



С. С. ХОРУЖИЙ

Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки

То главное, что мы постараемся здесь раскрыть, есть внутреннее единство мысли и жизни, творчества и личности Павла Александровича Флоренского *. Но прежде чем входить в существо этого единства, небесполезно взглянуть на культурно-исторический контекст темы, отделив в ней то, что принадлежит лишь самому Флоренскому, от того, что скорее принадлежит эпохе, традиции или направлению. Мы сразу увидим, что тяга к такому единству несколько не составляет индивидуальной особенности Флоренского, но глубоко характерна для того духовного течения, с которым он теснее всего связан. Не в смысле формального членства в каких-либо группировках, но в более существенном смысле близости творческих позиций и совместной разработки определенного миропонимания Флоренский вместе с Вячеславом Ивановым, вместе с Андреем Белым прочно принадлежит к философскому крылу русского символизма. «Я всегда был символистом» **, — скажет он уже в поздние свои годы, и хотя он тут понимает некий тип философии, некое общее умонаправление, но, однако же, к этому умонаправлению, несомненно, относится и конкретное символистское движение в России начала нашего века. И всему этому умонаправлению было органически прису-

* Настоящая работа — изложение отдельных идей моей книги «Мирозерцание Флоренского» (1974, не опубликовано). Сокращ. вариант см.: Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1989. С. 180—201. В наст. виде см.: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 100—130.

** *Флоренский П. А.* Детям моим. М., 1992. С. 154. Далее ссылки без указания автора — на работы П. А. Флоренского.

ще, по краткой формуле Б. Пастернака, «понимание жизни как жизни поэта» *.

Формула Пастернака означает, что жизнь и творчество как два слагаемых биографии не только не мыслятся автономными и друг другу внешними сферами, но, напротив, приводятся в самое интенсивное взаимодействие. Они обращены навстречу друг другу, друг в друге отражаясь и раскрываясь: жизнь и личность превращают себя в материал творчества, в эстетический или философский предмет (в зависимости от рода творчества), а творчество, в свою очередь, посвящает себя духовной проработке этого экзистенциального материала. Они обретают друг в друге свое завершение и исполнение: жизнь узнает в творчестве собственный духовный облик, тогда как творчество оживает, находит пластическое воплощение в живых формах личности и судьбы. И так они соединяются в нерасторжимое двуединство, которое естественно называть *жизнетворчеством*. (Андрей Белый употреблял слово «жизнестроение».) «Жизнь художника — его главное творение», — гласил известный девиз, перешедший от романтиков к символистам.

В частности, в *жизнетворчестве* мыслителя, которое сейчас ближе всего занимает нас, основания мысли экзистенциально претворяются в рисунок судьбы, а устои личности теоретически транскрибируются в постулаты мысли.

Кардинальным отличием жизни, осуществляемой в элементе *жизнетворчества*, является ее актуализованная уникальность. Фундаментальный предикат уникальности (единственности) присущ личности и судьбе человека как таковым, неотчуждаем от них. Однако для каждой конкретной судьбы реализация этого предиката предстает как ее задание. Без ее собственного усилия ей обеспечены лишь предпосылки единственности, ее сырье, состоящее в единственности ее местоположения в космосе людских судеб и в неповторимости ее конкретных ситуаций и обстоятельств. И эту внешнюю, формальную уникальность еще необходимо наполнить внутренним, ноуменальным содержанием. Если же это ноуменальное закрепление жизненной уникальности достигается лишь частично, то в соответствии с отбором ноуменально освоенного биографического материала подобные частично осмысленные судьбы сливаются в классы, типы, в пределах которых они уже неотличимы друг от друга. Человек и его судьба оказываются *типичными*, а изначальная их единствен-

* Пастернак Б. Л. Охранная грамота // Пастернак Б. Л. Избранное: В 2-х т. М., 1985. Т. 2. С. 212.

ность — утраченной. «Принадлежность к типу есть конец человека», — писал Пастернак*.

В противоположность этому жизнетворчество есть способ жизни, который стремится вникнуть, «вчувствоваться»** во всю полноту жизненного материала и делает всю эту полноту предметом духовной работы. Поэтому уникальность личности оказывается здесь чертою уже не одних эмпирических обстоятельств, но и духовного облика, оказывается выявленной и закрепленной в духовном горизонте. И действительно, легко убедиться на богатом историческом и мемуарном материале, что эта человеческая уникальность, разительная несхожесть фигур была очень видной, выпуклой особенностью людей и судеб русской культуры символистского периода, и эта типологическая особенность далеко не замечалась в такой мере ни прежде, ни после***.

Как двуединство эмпирической и духовной, феноменальной и ноуменальной сторон жизнетворчество символично. Совершаясь во времени, представляя собою развертывание (историю, драму) символического содержания, оно становится и мифологичным, принадлежащим стихии мифа (в согласии с известной трактовкой Вяч. Иванова, по которой миф можно понимать как символ, получивший «глагольный предикат», ставший субъектом действия, героем драмы****). Всякий подлинный, состоявшийся опыт жизнетворчества есть поэтому воплощение некоторой мифологемы, или, другими словами, легенды. «Вне легенды этот план фальшив»*****, — говорит опять-таки Пастернак. Легенда, или мифологема, воплощаемая в личной судьбе, облекаемая в конкретность поступков и обстоятельств определенной личности, неотделимо срастается с этой личностью, делается ее *персональной мифологемой*. Стоит отметить парадоксальный,

* Пастернак Б. Л. Доктор Живаго // Собр. соч. М., 1990. Т. 3. С. 294.

** Einfühlung, вчувствование — центральная категория романтического жизнеотношения, по Дильтею.

*** Впервые, видимо, эту особенность заметил и подчеркнул Федор Степун: «Смотрю и удивляюсь: и откуда это у людей “нового религиозного сознания”... вольных религиозных философов и поэтов-символистов такие облики? В академической среде, как и среди писателей-реалистов... ничего подобного нет, все люди как люди. Если же посадить за один стол Бердяева, Вячеслава Иванова, Белого, Эллиса, Волошина, Ремизова и Кузмина, то получится нечто среднее между Олимпом и кунсткамерой» (Бывшее и несбывшееся. Т. 1. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 290—291).

**** См.: Вячеслав Иванов. Борозды и межи. М., 1916. С. 62.

***** Пастернак Б. Л. Охранная грамота. С. 212.

антиномический характер этого понятия. Мифологемы, разумеется, принадлежат к области всеобщего, универсального, да и число их в обиходе любой культуры вовсе не безгранично; но в то же время они оказываются способом и орудием утверждения уникальной неповторимости человеческой судьбы. (В этом легко разглядеть отражение одной из известных антиномий общей теории символа.) И соответственно жизнетворчество как символистский способ жизни оказывается построенным на сочетании полярностей, на одновременном утверждении предельной всеобщности и предельной же индивидуальности человеческого существования. Это антиномическое напряжение между полюсами общего и особенного, когда второе утверждается через первое, через свою противоположность, является необычайно характерным и важным для Флоренского.

Итак, мы можем синонимически определить жизнетворчество как обладание персональной мифологемой. Тогда понятие жизнь, которая протекает как жизнетворчество, означает найти ее персональную мифологему: увидеть въявь, как жизненные этапы и ключевые события, внутренние и внешние, воспроизводят эту мифологему, собираясь в ее подобие и следуя ее рисунку. Именно это мы и попытаемся сделать. Предваряя наш разбор, заранее скажем, что в качестве персональной мифологемы в судьбе Флоренского выступает мифологема Эдема — первозданного, утраченного и вновь обретенного рая.

