



В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

История русской философии

Ч. IV, гл. VI. Метафизика всеединства

В) о. П. ФЛОРЕНСКИЙ (...)

1. Метафизика всеединства влечет к себе с особой силой те умы, которые остро ощущают не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия. Космологические идеи переходят здесь в богословие, живая пестрота мира с его бесконечным многообразием не только ощущается в своем единстве, но оказывается хранящей в себе тайну Абсолюта. Это «восхождение» от космологии к богословию, от изменчивого бытия, подчиненного времени, к бытию неизменному, вневременному, обычно ведет к системам пантеизма (что есть богословское выражение всеединства = «паненизма», если построить такой термин из слов *pan kai hen* = все единое). Начиная от ранних стоиков через всю античную философию до Плотина и Прокла идут эти попытки построения метафизики всеединства, все усложняясь в проблематике и уточняясь в основных понятиях.

Но уже у Филона система всеединства (в той форме, в которой она существовала во времена Филона) встречается с понятием, которое характерно для Библии, которое перешло из Библии в христианство, став основой христианской метафизики, — с понятием творения. Несмотря на чрезвычайное влияние неоплатонизма на развитие христианской метафизики, это понятие творения сохраняет свое основополагающее значение для всей христианской философии, по крайней мере номинально. Правда, уже в системе Фомы Аквината мы находим разложение понятия творения, насколько оно оказывается всецело связанным лишь с требованиями веры и Откровения и философски оказывается не имеющим за собой оснований. Но зато у Скота Эриуге-

ны¹, и особенно у гениального Николая Кузанского, вся острота темы творения (на фоне метафизики всеединства) обнажается с полной силой. Николай Кузанский, однако, так и не справился с задачей вместить идею творения (в ее полном смысле) в систему всеединства — и все дальнейшее развитие метафизики в Западной Европе шло и идет в сторону развития тех или иных отдельных моментов проблемы, накрываясь то в сторону плюрализма (Лейбниц), то в сторону имманентизма (Гегель и др.). Но вскоре после Николая Кузанского, когда развитие естествознания принесло с собой необычайное обогащение наших знаний о природе, вопросы натурфилософии, а позже и антропологии, уже настолько стали определять — и ныне определяют — направление философских изысканий, что тема всеединства в значительной степени потускнела. С другой стороны, и понятие «творения» вновь отодвинулось куда-то в сторону — идея «эволюции» не у одного Спенсера или Бергсона оказалась основной метафизической идеей.

Владимиру Соловьеву принадлежит инициатива (не только в русской, но и в общеевропейской философии) возрождения концепции «всеединства», и от него идет в русской мысли гипноз этой концепции, чарующей и подчиняющей себе умы. В русской философии, мы уже писали об этом, связывание жизни природы (в ее единстве с Абсолютом) было раньше, но у Соловьева особую влияние имело то, что у него столь же сильны богословские мотивы, как и живое чувство целостности природы (под влиянием натурфилософии Шеллинга). У Карсавина наука и философия вновь возвращаются к положению *ancilla theologiae*, он отдается «стихии свободных богословских исканий»; правда, его мало тревожит проблема натурфилософии, больше он отдает внимания антропологии, но в той «мифологии Всеединства», которую он развивает, реальное бытие как-то сжимается и тонет. Гораздо ближе к непосредственной реальности мира Франк, но и в его системе сфера эмпирического бытия оказывается лишь чувственным покрывалом идеальной основы мира, за которым открывается просвет в «непостижимую» «суть» мира. О творении мира, как мы видели, говорят и Карсавин и Франк, но это понятие, сохраняя номинально свою значимость, никакого существенного места в их системах не занимает. Софиологическая тема, связующая живую ткань мира с Абсолютом, в обеих системах, хотя и по-разному, повреждается навязчивой идеей всеединства, которая лишь номинально отдает должное тварному бытию.

В системах о. Флоренского и о. Булгакова (поскольку дело идет о философской, а не о богословской системах, изучение чего

не входит в нашу задачу) мы находим гораздо больше «восхождения» от космоса к Абсолюту, чем у Карсавина и Франка. Космологический момент у о. Флоренского и о. Булгакова выражен гораздо существеннее и ярче, можно даже говорить о том, что у обоих (особенно у о. Булгакова) мы находим философское исследование в сфере софиологии (в космологическом аспекте). Если у обоих мыслителей концепция всеединства затемнила движение их мысли, то все же для будущего синтеза в данной области оба они дали очень много.

Перейдем к изучению их построений.

2. Павел Александрович Флоренский (1882—1937) очень рано обнаружил исключительные математические способности и по окончании гимназии (в Тифлисе) поступил на математическое отделение Московского университета. Но уже в эти студенческие годы Флоренский, не бросая математики (проблемами которой он занимался до конца дней: он примыкал к русской школе «аритмологии», к учению о «прерывных функциях»), обратился к философии и к богословию. По окончании Университета он не принял предложения остаться при Университете для подготовки к ученому званию в области математики, а поступил в Московскую Духовную академию. В эти годы он вместе с Эрном, Свенцицким и о. Брихничевым создал «Союз христианской борьбы», имевший в виду активные выступления во имя радикального обновления общественного строя (в духе идей Соловьева о «христианской общественности»)*. Позже Флоренский совершенно отошел от этого «радикального» христианства.

