Херонейского<sup>11</sup>). В этом высшем сверхземном аспекте идеи являются не абстрактными правилами, а «конкретной полнотой совершенства и высшей реальности» (73). Совершенство высшей реальности проявляется наиболее образно в красоте, которая принадлежит этой реальности, так же как конкретному живому существу.

Полюс, противоположный полюсу святости, красоты и блаженного покоя реальности, завершающейся в Боге, находится в царстве греха, в котором «самость», выраженная тождеством «я = я» и не относящая себя к своему «другому», т. е. Богу и всем тварям, остается во тьме (свет — явление реального, а тьма — невидимость одного другим) и вместо обретения полноты бытия пребывает в состоянии разделения, приближающего «абсолютное метафизическое уничтожение». Такое состояние пришлось пережить и Флоренскому: «Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекали меня на край, и я почувствовал, что это — край бытия Божия, что вне его — абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть — и не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма на-

чала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это — абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: “Из глубины возвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой!” В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, кажется, в своей комнате; из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя перед лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота» \*.

Эгоистическое самопогружение в свою собственную самость приводит личность не к большей ее цельности, а, наоборот, к ее разрушению. «Без любви — а для любви нужна прежде всего любовь Божия, — без любви, — говорит Флоренский, — личность рассыплется в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности» (173).

Без этой любви личность теряет свое органическое и субстанциональное единство. «Весь организм, — говорит Флоренский, — как телесный, так и душевный — из целостного и стройного *орудия*, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, *все* оказывается свободным во мне и вне меня — все, кроме меня самого» (175). «И если современная психология все твердит, что она не знает души как субстанции, то это только весьма скверно выставляет нравственное состояние самих психологов, в массе своей, очевидно, являющихся “потерянными мужчинами”. Тогда, действительно, не “я делаю”, а “со мною делается”, не “я живу”, а “со мною происходит”» (174).

Последняя степень сосредоточения личности на самой себе приводит ее к невропатологическому состоянию: ощущению «тьмы» и «отделения от всего мира» (702). Московский психиатр Николай Евграфович Осипов<sup>12</sup> (эмигрант, умер в Праге в 1934 г.) в своих лекциях не раз указывал на вполне оправданные попытки психологов свести психические болезни к нравственным порокам. Эту точку зрения в полной мере разделял и Флоренский.

Разрушение личности на этом не останавливается и может привести не только к некоторым психозам, но и к той точке, которую называют в мистической литературе второй смертью. Если первая смерть состоит в отделении души от тела, то вторая смерть,

\* Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 205—206.

согласно Флоренскому, — в отделении души от духа, в отделении самости, которая стала окончательно сатанинской в отличие от самого человека, т. е. от первоначального субстанциального образа Божиего. Лишенная своей субстанциальной основы, «самость» теряет созидательную силу, а ее дальнейшая судьба определяется неизменной идеей собственного греха и очистительным огнем мучения. «Вечное блаженство “самого” и вечная мука “самости” — таковы две антиномично сопряженные стороны окончательного, Третьего Завета» (250). «Если поэтому ты спросишь меня: “Что же, будут ли вечные муки?”, — то я скажу: “Да”. Но если ты еще спросишь меня: “Будет ли всеобщее восстановление в блаженство?”, — то опять-таки скажу: “Да”. То и другое, тезис и антитезис» (255).

Грешная «самость» частично уничтожается благодаря целительному таинству епитимьи, в котором греховное прошлое, раз и навсегда осужденное кающимся грешником, так сказать, отделяется от души силой милости и перестает влиять на последующее поведение человека.

В «Богословском вестнике» за июль—август 1916 г. отец Павел опубликовал статью о книге Завитневича «А. С. Хомяков». В этой статье Флоренский подвергает критике теологические взгляды Хомякова. По его мнению, учение Хомякова о соборности не может быть одним из принципов церковной организации. Любовь, которую Хомяков внес в свое определение соборности, Флоренский истолковывал как альтруизм. Вот почему, указывает Флоренский, по Хомякову, церковное единство основывается на «имманентных силах человека» (539). Однако следует отметить, что в действительности Хомяков понимал соборность как свободный союз членов Церкви, основывающийся на единодушной любви верующих к Христу и божественной праведности. Такая любовь, конечно, вдохновляется милостью Христа и Св. Духа, которые руководят Церковью. Взгляды Флоренского подверглись резкой критике Бердяева (см. его статью «Хомяков и священник Флоренский»)\*.

Бердяев указывает, что Флоренский рассматривает Хомякова как приверженца «имманентной» философии немецкого типа с протестантским уклоном. По мнению Флоренского, Хомяков отрицал авторитет Церкви — «начала страха, начала власти и обязательно канонического строя» — и «проповедовал свободное самоутверждение человека... Бытие, не имманентное человеку, проявляющееся в организации любви, для него дороже всего».

\* См.: Русская мысль. 1917. Февр.

Однако «существо православия, по Флоренскому, есть онтологизм — принятие реальности, от Бога им данной, а не человеком творимой, — смирение и благодарение» (73).