* * *

Чтобы прочесть мифологему, скрытую в жизнетворчестве философа, нужно прежде всего всмотреться в суть и способ его философствования. Философия Флоренского отличается весьма своеобразным характером, отделяющим ее от традиционных русл европейской метафизики (но, впрочем, предвосхищающим ее важные современные тенденции, о чем речь ниже). Свое зрелое учение Флоренский называл, как известно, *конкретной* метафизикой, и это главное требование держаться конкретности, т. е. избегать отвлеченного, чисто умозрительного философствования, на первый взгляд, сближает его мысль с англо-американской философией, в которой, как правило, преобладает опытный, антиспекулятивный уклон. Это сближение не кажущееся, его признавал и сам Флоренский; но тем не менее бесспорны его ограниченность и узость. Различие тут глубже сходства. Если для англо-американской мысли критерии опыта и конкретности означали на поверку стойкое тяготение к эмпиризму и прагма-

тизму, к позитивистскому отрицанию духовных измерений реальности, то у Флоренского понимание конкретности было радикально иным. Конкретность для него означает не отсутствие духовного предмета, ноумена (когда реальность приравняется к чувственной данности, к голому эмпирическому факту), но именно конкретный характер этого духовного предмета, обретаемый им за счет его непрременной воплощенности в чувственном. Внутренняя суть и внешний облик, духовное и чувственное, ноумен и феномен суть для Флоренского две неотъемлемые стороны любого явления, две стороны самой реальности; связь этих сторон была его главной философской проблемой. «Всю жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену» *, — пишет он в 1923 г. Решением проблемы, которое он развил и твердо, неуклонно отстаивал, был *философский символизм*. Эта позиция утверждает, что ноумен и феномен нельзя обособить друг от друга, они слиты вместе в нераздельном единстве. Нет никаких отвлеченных духовных сущностей или абстрактных идей, ибо духовный предмет всегда конкретен, т. е. выражен в чувственном, явлен пластично и зримо. И нет никаких чисто эмпирических явлений, ибо всякое явление есть выявление духовной сущности, чувственный облик определенного ноумена. Таким образом, феномен и ноумен взаимно доставляют точное выражение друг друга, образуя неразделимое двуединство, которое, по определению, есть *символ*. Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т. е. составленность всей реальности из символов. Соответственно и реальность в целом, целокупное бытие, также есть двуединство чувственной данности, т. е. реальности физического Космоса, и отвечающего ей смыслового содержания, ноумена; и также составляет единый символ.

Итак, бытие есть Космос и символ — такова формула онтологии Флоренского. Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов. Задачей метафизика тогда оказывается упорядочить этот мир символов, увидеть его строение, раскрыть принцип его единства. И ясно сразу, что строение реальности будет здесь видеться иначе, нежели в традиционном философском представлении. Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувст-

* Детям моим. С. 153.

венна, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают. В первую очередь это относится к знанию гуманитарному и естественно-научному: очевидно, что познание символов всегда синтетично, его нельзя отнести ни к тому, ни к другому роду. Меняются и цели познания: если прежде принято было думать, что познание должно направляться к открытию неких отвлеченных «законов», которые управляют разными сферами реальности, то исследование любой из областей реальности символической скорее стремится выявить некие фундаментальные, первичные символы, из которых складывается данная область. Эти первичные символы выделяются среди всех символов своей простотой и элементарностью, за счет которых они приобретают общность, универсальность. Они представляют собой различные элементарные структуры — такие, скажем, как точка, круг и т. п., — которые хотя и сохраняют конкретность (наглядность, зримость), однако уже не имеют однозначной связанности с какой-либо единственной чувственной оболочкой. Скорее они могут облекаться в самый разный материал, принимать самую разную природу, т. е., иначе говоря, осуществляться во множестве частных реализаций, так что их облик становится обобщенным выражением или же схемой всех этих реализаций. Как говорил Флоренский, «чувственное может становиться схемой сверхчувственного». По современной же терминологии, элементарные символы Флоренского выступают как *структурные парадигмы* или же *порождающие модели* символической реальности, причем каждая из таких парадигм является универсальной, пронизывающей собой (своими реализациями), вообще говоря, все сферы и горизонты реальности. Так возникает новая картина реальности, когда в основании ее устройства оказываются первичные символы (они же структурные парадигмы или порождающие модели), т. е. конкретные, зримые, но в то же время и смыслоносные элементы взамен отвлеченных законов, дуалистически противопоставленных чистой эмпирии как скоплению сырых фактов.

Отсюда раскрываются дальнейшие особенности философского символизма Флоренского. Видно уже, что по своему характеру и заданиям он весьма отличается от философии в традиционном понимании. Делом философии считают обыкновенно постижение наиболее общих законов реальности, законов бытия, существования, мышления. Предполагается при этом, что свой предмет

философия рассматривает как особый «философский предмет», который она исследует при помощи особого «философского метода», скажем диалектического или феноменологического. Однако в картине символической реальности, где духовное абсолютно неотрывно от чувственного, а познание неотрывно от феноменов и сводится лишь к распознаванию в них символов и первосимволов, — в такой картине, как легко видеть, не остается места ни для особого философского предмета, ни для специального философского метода. Ни чистого бытия, ни чистого мышления, ни, стало быть, абстрактных философских категорий здесь попросту не существует, все это суть, по Флоренскому, пустые отвлеченности, приравняемые к чистому ничто. Мысль также символична, не существует вне чувственного явления, и Флоренский постоянно приписывает ей модусы природного объекта, говоря о ее «геологическом строении», «химическом составе» и «растительных силах». В кругу наук, которые все занимаются, по сути, одним и тем же (выявлением первосимволов и описанием реальности как слагающейся из них) и, в главных чертах, по одному и тому же методу (зоркого взглядывания и тонкого вчувствования, обостренных до различения в феномене ноумена), отлучением метафизики остается лишь ее всеохватность: ее занимают все первосимволы как таковые, где бы они ни усматривались в реальности; она стремится узнать все множество их и, составив таким образом полный «алфавит мира», с его помощью расшифровать мир, прочесть Целокупную Реальность как Космос и как Пан-Символ, объемлющий собою все символы. Тем самым она выступает как всеобщая систематика символов и полный курс практического символизма (и обнаруживает типологическое родство с учениями позднего средневековья, такими, как Каббала или *Ars Magna* Луллия). Существенно, что она (как все вообще дисциплины!) должна быть именно практической, опытной, не отрываясь от конкретных явлений и не отступая от единственно признаваемого познавательного метода, который есть взглядывание и вчувствование. Выявление первосимволов достижимо лишь путем «конкретных обследований» (термин Флоренского) всевозможных сфер реальности. Отсюда вытекает, что «конкретная метафизика» должна проводить «конкретные обследования» во всех направлениях — разумеется, не пытаясь подменить собой сумму всего знания, но находя и обследуя в каждой области какие-то ее ключевые точки: методика, подобная акупунктуре. Таким образом, необходимой чертой конкретной метафизики является универсализм, а «конкретный метафизик» должен обладать специфической интуицией или же даром глубинного зрения, обес-

печивающим безошибочный выбор ключевых точек, смыслоносных узлов в каждой сфере реальности. Этот дар тайнозрения, видения сокровенной глубины вещей легко может ощущаться как некая магическая власть над вещами: так что наш метафизик должен быть не только универсал, всевед, но и, очень возможно, по самоощущению отчасти маг. «Я казался “ученым”, будучи внутри “магом”» *, — говорит о себе Флоренский с обычной для него четкостью интроспекции. (Другой, более глубокий аспект «магизма» конкретной метафизики — в ее связи с культом, о которой речь ниже.)