Блестящие достижения и изумительная ученость в самых различных областях обеспечили Флоренскому академическую карьеру в Духовной академии. По выдержании магистерского экзамена он стал читать лекции по философии и через несколько лет подготовил диссертацию, названную им «Столп и утверждение Истины» («Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах»)**. Книга эта обратила на себя всеобщее внимание богатством своего содержания, смелым исповеданием некоторых идей, возбуждавших интерес, но и сомнение в их ортодоксальности, —

* В это время Флоренский напечатал брошюру «Голос крови» (это была его проповедь) в связи с кровавым подавлением революционного движения в Москве в 1905 г.

** Издана в Москве в 1914 г. За границей в 30-х годах появилось 2-е изд. книги (фототипическим способом). Первоначально книга называлась «О духовной Истине» (М., 1912), но впоследствии, по-видимому после защиты диссертации, в книгу были внесены последние пять глав, отсутствующие в первом издании.

наконец, каким-то созвучием тем романтическим и мистическим течениям в русском обществе, о которых мы говорили во 2-й главе IV части. Даже внешность книги с ее несколько необычным шрифтом, виньетками и рисунками, множество неожиданных «лирических» отступлений в книге, какая-то «давящая ученость» в бесконечных примечаниях — все было во вкусе эпохи. Претенциозность автора, излагающего свои идеи не от имени своего, а как выражение церковной незыблемой истины, одних отталкивала, других привлекала. Так или иначе, книга имела большой успех.

До революции 1917 года П. Флоренский, ставший в 1911 г. священником, напечатал еще несколько этюдов в «Богословском вестнике» (журнале Московской Духовной академии) — из них особенно существенны статьи «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма». В 1919 г. Флоренский был сослан в Нижний Новгород; по возвращении оттуда работал в Москве (по вопросам физики в специальном Институте физики). В 1933 г. он снова был сослан, сначала в Сибирь, а потом в Соловки, где скончался, по-видимому, в 1937 г. (официальная дата 15.12.1943).

Что касается влияний, которые сказываются в творчестве Флоренского, то прежде всего надо упомянуть о некоем о. Серапионе Машкине *, который был, по-видимому, тоже защитником концепции всеединства. Но об о. С. Машкине (кроме статьи самого Флоренского) ** ничего не известно — поэтому судить о степени влияния на него о. С. Машкина не приходится. Сам Флоренский однажды упоминает в своей книге о славянофилах и говорит о «значительном родстве» его с идеями славянофилов *** — надо только иметь в виду, что в более поздние годы Флоренский довольно резко критиковал учение Хомякова ****. Совершенно бесспорно влияние идей Соловьева на Флоренского, хотя о Соловьеве упоминает он всего один раз и в таких выражениях: «Определения Соловьева (о «всеедином сущем») мы берем лишь формально, вовсе не вкладывая в них соловьевского содержания» *****. Сам Флоренский усматривает свое отличие от

* Сочинения о. Машкина в печати не появлялись.

** См. сборник «Вопросы религии». Также в книге «Столп и утверждение Истины», с. 619 (примеч. 26); с. 791 (примеч. 835).

*** «Столп...», с. 608 (примеч. 2).

**** Флоренский усматривал у Хомякова влияние идей о «народопророчестве».

***** «Столп...», с. 612 (примеч. 4). Надо, однако, отметить, что Флоренский на целых двух страницах приводит эти «формальные» определения Соловьева, посвященные идее всеединства.

Соловьева в принципиальном утверждении «антиномизма», — и здесь он, конечно, прав, но все это касается путей «восхождения» (у Флоренского) к «всеединому Существо», но не самой концепции.

В одном месте * Флоренский устанавливает решительное отличие «русской», вообще православной философии от западной и видит это отличие в том, что Запад в философии ограничен рационализмом (старые обвинения славянофилов здесь воскресли!). На Западе будто бы все определяется в философии силами рассудка, выражается в системе понятий, а у нас, русских, строится «философия идеи и разума». В статье о «Смысле идеализма» Флоренский еще раз уверяет, что «несмотря на мощную онтологию Востока, Запад все же не мог ничего понять в мире, кроме эпифеноменов (!). Таким он был, таким и остался» **.

Я привожу эти выписки, чтобы отметить, что при всем серьезном знании западной философии Флоренский все же отталкивался от нее, ища для себя опоры в православном сознании. А между тем концепция всеединства (в той форме, в которой она через Соловьева зачаровывает русские умы) ведь западного происхождения, где ее развили Скотт Эриугена, Николай Кузанский... Эта манера — не у одного, впрочем, Флоренского — несколько свысока относиться к западной философии не только не оправдывается самой историей русской мысли, но, по существу, неправильна. Верно здесь лишь одно: религиозная установка христианского Востока, и русского православия в особенности, действительно включает в себе моменты, освобождающие мысль от тяжелых уклонов, через которые пришлось пройти мысли на Западе. Но чтобы здесь обрести серьезную и реальную основу для философских исканий, нужно еще многое раскрыть в православии, чтобы надлежаще выразить то, к чему призывает и на что уполномочивает нас наше православное сознание.