Бердяев пишет: «В нашем православном религиозно-философском движении произошло уже отречение от Вл. Соловьева, теперь происходит отречение от Хомякова». Если для Соловьева, Хомякова и Достоевского («Легенда о Великом инквизиторе») христианство было «религией свободы и религией любви», то для Флоренского оно «религия необходимости, принуждения и покорности». В своей философии истории Хомяков истолковывает исторический процесс как борьбу свободного созидательного духа «иранства» с материализмом «кушитства», отрицающим свободу. Флоренский подозревает, что «иранская» философия Хомякова склонна к «имманентизму». Однако Бердяев указывает, что Хомяков сочетал традиционное православие с идеальными духовными стремлениями, тогда как Флоренский подменяет живое повседневное православие поклонением установленным фактам. Называя Флоренского «выскочкой» в православии, обвиняя его в «декадентстве», в «мистическом оправдании пресмыкательства», Бердяев писал, что отец Павел хочет стать более православным, чем само православие.

От Флоренского можно было бы ожидать много плодотворных и оригинальных мыслей, если бы он жил не в советской стране, а в стране, где существует свобода мысли и прессы. О том, как замалчивается христианская мысль, можно судить по советскому изданию энциклопедического словаря «Гранат» (издание 7).

Мы читаем в словаре о том, что «основным законом мира Флоренский считает принцип термодинамики — закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как форм и к попытке истолкования “идей” Платона как прообразов» \*.

\* Энциклопедический словарь Русского библиографического института «Гранат». 7-е изд. Т. 44. С. 144.

Таким образом, здесь постарались сделать почти все для того, чтобы превратить христианскую философию Флоренского в философию агностического натурализма.

Что ценного внес отец Павел в христианское мировоззрение? Его главная заслуга состоит в том, что он глубоко развил идею консубстанциальности не только в тринитарной теологии, но и в метафизике — в учении о строении тварных личностей. Все философские системы Флоренский подразделял на два типа в зависимости от того, признают ли они консубстанциальность или просто сходство. *Омоусианская* философия, признающая просто генерическое подобие, а не нумерическое тождество, есть рационалистическая. Эта философия «есть философия вещи и безжизненной неподвижности» (80). *Омоусианская* философия, признающая идею консубстанциальности, является «философией идеи и разума, философией личности и творческого подвига» (80).

Действительно, между этими двумя типами философии существует глубокое различие: согласно философии подобия, мир состоит из существ, бытие которых по отношению друг к другу совершенно внешне. Поэтому они связаны между собою только посредством внешних отношений. Наоборот, философия консубстанциальности утверждает, что онтологически все существа тесно связаны внутренне. Такая точка зрения впервые дает возможность удовлетворительного разрешения многих вопросов (например, понимания природы истины, истолкования мира как органического целого, обоснования существования абсолютных ценностей и т. д.).

Философия консубстанциальности существовала еще задолго до возникновения христианства. А после его возникновения она продолжает существовать наряду с ним. Принципы консубстанциальности лежат в основе учений Платона, Аристотеля, Плотина, отцов Церкви и многих средневековых философов. В XIX в. эти принципы отстаивали Фихте, Шеллинг и Гегель, а в России — русский философ Вл. Соловьев и его последователи. Заслуга Флоренского состоит в том, что он сознательно ввел этот принцип в метафизику тварного бытия, благодаря чему было положено начало его сознательному использованию в других философских науках. Исключительно плодотворно Флоренский применил этот принцип в своей *онтологической* (в противоположность известной *психологической*) теории любви.

Большую ценность представляет учение Флоренского о том, что идеи Платона являются живыми конкретными личностями, а не абстрактными понятиями. Следует, однако, отметить, что под этими личностями Флоренский понимал нечто более высо-

кое, чем человеческое я (например, расу, нацию, человечество и т. д.). Флоренский справедливо отмечает, что «личные идеи» нашли признание во многих религиях (гении событий и мест у римлян, символический синтез растений и животных и т. д.).

В Новом Завете «личные идеи» воплотились в ангелах или в гениях отдельных церквей. Перед философией стоит жизненно важная задача, которая состоит в том, чтобы развить теорию о существовании таких сверхчеловеческих личностей на всех этапах вселенского бытия и в Божием царстве. К сожалению, христианская философия, по-видимому, относится к таким теориям с подозрением. Это случилось, возможно, потому, что они подвергаются дискредитации со стороны фантастических учений антропософов, теософов и оккультистов, которые, более того, часто еще проявляют нездоровый интерес к сверхчеловеческим существам нашего греховного царства, а может быть, и даже царства дьявола. Отец Павел Флоренский имеет в виду главным образом обитателей царства Божиего, и особенно Св. Софию как Матерь Божию — абсолютно совершенное вселенское существо, исполняющее божественную волю, — мировую душу. Его учение свободно от недостатков теории Соловьева, которая признавала грехопадение Софии.