Итак, мы находим прямую связь между особенностями философии и чертами творческой личности, а именно такими хорошо известными чертами Флоренского, как его поразительный универсализм и его тяготение к магическому. Эта связь является отнюдь не причинно-следственной, но обоудной, как двуединство разных сторон символа: универсализм и магизм личности Флоренского и его философии в равной мере выражают, прорабатывают и формируют друг друга. Это и есть жизнетворчество, каким мы его описывали вначале. Но пока перед нами лишь одна из его частных сторон. Раскрытие его главного существа еще впереди.

* * *

Заметим, что в числе структурных парадигм, составляющих алфавит или код символической реальности, одну следует выделить особо. Это та парадигма, реализацией которой является сам Пан-Символ — Целокупное Бытие-Космос. Что это за парадигма, какой элементарной структуре отвечает она? Прежде всего, коль скоро Бытие-Космос рассматривается не как простая сумма сущего, а как самостоятельный символ, то это есть единое и неразложимое целое с собственным несводимым ноуменальным содержанием. С другой стороны, это есть глобальное, всеохватное, собирательное целое, не единство, а множество, поскольку Пан-Символ объемлет и содержит в себе все символы. Таким образом, Пан-Символ как структура есть одновременно единое и многое, простое и сложное, элементарное и составное, так что его внутренняя организация предполагает, по сути, тождество его частей целому. Подобный парадоксальный, формально противоречивый тип устройства или же принцип внутренней формы, отвечающий совершенному единству, которое в то же время явля-

* Детям моим. С. 172.

ется и множеством, традиционно именуется Всеединством. Поскольку он характеризует Пан-Символ *ad intra*, со стороны его внутреннего устройства, т. е., иначе говоря, повсюду, в каждом его элементе, то следует полагать, что таковым устройством обладает и всякий частный, отдельный символ, как входящий в состав Бытия-Космоса. Итак, структурная парадигма, отвечающая Бытию-Космосу в целом, есть Всеединство, причем одновременно Всеединство — это и принцип устройства символа вообще, принцип внутренней формы символической реальности. По преимуществу же реализациями этой парадигмы будут такие элементы, которые представляют собой единое смыслонасыщенное целое, отдельную и законченную цельность, довлеющую себе. Здесь мы сталкиваемся с весьма важной для Флоренского идеей или интуицией *дискретности*, дискретного строения символической реальности: чувственными формами для ноуменального содержания всегда служат дискретные цельности; смысл, облекаясь в чувственное, образует не аморфную непрерывную среду, а дискретные формы с четкими границами. (Очевидно, что это — известное усиление или экстраполяция принципа структурности, структурированности реальности.)

Далее, структурная парадигма Всеединства подвергается у Флоренского определенному обобщению и усложнению: он вводит представление о том, что в здешнем мире, коль скоро его нельзя отождествлять с совершенством и полнотой бытия, феномен, вообще говоря, может отнюдь не в совершенстве выражать собой ноумен. При этом фундаментальный постулат символизма — все чувственное духовно, всякое явление есть явление смысла — остается неизменным; однако принимается, что явление может быть насыщенным смыслом в разной степени, оно может обладать различной ноуменальной выразительностью, проработанностью, прозрачностью. В мире явлений существуют ступени, градации символичности, и в соответствии со своей идеей дискретности Флоренский принимает, что эти градации не непрерывны, а дискретны: степень ноуменальной насыщенности явления, выявленности ноумена в феномене не изменяется как угодно от явления к явлению, но дробится на ряд дискретных уровней, четко разнящихся друг от друга. В результате Бытие-Космос дополнительно структурируется: в нем выделяется ряд ступеней (горизонтов, слоев, пластов и т. п.), различающихся между собой по степени выявленности ноуменов в феноменах. Наиболее адекватен такому строению бытия наглядный образ концентрических сфер, в котором центральное ядро обладает полнотой символичности, так что всякое явление в нем в совер-

шенстве являет смысл и ноумены достигают полноты воплощения; в последующих же сферах ноуменальная насыщенность феноменов, их выразительная способность все более убывает с удалением к периферии. При этом существо онтологической картины (а равно и стилю мышления Флоренского) скорее отвечал бы не просто зримый, геометрический образ, но образ более материальный, поскольку разнонасыщенность онтологических сфер, неоднородность их ноуменальной прозрачности естественно ассоциируется со слоями разных видов и свойств. В частности, весьма адекватным является здесь образ геологический, образ напластований земных пород, меняющихся по своей плотности и другим свойствам. Именно этот геологический образ ближе всего и связывается у Флоренского с универсальной парадигмой строения бытия; им даже вводится и особый термин «метагеология». Более того, это образ *архетипический*, в том смысле, что он непосредственно происходит из самых глубинных истоков философских воззрений Флоренского, которые кроются, как тот неоднократно указывал, в детских впечатлениях природы. В «Воспоминаниях» мы читаем: «Мои позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из философских книг, а из детских наблюдений и, может быть, более всего — из характера привычного мне пейзажа. Эти напластования горных пород и в отдельности эти слои почвы, постепенно меняющиеся, пронизанные корнями...» *. Это весьма яркий пример философского стиля Флоренского: структурная парадигма, выражающая общие представления о бытии, оказывается в то же время предельно конкретной, чувственной и вещественной. Даже такая деталь, как «пронизанность корнями», философски также весьма важна, как далее мы увидим. В «Философии культа» Флоренский приводит и другой образ для своей основополагающей парадигмы, и он еще более поражает свою грубой материальностью: «Мне представляется... метрополитен, не то устроенный на самом деле, не то только проектированный для какой-то из всемирных выставок. Он состоял из нескольких концентрически расположенных низких платформ, охватывающих площадь выставки и непрерывно вращающихся с разными скоростями: вращение самого внешнего кольца происходило с весьма большой скоростью, вращение примыкавшего к нему внутреннего было несколько медленнее и наконец еще более внутренние концентры имели скорость тем меньшую, чем ближе были к середине» **. Еще в одном месте для

* Детям моим. С. 99.

** Богословские материалы // Богослов. труды. М., 1977. Т 17. С. 195.

того же употребляется образ «луковицы, в которой каждая оболочка есть слой живой» *.

Итак, структурированное, «неоднородное» Всеединство, данное в образе разнонасыщенных, разноплотных концентрических сфер, и есть основоположная структурная парадигма всей философии Флоренского. Это сложная, развернутая парадигма, и изучение, или, по Флоренскому, «обследование», каждой из ее реализаций вырастает в особый философский раздел, так что в итоге данной парадигмой диктуется и членение, композиция конкретной метафизики. Стоит при этом уточнить: разумеется, Флоренский никогда не подходил к явлениям со своей парадигмой как с заранее заданным аршином; но всякий раз совершается заново конкретное усмотрение, открытие ее в явлениях.