Но как раз этому и мешает концепция всеединства, которая, по существу, не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — идеи творения. Ценная, однако, сторона в построениях Флоренского (и еще более Булгакова) заключается в том, что он (как и Булгаков) стремится исходить из данных религиозного порядка; правда, вся мыслительная работа направлена здесь на то, чтобы на этой основе воздвигнуть здание метафизики всеединства. Флоренский свободен, однако, от

* «Столп...», с. 80.

** «Смысл идеализма», с. XXXIV (примеч. 133). Цитирую по рукописному оттиску.

того богословского рационализма, с которым безответственно связал себя Карсавин, а в сравнении с Франком (дающим лишь «философию религии») Флоренский исключительно богат конкретным религиозным материалом, которым насыщена его книга, — не только литургические тексты, житийные сказания, обильные цитаты из св. Отцов, но даже данные иконографии как бы охраняют Флоренского от философской отвлеченности. Но тут же выступает и другая крайность — Флоренский слишком ставит акцент на «личном религиозном опыте», стараясь извлечь из него все, что необходимо для богословской и философской системы. Он, конечно, очень озабочен, чтобы отмежеваться от «людей т. наз. нового религиозного сознания» *, но постоянные ссылки на «мистический опыт» (а Флоренский находит даже в работе памяти мистические элементы) ** в действительности весьма сближает его с людьми «т. наз. религиозного сознания». Он придает большое значение духовному переживанию полноты бытия» ***, превозносит «прозрения, миги и точки духовной полноты — зарницы полного ведения» ****. Флоренский, впрочем, и сам сознает, что все это расплывчато и, собственно, не может быть базой для «полного ведения». «Я набрасываю, — пишет он в одном месте ***** , — мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать», и тут же добавляет характерные для его манеры писать слова, «словно какая-то ткань, какое-то тело ткется в мировых основах... что-то ждется... по чему-то томится душа...» Впрочем, и сам Флоренский, только что отгородившийся от «людей нового религиозного сознания», сейчас же добавляет, что, по его мнению, в основе их суждений «лежит истинная идея» ^{6*}.

Во внутренней связи с «личным религиозным опытом» стоит у Флоренского вкус к данным фольклора и даже оккультизма. Преклоняясь перед «цельной жизнью» народа, живущего с природой «одной жизнью», Флоренский ищет в этом материале ^{7*} удостоверения, что «вся природа одушевлена, вся жива — в целом и в частностях, что все связано тесными узами между собой...

* «Столп...», с. 128.

** Там же, с. 201.

*** Там же, с. 341.

**** Там же, с. 131.

***** Там же, с. 128.

^{6*} Там же, с. 129.

^{7*} Здесь Флоренский очень приближается к Dasque — в его очень интересной книге «Urwelt. Sage und Menschheit» (1927).

Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех и все в каждой» *. Так открывается, что «мир есть всегда текучее, всегда бывающее и дрожащее полубытие, а за ним... чуткое ухо прозревает иную действительность... Все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную заэмпирическую сущность» **, — «перед всеми настежь открываются двери потустороннего» ***. «В тот момент, когда отверзнутся наши очи и мир окажется глубоким, — мы увидим лес как единое существо, чело-вечество — как единое Grand Être О. Конта ****², как Адама Кадмона³ кабаллы или как Übermensch у Ницше» *****. Общее (в вещах) — «не отвлеченное общее, но конкретное общее, — оно одно в них»^{6*}.

Это обращение от церковного опыта к опыту «цельной» народной души, даже к оккультизму, сближение «синтетического (т. е. целостного. — В. З.) зрения»^{7*} у святых и в народном сознании — все это очень характерно для психологии творчества Флоренского. Не случайно он сделал одну характерную обмолвку: после цитаты из Метерлинка⁴ Флоренский привел рассказ из «Алфавитного Патерика» и пишет: «Я заимствую этот текст ради колоритности»^{8*}. Этот момент «колоритности» присущ, однако, не только изложению Флоренского, но, несомненно, входит в динамику самой его мыслительной работы. Действительно, Флоренский, питаясь очень часто от внерелигиозных истоков, хочет, однако, всегда развить свои идеи из религиозных «переживаний» — и потому и выдает всегда свои философские домыслы за «церковную мысль», а не личное построение. Это придает книге Флоренского печать некоей нарочитой манерности, которая лежит (как и потребность «колоритности») в самом духовном строе его. «Довольно философствовали, — говорил он во “Вступительном слове перед диспутом”, — над религией и о религии, надо философствовать в религии — окунувшись в ее среду». Именно на этом и построена вся книга Флоренского, — но при всей ее чрезвычайной насыщенности церковным материалом, Флорен-

* «Общечеловеческие корни идеализма», с. 11 (рук. отт.).