Идеал христианской жизни отец Павел видел не в суровом отчуждении от мира, а в радостном мировосприятии, которое делает мир более богатым и поднимает его на новую, более высокую ступень. О св. Кирилле, который обратил в христианство славян, Флоренский писал следующее: «Сияние Софии озаряло всю жизнь этого святого, который не искал спасения в пустыне и не был похож на изможденных святых Египта и Палестины. Он обладал несметными богатствами и вел королевский образ жизни, благословляя не отчуждение от жизни, а преображение полноты бытия» \*. Вся жизнь св. Кирилла, в которой не было крутого поворота от греховности к праведности, свидетельствует о постепенном достижении святости.

Находясь под влиянием Канта, многие русские философы в существенных вопросах интерпретации мира имели склонность прибегать к антиномиям, т. е. выражению истины посредством двух взаимопротивоположных суждений. Только после этого они искали пути к примирению и преодолению противоречий. Как сами антиномии, так и их предполагаемое разрешение часто оказывались искусственными. Характерным примером этого является утверждение Флоренского о том, что все будут спасены и

---

\* Цитата переведена с англ. яз. <Примеч. первоиздательств.>

достигнут вечного блаженства, хотя некоторым и суждены вечные муки. Эта антиномия разрешена Флоренским явно неудовлетворительно. Он утверждает, что если «самость» становится окончательно сатанинской, то она «отсекается от субстанциальной, первоначально тварной основы личности, лишается своей созидательной силы и предается вечным мукам, навязчивой идее о грехе или испытанию огнем очищения» \*.

Однако вечное претерпевание мучений — даже нетворческое — уже опыт, следовательно, опыт — принадлежность некоторого *я*, которое осознает его. Таким образом, по Флоренскому, человеческая личность состоит из двух *я*, которые могут отделиться друг от друга: одно *я* обречено на вечные мучения, а другое — на вечное блаженство. Но это совершенно невозможно.

Флоренский подверг критике философские взгляды Хомякова. Очевидно, что эта критика неоправданна. Хомяков считал, что Церковь должна быть создана на основе принципа *соборности*. Под этим термином он понимал свободное единство членов Церкви в их совместном стремлении к истине и спасению, достигаемому через любовь к Христу и божественной праведности. Особое значение Хомяков придавал всякому проявлению любви. Действительно, христианство, по Хомякову, — это религия любви, а следовательно, и свободы. Однако такое утверждение ни в коей мере не отрицает значения Церкви как спланивающей силы или принципа благоговейного подчинения. Вся жизнь Хомякова свидетельствует о том, что он был верным сыном Церкви. Принцип *соборности* никоим образом не ведет к церковной анархии и не мешает отлучению от Церкви тех, кто отвергает ее основные догматы и тем самым ставит себя вне единства ее общей любви.

Но, конечно, если наше поведение в соответствии с заповедью Христа основывается на любви к ближнему, то отлучение от Церкви должно быть простым заявлением о том, что такой-то не принадлежит больше к Церкви, не навлекая на него ни ненависти, ни преследований.

Книга Флоренского «Столп и утверждение Истины» резко критикуется в книге отца Георгия Флоровского «Пути русского богословия». «Его разум, — говорит Флоровский, — избегает сомнений посредством знания догмата Св. Троицы. Флоренский говорит о Св. Троице с большим энтузиазмом и указывает на спекулятивное значение этого догмата как разумной истины. Однако вызывает удивление тот факт, что он как-то обходит богово-

\* Цитата переведена с англ. яз. <Примеч. первоиздателя.>

площение и сразу же после рассуждений о Св. Троице переходит к учению о Св. Духе. В книге Флоренского просто нет христологических глав. Он остается чуждым православному миру. Дух его книги, по существу, западнический. Это книга западника, который мечтательно и эстетически ищет спасения на Востоке. Весьма характерно, что в своей работе он делает, по-видимому, шаг назад, отступая от христианства к платонизму и религии древности или в царство оккультизма и магии. Даже темы для работ своих студентов он брал из этой области [К. Дю Прель (K. Du-Prel), Дионис, русский фольклор]. Сам Флоренский намеревался представить перевод Ямвлиха (Iamblichus) с примечаниями на соискание степени магистра богословия» (495)\*.

Острые критические замечания, имеющиеся в превосходной книге отца Георгия Флоровского, содержат лишь некоторую долю истины. Однако в защиту отца Павла Флоренского следует сказать, что пороки современной цивилизации — утрата идей абсолютной ценности личности, справедливого государства и свободного духовного творчества — развились потому, что интеллигенты, а за ними и широкие массы народа отреклись от христианства и перестали верить в Бога. Главная задача нашего времени заключается в том, чтобы вернуть в лоно христианской Церкви сначала интеллигенцию, а затем, с ее помощью, народные массы и возродить идеалы христианского гуманизма. Для достижения этой цели особенно большую помощь могут оказать религиозные философские работы, написанные в новом, более или менее светском стиле, — такие работы, в которых бы связывались религиозные вопросы с современной наукой и метафизическими исследованиями высших сфер бытия, выходящих за пределы человеческого мира. Работы Флоренского принадлежат к этой категории. Именно поэтому они заслуживают высокой оценки, несмотря на все их недостатки с точки зрения традиционного стиля и содержания православной богословской литературы.



---

\* Цитата дана в переводе с англ. яз. <Примеч. первоиздателей.>