Естественно, что центральное и наиболее обширное место занимает обследование глобальной, всеобъемлющей реализации — Пан-Символа. Сюда входит или, по меньшей мере, здесь коренится целый ряд важнейших для Флоренского тем, многие из которых на первый взгляд очень далеки друг от друга: космология и учение о смерти, истолкование платоновского идеализма и христианской агиологии, теория живописной перспективы, учение об иконе и иконописании, концепция сновидений... Объединяющим элементом для всех этих тем и ключом к их решению служит у Флоренского его *концепция пространства и пространственности*. Пространственность — важнейший и неотъемлемый модус реальности, согласно конкретной метафизике. Действительно, главный постулат последней, конкретность, как мы видели, означает, что реальность всегда и с необходимостью облечена в чувственное. Из всех модусов чувственного первым и непременнейшим является для Флоренского зримость, которую он, будучи наделен редкою остротой зрительного восприятия, с детства интуитивно считал неотъемлемым свойством всего истинно существующего. «Если что-нибудь есть — я не могу не увидеть его» **, — передает он в «Воспоминаниях» свое детское мироощущение. Зримость же реальности предполагает ее пространственность, и потому Флоренский выдвигает общее положение: «...вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» ***, настаивая на пространственности не только пространственных искусств, но и музыки, поэзии,

* Флоренский П. А. Сочинения. М., 1990. Т. 1(2). С. 823.

** Детям моим. С. 72.

*** Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 55.

философии. Напротив, чуждую себе традицию германской спекулятивной мысли от Канта до Гуссерля он квалифицирует как «чистейшее испарение пространства». Упорное, постоянное привлечение пространственных представлений к решению тем чисто духовного и философского плана — одно из самых характерных отличий мысли Флоренского.

Особенности трактовки пространственности у Флоренского отчетливо раскрываются в его учении о Космосе. Реконструируя основные элементы этого учения (главным образом по работе «Мнимости в геометрии»), мы обнаруживаем, что космос Флоренского замкнут в себе, конечен и наделен сферической формой. При этом сферичность космоса понимается в смысле внутренней, а не внешней формы: космос не ограничен извне некоей сферой, но он сферичен в себе. Все тот же принцип конкретности влечет, что пустое, бескачественное пространство, независимое от вещества, есть для Флоренского — как, кстати, и для новейшей физики — только одна из абстракций, лишенных истинного существования. Поэтому неотрывность пространства от вещества — необходимое положение его философии, и в этом смысле он без всякой зависимости от Эйнштейна приходит к позициям теории относительности, по крайней мере на натурфилософском уровне. (Отсюда следует также, что вышеотмеченная связь между зримостью и пространственностью является для Флоренского двусторонней, взаимной: коль скоро пространство неотрывно от вещества, то, стало быть, не только все зримое пространственно, но и все пространственное зримо — или, по крайности, может стать зримым, как физические поля в пространстве.) Соответственно сферичность космоса означает, что сферическим является само пространство, т. е. мир наделен искривленной, сферической геометрией. Все это отвечает, как указывал и сам Флоренский, древней геоцентрической модели Вселенной с неподвижной Землей. Если же еще учесть существование нескольких оболочек различной символической насыщенности, то получаемый образ обнаруживает буквальное совпадение с античной моделью космоса, какой она представлена в реконструкции А. Ф. Лосева. (Ср., например: «Пространство космоса представляет собою... тройкую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра... Космос — разная степень напряженности самих пространства и времени... напряженности бытия как такового» *.)

* Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 193, 224.

Еще важнее и характернее то, каким образом в картине космоса достигается выполнение принципа неразрывной связи духовного и чувственного. Решение проблемы у Флоренского неожиданно и удивительно. Есть целый ряд выражений, которыми обычно передают эту связь, считая их чисто наводящими, фигуральными: говорят, например, что духовные сущности — это «явления иного мира», что смысл явлений «таится за ними», или «сквозит в них», или «составляет их скрытую (внутреннюю, оборотную) сторону». У Флоренского же подобные выражения трактуются буквально, делаются точными формулами. Он принимает, что ноумен точно так же обладает пространственностью, как и феномен; что существует особое пространство, отличное от пространства чувственных вещей и служащее местом, вместилищем ноуменального. Оно не является копией эмпирического пространства, его устройство и законы иные, однако же они не абсолютно иные, а определенным образом соотносены с устройством и законами последнего. Именно эта соотношенность есть принцип инверсии, взаимной обратности. Ноуменальный мир (для которого Флоренский принимает и все традиционные имена: «небо», «мир горний», «мир идей» и др.) есть мир «обращенный», или «мнимый», по отношению к здешнему миру. В нем также присутствуют предметы, тела, но их характеристики «мнимы» для нас (например, в прямом смысле мнимых числовых значений размера, массы и т. п.), а время, как пишет Флоренский, «протекает в обратном смысле, так что следствие предшествует причине» *. Но главное состоит в том, чтобы обеспечить такую связь двух миров, при которой ноумен и феномен были бы, как того требует символизм, совершенным выражением друг друга. Этого ключевого соответствия Флоренский достигает путем гипотезы о двойном, двуслойном строении реальности. Умное и эмпирическое пространства у него не обособлены друг от друга, но слиты в одно сдвоенное, или двуслойное, пространство из двух сторон, «реальной» и «мнимой». Как пишет Флоренский, «все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей; но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через *разлом* пространства и выворачивание тела через самого себя» **. При этом ноуменальный мир, как и требуется символической картиной реальности, присутствует в мире феноменальном всюду, в любой его точке, и

* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 52.

** Там же. С. 53. *Курсив автора.*

в то же время это иной, «потусторонний» мир, «трансцендентный» здешнему. Явления и тела в двух мирах не разные, а одни и те же, только обретающие разные свойства в соответствии с природой каждого мира. Ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; равно как и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике. В итоге возникает ортодоксальный философский символизм, однако же с тем экзотическим отличием, что обе стороны символа, и чувственная и умная, считаются пространственными и получают одна из другой самым буквальным выворачиванием наизнанку. За счет этой прямой и радикальной натуралистичности перед нами — глубоко архаичная версия символизма, близкая по духу первобытному мышлению. Сродство с древнейшими, праисторическими типами сознания — еще один стойкий сквозной мотив мирозерцания Флоренского. «Мышление дикарей... я с детства признавал родным себе» *, — писал он в «Воспоминаниях».

Вопрос о том, какую из сторон реальности считать действительной и какую — мнимой, решается не по произволу. Истина о явлении есть смысл этого явления, и истинный лик символа есть ноумен (хотя нельзя забывать, что для Флоренского, противника спиритуализма, чувственное не иллюзорно и не ложно, а есть истинное свидетельство об умном и верный путь к нему). Поэтому ноуменальная сторона имеет ценностное первенство, и созерцание ноуменов есть подлинная, должная цель познания и освоения реальности. Однако такое созерцание требует определенных предпосылок. Ноуменальный мир и сами ноумены — отнюдь не продукт человеческого воображения, и созерцание их нельзя отождествлять с обыкновенною деятельностью ума. Взгляд умственный может быть столь же слеп к ноуменам, как и взгляд физический. Нужны какие-то специальные условия, чтобы обеспечить для человека открытость и доступность ноуменов, способность их созерцания. Иными словами, связь, соответствие двух миров, составляющих символическую реальность, нуждаются в каком-то устройении, налаживании. Нужна некоторая практическая, так сказать инженерная, наука, вместе и знание и умение, которая придавала бы человеку нужное положение, нужную настройку и установку по отношению к ноуменальному миру и отверзала бы для него этот мир (оперируя, вообще говоря, в обоих мирах). Эта отверзающая мудрость и вместе — практи-

* Детям моим. С. 66.

ческая отладка и регуляция связи миров есть не что иное как культ.