** Там же, с. 14.

*** Там же, с. 17.

**** Здесь Флоренский просто следует замечательной интерпретации учения О. Конта у Вл. Соловьева.

***** «Смысл идеал<изма>», с. 67.

^{6*} Там же, с. 67.

^{7*} Там же, с. 60.

^{8*} «Столп...», с. 788 (примеч. 806).

ский включает постоянно в этот материал внецерковные идеи и сам не замечает принципиальной разнородности их, и читателя незаметно вводит в заблуждение*.

Флоренскому, конечно, во многом чуждо «новое религиозное сознание», чужд тот неоромантизм, который мы видели, напр<имер>, у Бердяева, но какие-то незримые нити тянутся у него и к одному, и к другому. Перейдем к систематическому изложению его системы.

3. Мы уже знаем, что Флоренский развивает свои философские взгляды в пределах религиозного сознания, но его своеобразие заключается в том, что он хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви и в то же время выразить свои новые идеи. Вливая новое вино в старые мехи, он хочет показать, что именно этого вина и ждали старые мехи, ему мало уважения, вдумчивого внимания и смиренномудрой верности церковному богатству — он непременно хочет выдать новые идеи за старые, очень старые. Так, напр<имер>, опираясь без колебаний на данные языческого фольклора, он устанавливает при этом совершенно верный взгляд на язычество — чуждый, однако, традиционному церковному его пониманию. Еще смелее использование Флоренским тех или иных утверждений оккультизма (особенно это поражает в его размышлениях о значении тела в составе человека), и это вызывает уже вполне основательные сомнения не только у религиозно мыслящего читателя. От этого сочетания церковного и оккультного материала, умозрительных и фольклорных данных веет как раз тем «новым религиозным сознанием» (вспомним Розанова, который, кстати сказать, в последние годы жизни имел несомненное влияние на Флоренского), от которого Флоренский хотел бы отмежеваться. Дилетантские экскурсии Флоренского в область филологии (которые могут производить впечатление лишь на тех, кто не занимался серьезно филологией)** стоят в какой-то неуловимой связи с известной уже нам манерностью, любовью к «колоритности» у Флоренского. У читателя невольно складывается впечатление, что весь богатый материал, взятый из церковной традиции, нужен Флоренскому как «церковное облачение». Флоренский, конечно, опирается на живой, конкретный духовный опыт, но истоки этого опыта слишком часто не церковные, — и если Флоренский в

* «Вступительное слово» (рук. отт.), с. 14.

** От Флоренского и Булгакова усвоил себе эти дилетантские набег в область филологии, что резко контрастирует с его обычной научной добросовестностью.

сознании своем хочет быть верным традиции, хочет «окунуться в церковную среду», то при церковности формы содержания у него, бесспорно, часто слагалось вовсе не из того, что хранит в себе Церковь.

С этим связана гносеологическая позиция Флоренского — он решительно отвергает богословский рационализм, чтобы опереться на преувеличенное подчеркивание антиномизма в мышлении: «Истина есть антиномия и не может быть иной... нам необходима формальная логическая теория антиномии», — читаем у него *. «Рассудок оказывается насквозь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой» **. «В пределах рассудка нет и не может быть разрешения данной антиномии (дело идет о соотношении свободы и необходимости. — В. З.) — оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности; в силу этого синтез тезиса и антитезиса как факт, как опытная данность». «Статистическая множественность понятий и динамическое единство несовместимы друг с другом» ****.

Но этой антиномичности рассудка противостоит потребность «всецелостной и вековечной Истины»; «Истина должна быть нечто такое полное, что она все содержит в себе», — и тут же Флоренский характеризует ее, антиципируя все дальнейшие разыскания как «сущее всеединое» *****. «Я не знаю, — пишет он (письмо третье), — есть ли Истина, но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее» 6*. Психологическое введение в «тайну» истины очень близко упражнениям современных «экзистенциалистов», но у Флоренского это скорее прием изложения, чем реальная база его мысли, которая движется, конечно, «потребностью» целостной истины: он твердое основание видит в «разумной интуиции» 7*: «личный опыт убеждает нас в правильности пути» 8*, «из области понятий надо нам выйти в сферу живого опыта» 9*. Поэтому Флоренский и утверждает, что «бытие истины не выводимо, а лишь показуемо в опыте» 10*. Позже мы узнаем, что «ор-

* «Столп...», с. 147—148.

** Там же, с. 487.

*** Там же, с. 211.

**** Там же, с. 485.

***** Там же, с. 12, 15.

6* Там же, с. 67.

7* Там же, с. 62.

8* Там же, с. 72.

9* Там же, с. 63.

10* Там же, с. 144.

ганом восприятия горнего мира является сердце» *, с другой стороны, те «зарницы полного ведения», о которых выше шла речь, отражают «опыт вечности», т. е. дают как раз «восприятие горнего мира».

В силу греха «самый разум наш раздроблен и расколот»: «за что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое» **. Как же тогда возможна «разумная интуиция», восприятие «глубины бытия»? На это Флоренский [отвечает?], с одной стороны, указанием на «подвиг веры» (что дает твердое основание познанию, создавая переход от «ассерторической истины мира к аподиктической истине догмата») ***, а с другой стороны, он выдвигает то учение о разуме, которое было впервые в русской философии развито Киреевским⁵. «Разум — нечто подвижное», — утверждал Флоренский в «Вступительном слове к диспуту» ****: это понятие динамическое, а не статическое». В форме «рассудка» он разлагается в антиномиях, мертвеет в своем бытии, но он «цветет и благоухает», когда он освобождается от раздробленности в восприятии единства и через просветление сердца становится способным увидеть за раздробленным миром его единство. Тут «границы знания и веры сливаются» *****, и мы научаемся зреть «вечные корни твари в Боге»^{6*}, — после критики рассудка и установления закона антиномизма — к сближению «разумной интуиции» и «созерцания единства в бытии сердцем», к сближению знания и веры, к их даже отождествлению. Как в вере мы «приобщаемся к Истине» и ею движемся, так и разум «причастен бытию, а бытие причастно разумности»^{7*}, — особенно разум в своем духовном обогащении уже не отделяется от веры. Поистине здесь «границы познания и веры сливаются», философия «окунается в религиозную среду» — и все философские построения воздвигаются на твердой основе церковности. Тут уже нет «стихии свободных богословских исканий», как у Карсавина, тут все стилизуется под церковность — и в этом внутренняя двойственность Флоренского. Как нельзя «смешать» масло и воду, так вовсе не сливаются вера и знание у Флоренского, а только «знание» постоянно иллюстрируется данными веры,

* Там же, с. 352.

** Там же, с. 159.

*** Там же, с. 63.

**** «Вступ<ительное> слово» (рук.), с. 8.

***** «Столп...», с. 62.

^{6*} Там же, с. 323.

^{7*} Там же, с. 73.

стилизуется под церковность. В этом смысле философия у Флоренского только хочет расти из глубины церковности, а в действительности ее основной двигатель у Флоренского — антиномизм, освобождающий его от ограниченности рассудочного познания независимо от веры, даже наоборот. Оказывается, что «только антиномии и можно верить», что подвиг веры осуществляется в признании антиномизма *. Любопытно тут же отметить, что церковное учение о «подвижности» разума (столь отчетливо выраженное Киреевским) только мельком упоминается Флоренским **, как мельком упоминается и учение о событийности церковного разума *** (чем чрезвычайно ведь снижается значение «личного опыта», столь существенного для Флоренского). Но зато чрезвычайно развито Флоренским странное учение о том, что «мистическое единство двух (т. е. дружба. — В. З.) есть условие ведения» **** (дружба оказывается даже «предусловием познания») — причем и здесь приведены материалы, стилизующие все под тона церковности.

Неслиянность путей философского знания и церковного ведения, отмеченная нами, со всей силой проявляется и в метафизике Флоренского, к анализу которой мы теперь и перейдем.

4. Метафизика Флоренского есть и его богословие — одно от другого у него неотделимо, но нам незачем входить в чисто богословские его построения — мы будем касаться их, лишь поскольку с ними связаны философские его идеи.

Путь к Абсолютному у Флоренского идет через сомнения, которые в острой форме образуют настоящий «скептический ад». Но «путь скепсиса не ведет ни к чему» и через стадию пробабиллизма ***** движется сознание к положению, что если «истина есть», то она «реальная разумность, разумная реальность»; она должна быть «единой сущностью о трех ипостасях», должна быть «триединством» ^{6*}. Из затруднений, которые сам Флоренский сознает, он выходит опять же с помощью антиномизма, «дуалистической прерывности»: разрывая с «монистической непрерывностью», которая, замыкаясь в данном нам бытии, не дога-

* Там же, с. 147.

** Там же, с. 60. «Вступ<ительное> сл<ово>», с. 8.

*** Там же, с. 161.

**** Там же, с. 430,.

***** Там же, с. 41 и сл.

^{6*} Эта «дедукция» триединства, хотя и хочет быть рациональной, логически убедительной (там же, с. 48—49), по существу, очень формальна и потому ничего не дает.

дывается о том, что над тварным бытием. Мы «отказываемся от монизма в мышлении», чтобы «найти Бога в подвиге веры» *. Вера, в которой мы освобождаемся от «предельного отчаяния», порождаемого «скептическим адом», и ведет нас к Абсолюту **.

Во всем этом много психологизма (близкого к современному экзистенциализму), и эта печать психологизма очень ослабляет богословскую позицию Флоренского — в этом смысле гораздо глубже его Шестов, который не ищет ни психологических, ни логических «оснований» для веры... Но, «установив» реальность Бога, Флоренский переходит к теме человека, которая тут же расширяется в общую тему тварного бытия. Грех, неправда, зло закрывают от нас подлинную сущность бытия — и здесь Флоренский примыкает к его современникам, которые «мечтают о единстве всей твари в Боге» ***. В этом пункте Флоренский идет и дальше своих современников, строя свою космологию очень смело и оригинально. Понимание космоса делает Флоренского «софиологом», и эта обращенность к теме Соловьева не только дает ему повод продолжить дело Соловьева, но и формирует окончательно его систему. Космология развертывается в систему философии, тут же облекается в броню богословских данных — и на этом пути Флоренский находит самого себя.