Как известно, культ — важнейшая тема и мысли, и жизни Флоренского. По его глубочайшему убеждению, вся высшая суть человека связана с этой его возможностью — и, стало быть, долгом — видеть иной мир, входить в него с помощью культа. Как всякий символизм, философия Флоренского чуждается антропологии и желала бы, елико возможно, растворить ее в философии природы; но если бы надо было дать в ее рамках определение человека, таким определением было бы: человек есть существо, отправляющее культ. Миссия культа многогранна, она отнюдь не сводится к созданию предпосылок символического зрения. Напротив, за этой, так сказать, познавательной-философской функцией скрывается более глубокий аспект. В библейско-христианской онтологии здешний мир рассматривается как мир падший, т. е. пораженный фундаментальным несовершенством, которое выражается в его подчиненности началам греха и смерти. Действие этих начал и есть то, что повреждает связь двух миров и вносит порчу в явления, создавая преграду, несоответствие между явлением и его смыслом и превращая явления в ущербные, несовершенные символы. Культ же оказывается той уникальной активностью, которая одна способна преодолеть, снять это онтологическое повреждение или, говоря точнее, не устранить его целиком, но дать залог, создать необходимые онтологические предпосылки восстановления цельности бытия. В культе осуществляется снятие порчи, заслона между феноменом и ноуменом, онтологическое исцеление реальности, так что он не просто отладка, но прежде всего починка связи миров. Вслед за церковной традицией Флоренский именует эту отладку-починку *освящением реальности* и признает в ней суть, бытийную миссию культа.

Итак, во всем устройстве символической реальности ключевой момент, наиболее тонкий и таинственный, — это отношение ее двух миров, подлежащее особому ведению и попечению культа. Поэтому особый характер, тесно связанный с культом, приобретает и всякая активность, прямо зависящая от этого отношения, затрагивающая границу миров. Каждая из сфер такой «пограничной активности» подробно обследуется в конкретной метафизике. К числу их относится прежде всего сама сфера культа, обследованию которой Флоренский посвятил одну из самых крупных своих работ («Философия культа», 1918—1922). Затем сюда причисляются также смерть, сновидения, мистический экстаз, духовное зрение (если под символическим зрением пони-

мается различие ноуменов в феноменах, то духовное зрение, проявляющееся в иконописи, есть непосредственное созерцание ноуменов, скрытых от зрения чувственного). Наконец, в более расширительном понимании пограничной активностью следует полагать и всякое творчество, поскольку оно, будь то в искусстве, науке или философии, также направляется к раскрытию смысловой, ноуменальной стороны явлений. При такой трактовке творчество также оказывается под эгидой культа и требует культурной предпосылки. Флоренский охотно принимает эту трактовку, в особенности в отношении онтологии, за которой он утверждает сущностное тождество с иконописью: обе области, одна в слове, а другая в изображении, дают выявление незримых духовных сущностей, так что «икона — наглядная онтология» * и «иконпись есть конкретная метафизика бытия» **. Именно эта связь с культом составляет специфику и новизну его известной интерпретации платонизма, согласно которой платоновские идеи суть не что иное как «лики или зраки божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным» ***, и даже вся в целом «мысль Платона... в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий» ****.

Для каждого рода встреч с иным миром культ доставляет человеку особое наученье и приуготовленье, для каждого есть своя практическая наука или искусство, свой обиход и чин. Из них, помимо иконописи, о. Павел разбирает с наибольшим вниманием чин или же искусство смерти. Как всякое искусство, оно имеет, по Флоренскому, разные уровни развитости и высоты. В сочинении «О надгробном слове отца Алексея Мечева» (1923) им выделяются, по меньшей мере, три таких уровня:

— низкий, грубый, животный — «поверхностная физиологическая смерть, нередко мало сознаваемая»;

— обычная смерть, сопровождаемая «узрением смерти», явлением Ангела смерти;

— высший, духовный уровень — успение. Это — «смерть для мира» прежде физической кончины и последующий плавный переход, «переставление» в духовный мир без узрения смерти, по слову Спасителя: «Верующий в Мя не узрит смерти во веки» (Ин 8, 51).

* Иконостас // Богослов. труды. М., 1972. Т. 9. С. 134.

** Там же.

*** Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 83.

**** Богословские материалы // Богослов. труды. Т. 17. С. 124.

Очевидным образом эта танатология Флоренского целиком соответствует античной мистике смерти, какою она существовала в дионисийстве, в его развитой, интеллектуально проработанной орфической рецепции. Здесь налицо весь идейный каркас орфической доктрины смерти: двуединый космос, объемлющий здешний и иной мир, область жизни и область смерти; смерть как переход из одного мира в другой, сопряженный для человека с таинственным превращением; возможность и необходимость искусства смерти; культ как посредничество между мирами и необходимая предпосылка искусства смерти. Нетрудно подметить и много других совпадений, вплоть до малых деталей. Так, естественно и необходимо у Флоренского появляется знаменитый орфический тезис о тождестве рождения и смерти: здесь он — прямое следствие утверждаемого философом подобия, симметричного устройства здешнего и иного миров. Загробный мир описывается у Флоренского как орфический Тартар: в нем, как говорит он в этюде «На Маковце» (1913), собраны все концы и начала Вселенной. И самое примечательное, наконец: у Флоренского присутствует и сам Орфей. В небольшой мистико-экзегетической работе «Не восхищением непщева» (1915) он представляет собственную его трактовку, изображая его как родоначальника посредников и посредника *par excellence*, наделенного наибольшей способностью достигать иных планов бытия. Это — ортодоксальная орфическая трактовка; Орфей Флоренского, Орфей как архетип посредника, и есть Орфей орфиков. И мы видим, что о мистике смерти Флоренского даже было бы мало сказать, что она «представляет параллели» или «обнаруживает сходство» с орфизмом: она *есть* орфизм.

Обращает внимание радикальность и широта, с какою о. Павел вбирает к себе элементы античной мистериальной религии. Мы видим, что космос Флоренского — античный космос; его мистика смерти — ортодоксальный орфизм; и, уже не удивляясь, обнаруживаем дальнейшие совпадения. Характерно и его обоснование этих совпадений: принимаемые им черты античной религии он объявляет присущими не только эллинскому язычеству или язычеству вообще, но всякой религии как таковой, тем самым утверждая универсальность античного религиозного типа и не признавая принципиальной новизны и инаковости христианства (черта, прямо связанная с жизненным мифом, как нам уяснится ниже). Исконной и неперменной стороной языческой религиозности является магия; и Флоренский в «Водоразделах мысли» решительно утверждает, что магизм — «всенародная», «общечеловеческая» и непреходящая особенность, присущая, в

частности, и христианской религии. Наряду с магией им аналогично отстается и оккультизм; оба феномена он стремится трактовать по-своему, шире обычного — и совместить с христианством.