Флоренский отказывается от всякой «дедукции» тварного бытия — его путь не «нисхождение» от Абсолюта к твари, а, наоборот, «восхождение» от твари к Абсолюту. «Из природы Бога, — утверждает он, — никак нельзя заключить о существовании мира — акт творения непреложно должен мыслиться свободным, т. е. происходящим от Бога не с необходимостью» ****. «Тварь потому и тварь, — тут же пишет Флоренский, — что она не безусловно необходимое существо: существование твари никак не выводимо не только из идеи истины, но даже из факта существования истины в Боге». Это нисколько не противоречит учению о «небесной природе твари», как выражается в предыдущей главе Флоренский *****: эта «небесная природа твари» должна нам проясниться из самого анализа тварного бытия, т. е. может опять-таки открыться лишь на пути «восхождения» к Абсолюту. Однако Флоренский очень настаивает на том, что надлежащее понимание твари стало возможным лишь на почве христи-

* Там же, с. 65.

** Там же, с. 67—68.

*** Там же, с. 390.

**** Там же, с. 144.

***** Там же, с. 111.

анства, т. е. что философское осмысление тварного бытия, его тайны предполагает явление христианства в истории. При том слиянии границ веры и знания, которое обеспечивает для Флоренского сочетание новых идей и христианства в его историческом развитии, это важно для него. «Лишь тогда, когда люди увидели в твари не простую скорлупу, не какую-то эманацию Божества и не призрачное явление Его, подобное явлению радуги в брызгах воды, — только тогда стало мыслимо (понимание твари) как само-стоятельного, само-законного и само-ответственного творения Божия» *. Здесь Флоренский очень верно вскрывает основную предпосылку современной науки о природе, а тем самым и основную тему космологии: для современной науки существенно действительно это восприятие неисчерпаемой мощи природы, ее бесспорной творческой силы, динамизма присущих ей «начал». Тут кстати вспомнить приведенную выше удачную формулу В. И. Вернадского (ч. III, гл. IX) о том, что в основе современной науки о природе лежит «аксиома реальности» ⁶. Для Флоренского тоже природа — не феномен, не система «явлений», а подлинное, реальное бытие с бесконечной мощностью сил, действующих в ней же, а не извне. Лишь в христианстве — и это усиленно подчеркивает Флоренский («всякое мировоззрение вне христианства, — наставляет он, — акосмично и атеистично») ** — природа является не мнимым, не феноменальным бытием, не «тенью» какого-то иного бытия, а живой реальностью ***.

В тварном бытии мы находим существенное его единство. Уже в сходных предметах «высвечивает единое начало в них»; «оно сквозит в них — сквозит во всем их, везде в них, всегда в них... и это «одно» есть энергия данного рода» ****. «Таинственное единство связует род... Раздельность рода (т. е. множество индивидуумов данного рода. — В. З.), кажущаяся помоментно, она лишь расчлененность» — в действительности же перед нами «единство чисто мистическое» *****. «Чем чище сознание от тумана чувственности, тем существеннее выступают ноуменальные зерна вещей» ^{6*}. Это «конкретное общее или созерцаемое в

* Там же, с. 288.

** Там же, с. 289.

*** К этому примыкает ряд страниц, посвященных выяснению ценности и смысла христианского понимания тела человека. См. особенно с. 292 и сл.

**** «Смысл идеал<изма>», рук. отт., с. 68.

***** Там же, с. 65.

^{6*} Там же, с. 69, 71.

вещах universale, (hen epi pollon) есть идея... лик вещи» * — «лицо реальности» **. «Идеи суть малые облики горних основ», заключает Флоренский свой анализ того, что открывается нам за отдельными вещами ***: чем больше углубляться в понятие идеи, тем больше возрастает трансцендентный момент идеи, — говорит Флоренский ****. «Энергия идеи отодвигается от нее» *****, открывается та «незримая ноуменальная сила», из которой вырастает тварное бытие ^{6*}. «Идеи, — заключает свой анализ Флоренский ^{7*}, — это «семена стихий», «семена-логосы», «нетленные логосы». Сближая свое понимание идеи со стоической терминологией, Флоренский разделяет стоический витализм: «Вся природа, — пишет он в статье о "Корнях идеализма" ^{8*}, — одушевлена, вся жива — в целом и в частях, все связано тайными узами между собой, все дышит вместе друг с другом... всюду изнутри действующее, симпатическое сродство. Энергия вещей втекает в другие вещи, каждая живет во всех, все — в каждом». Стоический витализм, сочетаясь с идеей Николая Кузанского о соотношении целого и частей, дает это яркое чувство космоса как Живого целого. Надо прочесть поэтические страницы в указанной статье («Смысл идеализма»), чтобы почувствовать, как реально воспринимал Флоренский жизнь в природе, ее «причастность в то же время иному миру» ^{9*}, как перед ним «отверзаются настежь двери потустороннего». Это <не> та сфера идей, которая, уловляясь в понятиях, образует, по Франку, «предметное бытие» (давая «отвлеченное знание»), — это, наоборот, живое ощущение динамики бытия в его корнях, ощущение живой и творческой силы его. Тут особенно интересно переживание тайной силы всякого слова, всякого имени у Флоренского (что расцвело с удивительной яркостью в философии имени у Лосева): «Имя вещи и есть субстанция вещи... вещь тво-

* Там же, с. 75—76. Ср. очень яркое развитие этого учения у Лосева в его книге «Античный космос», что заставляет думать, что Лосев был если не учеником, то, во всяком случае, последователем Флоренского. О Лосеве см. ч. IV, гл. IV.