Эта апология магизма и оккультизма в позднем творчестве о. Павла опирается на новые важные идеи, вошедшие в его метафизику на ее последнем этапе. Суть в том, что одним из главных понятий сейчас делается для Флоренского понятие *энергии*, прежде мало встречаемое у него. С его помощью существенно углубляется понимание символа: удается проникнуть в самую таинственную механику, что производит соединение феномена и ноумена. Выдвигается тезис: это соединение — не что иное, как соединение энергий того и другого. Символ живет энергиями, слиянием энергий своих сторон: это — давняя интуиция о. Павла, которую он высказывает в «Общечеловеческих корнях идеализма» (1908). Но сейчас интуиция вызрела в дефиницию, и с нею рождается новое понятие — энергийный символ: «такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной... несет таким образом в себе эту последнюю» *. Концепция энергийного символа открывала богатые перспективы. Явилась возможность глубже или совсем по-новому увидеть всякий предмет, где есть и чувственная и духовная сторона, по существу — развить новую картину мира, стоящую по-прежнему на символах, но более конструктивную, раскрывающую внутреннюю динамику явлений. К созданию такой «энергийной» картины и движется мысль философа в его последних разработках, оборванных преследованиями и гибелью. Отдельные темы — из области богословия, из лингвистики — Флоренский успел развить основательно, но многие смелые мысли и обобщения остались только намечены. Скупые наброски дают понять, что у философа складывался новый образ космоса, в основе которого — вводимое им понятие *пневматосферы*: это — одухотворенная вселенная, которая во всех сферах, связанных и не связанных с человеком, от микромира и до мегамира, строится на энергийных символах и несет духовное содержание, слитое энергийно с материальным. При всей дискусионности такая концепция таит ценные выходы для мысли. Укажем всего один. Все мировые процессы связаны с передачей энергии. Но в пневматосфере физические энергии организованы в дискретные цельности, где «срастворены» с энергиями духовными — и, стало быть, все процессы здесь суть передачи смысла

* Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 287.

(смыслов) или, в современных терминах, *процессы передачи информации*. Отсюда делается ясен генезис поистине блестящего научного прозрения о. Павла: утверждаемой им и детально прослеживаемой в «Магичности слова» структурной параллели, «гомотипии» слова и семени, речи и спермы. Очевидно, что эта параллель возможна лишь на одной основе: если и за тем и за другим видят информационный код и информационный поток. Итак, о. Павел подходит вплотную к предсказанию генетического кода и отчетливо предвосхищает тот круг идей, который сегодня ассоциируется с понятием *информационной картины мира*.

В религиозном же аспекте «энергийный» этап мысли Флоренского послужил, как уже сказано, усилению и закреплению черт архаичной религиозности. (Заметим это сочетание ультрасовременных научных идей с глубокой архаикой. Оно характерно для о. Павла как типологически — показывая самостоятельность, *нетипичность* его воззрений, так и по существу — выражая его антиисторизм, о котором мы еще скажем ниже.) Энергетизм Флоренского позволяет ему подвести теоретическую базу под магический обряд и культ: как мыслится им, в связанных с ними действиях и вещах живут и действуют особые энергийные символы, которые он называет «окультурными энергиями»; и этот механизм он относит к самой сути культа как такового, неизменной от первобытного ритуала до христианских таинств. В свою очередь, под теорию подводится база Предания и догмата: по утверждению о. Павла, его концепция точно следует богословию энергий св. Григория Паламы, выразившему вековой опыт православных аскетов и введенному в догматику соборами XIV века. Но тут нам приходится решительно возразить ему.

Дело в том, что сама идея «окультурных энергий» Флоренского как неких дискретных цельностей, отделяющихся от человека и наделенных Богопричастностью, несущих в себе Божественные энергии, — эта идея есть вопиющее искажение православного богословия энергий. Углубляя вышеописанные позиции философского символизма, она в то же время сохраняет их онтологическую основу: онтологию сущностного соединения феномена и ноумена, здешнего и божественного бытия. Но знаменитый паламитский догмат о Божественных энергиях утверждает, что для здешнего бытия доступно соединение с бытием Божественным исключительно по энергии и недоступно соединение ни по сущности, ни по ипостаси. И вот эта-то последняя, негативная часть догмата целиком игнорируется Флоренским. Вследствие этого паламитизм, мирозерцание православной мистики и аскетики, в своей философской сути был истолкован им как своего рода до-

полнение Платона Аристотелем: добавление энергийных концепций к базису платонической онтологии — сочетание, весьма близкое неоплатонизму.

Отсюда уже закономерно вытекало, что в сфере религии паламитский догмат был понят как подкрепление и обоснование магизма, магической струи в православии. (Неоплатонизм теснейше связан с магической религиозностью и дает ей философскую базу; особенно же эта связь выражена у Ямвлиха, которым Флоренский усиленно занимался.) Однако в действительности — и именно за счет своей важнейшей негативной части! — православный догмат значил прямо противоположное: решительный переход из стихии природного магизма в стихию личного Богообщения, свободы, нравственно-волевых начал. Ибо только в этой стихии, в элементе новозаветного персонализма, мыслимо энергийное соединение Божественного и человеческого, *не являющееся в то же время и сущностным соединением*. Это специфическое соединение энергий, воля Бога и человека может совершаться исключительно в сфере личного, а не природного бытия; оно дается лишь цельной человеческой личности и достигается всем существом человека, всем собранием его энергий*.

Итак, (нео)платонизированная трактовка православного энергетизма влекла за собой подмену, сдвиг от христианства как религии Личности в дохристианскую сферу природной, магической религиозности. Стоит, впрочем, заметить, что такая трактовка была свойственна не только Флоренскому. К наследию православного энергетизма обратились также Булгаков и Лосев — и оба они также относили его к руслу христианского платонизма. За этим стояла общая слабость всех трех наших философов к имяславию. Паламитизм, понятый в русле платонизма, позволял дать обманчиво простое и неотразимое оправдание имяславия. «В Имени Божиим присутствует Божественная энергия», — говорили все трое, понимая под Именем, в частности, и любое Его употребление в эмпирической речи или не замечая, что в таком понимании тезис никак не следует из паламитского догмата и делается оправдан тогда, когда православное «не по сущности, а по энергии» заменяют языческим «и по сущности, и по энергии».

Без сомнения, именно у Флоренского сдвиг к (нео)платонизированному «магическому православию» был наиболее решителен, глубок и осознан. Но следует сказать, что при всем тяготении о. Павла к стихии эллинства, этот сдвиг нельзя считать только

* Подробней об этом см. в богословской части моей работы «Диптих безмолвия» (М., 1991).

погружением в нее. Правильней говорить о некоей синкретической архаизации, вобравшей в себя элементы и эллинского язычества, и первобытного магизма, и древнего иудейства. Причем в поздний период как раз последнее выходит на первый план. Сейчас для Флоренского христианство — прежде всего религия Имени Божия. В «Водоразделах мысли» находим весьма четкие формулы: «Христианство есть проповедь Имени Иисуса Христа и Евангелия, призыв исповедовать Имя Христа. А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа»*. Но культ Священного Имени, отрываемый — как мы видим здесь — от веры в событие Христа, историческое событие пришествия в мир Самого Носителя Имени, — не что иное, как иудейство**. Идя куда далее самих имяславцев, о. Павел не только призывает здесь «исповедать Имя Христа», но и заявляет, что исповедать Самого Христа совершенно не следует, что это — подмена христианства!! Да, смелости мысли не занимать было этому человеку... Здесь у архаизации Флоренского обнаруживается еще одна нить родства — и, в полном согласии с его метафизикой рода, это тождество также и родовое, генетическое. По мере появления его поздних трудов становится ясно, что частый упрек ему в *отсутствии христологии* не вполне справедлив. Его ультраимьяславию несет в себе и определенную христологию, но это — христология, почти совершенно умалчивающая о человечестве Христа: дохалкидонская и монофизитская христология. Вполне в духе Флоренского будет вспомнить здесь его род и, высказав предположение, что род материнский сказался в его мысли сильней отцовского, признать, что о. Павел — великий *армянский* богослов. Таков один из многих контрастов его житнетворчества: архаист в религии и новатор в философии, если использовать популярную оппозицию двадцатых годов.

* Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 330.

** Ср. недавнее определение католического богословия: «Попытаемся представить особую миссию этого народа (иудеев. — С. Х.) как освящение Имени» (Обращение Комитета франц. епископов по вопросу об отношении католической Церкви к иудаизму // Вестник РСХД. 1973. № 108—110. С. 58). Подчеркнем, что наше *идейно-типологическое сближение* не означает и не может означать *вероучительной и догматической оценки*. В православии такая оценка вверена лишь соборному догматическому сознанию, и всякие попытки ее наметить должны учитывать, что «православие не знает общеобязательной богословской доктрины» (о. С. Булгаков. Православие. Париж, 1962. С. 194).

Так в конце творческого пути Флоренского снова, и еще резче, повторяется то, что было прежде с его учением о Софии. Свои крайне индивидуальные взгляды, коренящиеся в жизненном мифе, он стремится — ибо этого тоже требует миф! — опереть на церковную традицию, представить ее выражением; и при этом с железной последовательностью он приспособливает не их к традиции, а традицию к ним. Все это тоже — неотъемлемые черты его жизнетворчества.

Существует еще немало особенностей конкретной метафизики, имеющих своим истоком жизненный миф. Возвращаясь к философии культа и символическому Космосу — Пан-Символу, заметим, что за счет «пограничной активности», разнообразных сообщений и встреч между двумя мирами, слои символической реальности пронизаны связующими путями — и точным отражением этого служит мотив «пронизанности корнями» в геологической бытийной парадигме. Культ, делающий все эти сообщения возможными и регулирующий их, выступает тем самым как своего рода Ведомство Путей Сообщения. Философия же культа Флоренского обнаруживает еще одно совпадение с античной мистериальной религией, где миссия культа твердо понималась как наведение и блюдение путей либо мостов меж здешним и иным миром. Как подчеркивал в этой связи Вл. Соловьев, то же слово *pontifex* по-латыни есть и священник, и строитель моста. И отец Павел Флоренский как священник оказывается продолжателем своего отца, бывшего инженером-путейцем. Для иной биографии было бы лишь абсурдным находить смысл в таком соответствии, но в случае Флоренского оно, право же, заслуживает внимания, равно как и аналогичное соответствие в следующих коленах рода. Мы видели выше, что бытийные интуиции Флоренского восходят к геологическому образу-архетипу, и его центральную онтологическую парадигму назвали геологической парадигмой. Вспомним, что уже два поколения после отца Павла старший в его роду — геолог. Преемство сути соблюдено в роду, хотя в разных коленах реализация этой сути смещается из более феноменального в более ноуменальный план, и обратно. Все это в точности соответствует метафизике рода Флоренского (о которой мы скажем ниже), и потому перед нами снова единство жизни и мысли, жизнетворчество, которое уже выходит и за пределы эмпирической биографии.

Таким складывается у Флоренского обследование Пан-Символа, символической реальности в целом. Очень близко к этой заглавной реализации онтологической парадигмы примыкает та, которую Флоренский обнаруживает в строении христианского

храма. Анализируя в «Иконостасе» это строение, он вновь приходит к схеме бытийных оболочек разной ноуменальной насыщенности: «Организация храма направляется от поверхностных оболочек к средоточному ядру... Пространственное ядро храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец» *. Как видим отсюда, принципу пространственности и парадигме структурированного Всеединства Флоренский подчиняет даже внутреннее устройство Абсолютного, Пресв. Троицы, ипостаси Которой также помещаются им в ряд «пространственных оболочек». Из прочих реализаций этой парадигмы характерна для интересов Флоренского лингвистическая реализация. Области слова, языка отводится важное место в конкретной метафизике, и существенно, что эта область также описывается на все той же универсальной основе. Из концентрических смысловых оболочек строится, по Флоренскому, основная лингвистическая единица, слово, а в качестве оболочек выступают структурные элементы: фонема, морфема и семема. «Слово может быть представлено как последовательно охватывающие один другого круги, причем, ради наглядности графической схемы слова, полезно фонему его представить себе как основное ядро или косточку, обернутую в морфему, на которой в свой черед держится семема... Фонема слова есть... символ морфемы, как морфема — символ семемы» **. Наконец, и сфера социального бытия, не столь занимавшая Флоренского, также имеет в основе устройства структурированное Всеединство. Она рисуется Флоренским как ряд опять-таки концентрических сфер, обитатели которых связаны узами родства и любви. Сферы отличаются друг от друга крепостью этих уз, причем последняя убывает от сферы центральной (семья, дружеская чета), где люди связаны тесней и ближе всего, к периферийным сферам, которые отвечают широким социальным образованиям. Силу, или активность, объединяющую социум, Флоренский называет соборованием. «Живя, мы соборуемся сами с собой — в пространстве и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир» ***. В целом этот круг мыслей был мало развит Флоренским, кото-

* Иконостас // Богослов. труды. Т. 9. С. 96.

** Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 234, 240.

*** Там же. С. 343.

рый не раз констатировал, что люди, сравнительно с природой, гораздо менее интересовали его. Однако можно отметить два исключения: его всегда близко занимали феномен дружбы и феномен рода (родовой общности, родового преемства). И как обычно, важность этих тем равно прослеживается и в мысли его, и в жизни.

* * *

Пора заметить теперь, что все эти реализации онтологической парадигмы, как и вообще вся картина символической реальности, представленная до сих пор, существенно неподвижны, статичны. Иначе и не могло быть. Символам, как это всегда отмечается о них, присущи статуарность, неподвижность. Категории движения, изменения пока отсутствуют, а с ними отсутствуют и все те явления, которые суть в действительности процессы, т. е. явления истории и жизни. Каким же образом философский символизм включает подобные категории и явления в свою орбиту? Античное бытие-космос знает единственный род ноуменально-значимых движений: вращение небесных сфер, и этого рода достаточно для античного мирозерцания, чтобы понять все происходящее. Сферы, в согласии с парадигмой неоднородного Всеединства, вращаются неравномерно друг относительно друга, и пребывающие на них небесные вещи постоянно меняют свое взаимное положение, в каждый миг образуя разную картину. В символической модели реальности эта картина небесных вещей точным, хотя и сокровенным образом соответствует картине вещей земных, так что и ход истории и течение человеческой судьбы равно подчинены небесной механике и ей таинственно изоморфны. В библейско-христианской онтологии представления о бытийных движениях радикально иные. Не входя в них детально, скажем лишь, что главнейшим отличием здесь можно, вероятно, считать постулат онтологической свободы: положение о возможности для человека свободных, принципиально неподзаконных, непредсказуемых, бытийно-значимых актов, актов бытийного падения и восстания, утрат и новых обретений — паки-обретений, говоря по-старинному, — неущербной полноты бытия. Подобные онтологические акты падения—восстания представляются категориями греха и покаяния, а их парадигмой или же архетипическим прообразом служит библейская мифологема Эдема, утрачиваемого и вновь обретаемого Рая.