** Там же, с. 78.

*** Там же, с. 88.

**** Там же, с. 89.

***** Там же, с. 90.

^{6*} Там же, с. 93.

^{7*} Там же, с. 94.

^{8*} «Общечеловеческие корни идеализма» (рук.), с. 11.

^{9*} Там же, с. 14.

рится именем, вещь вступает во взаимодействие (!) с именем, подражает имени... имя есть метафизический принцип бытия и познания» *. В имени надо видеть «узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его... имя — сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами... оно — божественная сущность, несет в себе мистические энергии» **.

Так все усложняется восприятие космоса и его «тайны»: завершается оно — учением тварной Софии. «Всецелостная тварь (а не просто “вся” тварь) имеет “великий корень своей целокупности” — этим корнем (который и именуется София) тварь уходит во внутри-Троичную жизнь (Бога) и через него получает себе жизнь Вечную от Единого Источника жизни» ***. Понятие Софии завершает, таким образом, космологию Флоренского, космос открывается ему не только в своем единстве и целостности, он есть для него «многоединое существо» ****, идея — «монада» *****, которая открывается нам «не логическим определением, но переживается в живом опыте; она религиозно дана, вообще определяется не a priori, а a posteriori» 6*. Последние слова, так определенно вскрывающие, что мысль Флоренского движется все время по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте, отвечает космологизму всей его философии. Флоренский утверждает «метафизическую природу тварного естества» 7*, но не просто как «систему идей» (в сочетании с чистым платонизмом), но как «богозданное единство идеальных определений твари» 8*; он «вместе с другими современниками» не просто «мечтает о единстве всей твари в Боге», но прямо утверждает его. Здесь как раз известное уже нам «духовное переживание полноты» бытия 9* побуждает Флоренского принять концепцию всеединства, но это принятие идеи всеединства Флоренский непременно хочет представить как исконную концепцию Церкви... Для понимания этих построений Флоренского нам нужно несколько подробнее войти в его рассуждения.

* Там же, с. 25, 26.

** Там же, с. 29—32.

*** «Столп...», с. 326.

**** Там же, с. 325.

***** Там же, с. 323.

6* Там же, с. 324.

7* Там же, с. 346.

8* Там же, с. 344.

9* Там же, с. 341.

Если за видимым многообразием тварного бытия есть «метафизическое единство», есть «ноуменальные зерна вещей» с присущей им «энергией», то это вполне укладывается в то учение об идеях, какое мы находим у св. Отцов, — особенно у Григория Богослова и последующих за ним авторитетных церковных писателей. «Ноуменальные зерна вещей» не совпадают ли с теми «первообразами», которые, по Григорию Богослову, Бог созерцал в себе до сотворения мира? Иначе говоря, сфера идей, находящаяся в мире, принадлежит ли миру же, как его «ноуменальная» сторона, или же она уже принадлежит сфере Абсолютного бытия? Для Флоренского, с его ярко выраженным космологизмом, характерно ведь чувство «мистического единства» природы — с его признанием, что есть «два мира» (т. е. видимый мир и невидимый мир)*: «Сквозь зияющие трещины человеческого рассудка, — утверждает он**, — видна бывает лазурь Вечности». Но тогда понятно, что и он, как и его современники, «мечтает понять единство всей твари в Боге»***. Он и думает: «Есть корень целокупной твари» (что есть «всецелостная тварь») — она есть — говорит Флоренский вслед за мыслителями древнего и нового мира — София, «первозданное естество твари», «предшествующее миру»****, «богозданное единство идеальных определений твари»*****. Но в отличие от церковной традиции Флоренский вслед за Соловьевым считает Софию «премирным ипостасным собранием божественных прообразов»^{6*}. Приняв это положение, Флоренский уже смело идет дальше. Для него тварная София (т. е. мистическая основа космоса) есть «Ангел-Хранитель твари, идеальная Личность мира»^{7*} — «четвертый ипостасный элемент... входящий в полноту бытия Троичных недр... по благоволению Бога»^{8*}. «Независимость от Бога, — учит Флоренский^{9*}, — она не имеет бытия и рассыпается в подробности идей о твари».

* Там же, с. 483.

** Там же, с. 489.

*** Там же, с. 390.

**** Там же, с. 326, 332.

***** Там же, с. 344 (почти идентично со словами св. Григория Богослова).

^{6*} Там же, с. 348. Ср.: там же, с. 332 («Ипостасная система миротворческих мыслей Божиих»).

^{7*} Там же, с. 324.

^{8*} Там же, с. 323.

^{9*} Там же, с. 329.

Приведа ряд текстов из св. Афанасия Великого с его различием Логоса Божьей Премудрости и «премудрости, в нас сущей» *, Флоренский и не сливает тварную Премудрость с Логосом, но сближает понятие Софии с понятием Церкви, а еще дальше (вслед за Вл. Соловьевым) — с Божьей Матерью ** как «носителем Софии», «явлением Софии». Так возникает богословие Софии, которое получило позже такое яркое развитие в системе о. С. Булгакова: София ведь, по Флоренскому ***, «участвует в жизни Троицы Божества, входит в Троичные недра», а с Софией «входит» в сферу Абсолюта и сам космос, «очищенный в Христе». Так смыкаются космос и Абсолют во «всеединстве», осмысливается «духовное переживание полноты бытия».

Если мы оставим в стороне богословский материал, приводимый Флоренским (в том числе иконографический материал), то надо признать, что «всеединства» все же не получается. Конечно, если София есть Церковь, а Церковь есть «тело Христово», то видимость всеединства получается, — однако при отсутствии метафизики Боговоплощения связь «двух миров» остается нераскрытой. О «четвертой ипостаси», «тварной Софии», сам же Флоренский говорит, что она входит в Троичные недра «по благоволению Бога», а не по своей «сущности». Флоренский в одном месте указывает, что «только христианство породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости о всем сущем» ****, — но это ведь значит, что тайна твари двойная. Сам же Флоренский тут же говорит с привычными противопоставлениями («антиномизмами»): «Когда грязь смыта с души (у подвижника) продолжительным подвигом, тогда перед обновленным и духоносным сознанием является тварь Божия как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие». Как же сочетаются в твари, в этом «прекрасном и загрязненном существе», эти две разные стороны? «Существо»-то ведь одно: единство космоса здесь ведь утверждается, но полярность света и тьмы, добра и зла здесь тоже особенно ясно именно для «просветленного взора». Оттого-то и прав Флоренский, рядом ставя в христианстве «влюбленность в тварь» и «влюбленную жалость». Но если

* Там же, с. 345.

** Там же, с. 350 сл.

*** Там же, с. 349.

**** Там же, с. 288. В этих словах Флоренский очень близко подходит к раскрытию «православного космизма».

«корень» твари есть София-Церковь *, т. е. «очищенное во Христе единство твари» **, то откуда же грязь и страдание в космосе? С одной стороны, София есть «корень целокупной твари», «идеальная личность мира», с другой стороны, она же ее Ангел-Хранитель (т. е. полюс света в отношении к «грязи» в мире). Но София не есть «просто данное, стихийное, фактическое единство мира» *** — это единство, — тут же добавляет Флоренский, — «осуществляется вечным актом». Вот эта неясность в понятии Софии у Флоренского (то София связана с «вечным актом» и есть «идеальная личность мира», то лишь «Ангел-Хранитель, охраняющий в мире красоту от действия грязи») и создает философскую незаконченность этого понятия. «Зарницы полного ведения», даже богато освещенные богословским материалом, лишь связывают космологические мотивы у Флоренского с Абсолютом и Его «вечным актом», но остаются темой, а не законченной концепцией. Принятие антиномизма помогает, правда, Флоренскому свести концы с концами, но лишь в плане рассудочного познания, где антиномии «законны», в плане же полного ведения им нет места. Характерно, что у Флоренского вся проблема зла, без разрешения которой «полное ведение» не пойдет дальше отдельных «зарниц», берется лишь в плане антропологическом, как проблема греха и спасения от него. Но тут мы узнаем, например, о «злой самости» ****, о том, что вся ткань эмпирии в человеке постепенно приобретает своеобразную метафизичность, от которой должно человеку освободиться в покаянии... *****

Ценность построения Флоренского лежит все же, на наш взгляд, в том, что он с большой силой подчеркнул живое единство космоса, тайну природного бытия, — что идеальную сферу в мире, связанную с видимым и невидимым бытием, с изменчивым и неизменчивым началом в мире, он особенно раскрыл как «целокупный корень твари». Облекая свои космологические прозрения в одеяния религиозных и богословских данных и тем номинально решая проблему «всеединства», Флоренский, конечно, освободил себя от философских затруднений, вернее, просто отстранился от них, но он их не разрешил. Флоренский с боль-

* Для Флоренского «церковь предсуществует», он не допускает разделения церкви мистической и церкви исторической. «Это — одно и то же существо», «предшествующий миру эон» (там же, с. 337—338).

** Там же, с. 350.

*** Там же, с. 325.

**** Там же, с. 224.

***** Там же, с. 236.

шой силой поставил проблему «софийности мира» — и это останется за ним при всей дальнейшей незаконченности его построений. «Влюбленность в тварь», соединенная с «влюбленной жалостью» к ней, светится тем светом подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в православии. В этом смысле Флоренский движется по «большой дороге» русской мысли, — и особенно ценны его религиозные и богословские комментарии. Но ценность и первостепенное значение темы еще не обеспечивают «полного ведения», как бы ни были замечательны отдельные «зарницы» такого полного ведения.