Тема бытийных изменений имеет не только теоретический, но и экзистенциальный аспект, и характер ее решения сказывается

на жизненных установках. Неудивительно поэтому, что в ее решении у Флоренского особенно проявилась одна из главных антиномий его философского и личного стиля: крайняя тяга к особенному, своеобразному, даже своевольному и одновременно — к стоянию во всеобщем, в традиции, под ее защитой. Решая данную тему, он полагает в основу мифологему Эдема и тем как будто бы следует христианскому видению; но в то же время, как выясняется, он трактует эту мифологему с позиций античной картины бытия, включает ее в античный космос. В важном письме-этюде «На Маковце», открывающем собою трактат «У водоразделов мысли», утрата и паки-обретение Эдема, с одной стороны, признаются сутью и схемой всей истории творения («Космическая история... Эдемом начинается... Эдемом же и кончается»), с другой же стороны, они там представлены как небесный геоцентрический цикл: вечер — ночь — утро, очевидно полностью независимый от хода земных событий и человеческих дел. В итоге история бытия решительно переводится из ключа экзистенциального в космический и вместо драмы человеческой свободы перед нами снова — круговращение небесных сфер.

Так понятая мифологема Эдема остается в метафизике Флоренского практически единственной парадигмой бытийного изменения. Вследствие этого она уже с неизбежностью оказывается и той парадигмой, которой должен подчиняться ход жизненной драмы человека, рисунок его судьбы. Арсенал персональных мифологем сводится к единственному образцу, и мы строго дедуктивно заключаем, что персональной мифологемой, воплощавшейся в житнетворчестве Флоренского, должна была стать мифологема Эдема. Однако, быть может, еще легче прийти к этому же заключению индуктивным путем, а попросту говоря — наглядно, отправляясь прямо от жизненного материала и той интерпретации, какую давал ему сам Флоренский. Все его «Воспоминания детства», по сути, одно яркое свидетельство о том, что его детский мир был истинно — Первозданный Эдем, непорочное райское бытие, предстающее как прекрасный сад и не ведающее ничего о стихиях греха и смерти. Этот мир, как утверждает Флоренский, навсегда сложил его личность и восприятие, привил твердую веру в наполненность каждого явления смыслом, в символическую природу реальности. В дальнейшем, однако, когда стихии греха и смерти с неизбежностью вторглись в его жизнь, не могло не произойти крушения этого райского видения мира. Эдем был утрачен — но остался образ его, осталась тяга к нему как к истинному, должному устройению бытия. Он стал из наличного искомым, и в центре работы разума и стремлений души вы-

растала задача его возврата. Решение этой задачи и составляет суть следующего жизненного этапа.

Знаменитая книга «Столп и утверждение Истины» принадлежит именно к этому этапу. Это его летопись и итог, скрупулезный отчет о достигнутом решении жизненной задачи. В главных чертах решение традиционно и просто — ибо, разумеется, сама поставленная задача была по существу своему универсальной. Требовалось прежде всего найти, какие начала способны действительно противостоять тем силам, что разрушили Первозданный Эдем, силам греха и смерти. И вслед за тем требовалось обеспечить собственную причастность этим началам, войти в сферу их исцеляющего действия. Общеизвестен традиционный путь к достижению как той, так и другой цели: спасительные начала усматриваются в сфере культа, причастность же им обеспечивается практическим присоединением к культу, вхождением в его сакраментальную жизнь. Именно этот путь заново открывает для себя и проходит Флоренский. Решением его жизненной задачи оказывается Столп и утверждение Истины — Церковь. Вместе с тем рядом со всеобъемлющим у него снова, как и всегда, соседствует особенное, даже резко индивидуальное. Источником особых черт в очередной раз становится его стойкая приверженность принципам конкретности и пространственности. В силу этих принципов Новый, Возвращенный Эдем не мог для него остаться — как оставался для многих — простой метафорой или аллегорией, обозначающей жизнь в вере и Церкви. Он должен был непременно облечься в такую же вещественную реальность, какой был Первый Эдем, вполне земная батумская жизнь одаренного, редкостно восприимчивого мальчика в слиянии с колхидской природой. Поэтому его поиски не только чисто духовны, но и пространственны, как, скажем, поиски Святого Грааля или Шамбалы. Новый Эдем — это нечто воплощенное наглядно, явленное как определенное место, и Флоренский это место находит. То была Троице-Сергиева Лавра.

Утверждение Лавры как Нового Эдема влекло за собой важные и разнообразные следствия. Прежде всего оно означало, что Лавра утверждается как истинный символ, т. е. данный наглядно ноумен, чистое и незамутненное явление смысла. Похвала Лавре — видная тема позднего творчества Флоренского, и она неизбежно покажется у него неумеренной, странно гиперболизированной, если только мы не увидим ее жизненный подтекст и исток. Далее, что еще важнее, оно означало, что Лавра как ноумен тождественна Первозданному Эдему, ибо в эдемской мифологии начало и конец суть одно и Новый Эдем есть вновь обре-

тенный изначальный. Отсюда у Флоренского настойчивый мотив: приход в Лавру — это возвращение на родину, к своему истинному существу, ибо Лавра — «это мы более, чем мы сами» *. Ноуменальное содержание Лавры есть, очевидно, русское православие, и притом определенного, так сказать, извода: такое, каким его видел и созидал основатель Лавры Св. Преподобный Сергей, православие Московской Руси XIV—XV вв. Что же до Первозданного Эдема, то он в своем ноуменальном содержании прочно отождествляется у Флоренского с миром эллинской античности. Флоренский неустанно подчеркивал эллинскую суть своего детского мира и опыта, их бесчисленные, как ему представлялось, эллинские связи и нити, начиная опять-таки с конкретно-пространственных: его детство, как пишет он, протекало «в краю Медеи и золотого руна», где сама «земля была насквозь пропитана испарениями античности» **. Таким образом, он с необходимостью заключает о духовном тождестве, сущностном родстве Эллады и Лавры, античной духовности и московско-русского православия XIV—XV вв. Утверждение этого тождества (разумеется, никак не бесспорного ***) можно рассматривать как финальный штрих, которым одновременно завершается и рисунок его судьбы, и круг его религиозно-философских воззрений. С ним доводилось до конца жизненное воплощение мифологемы Эдема, его персональной мифологемы. И с ним же доводилось до конца и то предельное сближение христианства и платонизма, русского православия и эллинской мистериальной религии, которое составляет фундамент его духовного мира.

Итак, опыт житнетворчества Флоренского получил цельность и завершенность; и это должно поражать, если мы заметим всю трудность, даже проблематичность достижения такого итога. Чтобы достичь строгого единства идей и полного согласия с жизненным мифом во всем широчайшем диапазоне своего творчества, он должен был ломать привычные представления, развивать

* Троице-Сергиева Лавра и Россия // *Флоренский П. А. Собр. соч.* Париж, 1985. Т. 1. С. 79.

** *Детям моим.* С. 97.

*** Ср. мнение другого авторитетного православного богослова нашего века: «Татарщиной, беспринципностью, отвратительным соединением низкопоклонства перед сильными с подавлением всего слабого отмечен, увы, рост Москвы и московского сознания с самого начала, и непонятно, благодаря какой чудовищной аберрации религиозного национализма именно московский период заворожил надолго сознание русских “церковников”, стал для них мерой Святой Руси» (*Шлеман А. Исторический путь православия.* Нью-Йорк, 1954. С. 353).

новые методы и подходы сразу во многих областях, улавливать общее в предельно удаленных явлениях и, может быть, самое трудное — нередко защищать спорные, даже сомнительные решения, которые надо было провести и утвердить, ибо того требовал миф его жизни. Нелегко даже оценить, какая воля и сила понадобились для его жизненного труда. Недаром одно из самых глубоких суждений о нем, принадлежащее о. Сергию Булгакову, говорит: «Самое основное впечатление от отца Павла было впечатление с и л ы, себя знающей и собою владеющей» *.

* * *

Как и предполагалось исходною задачей, наш анализ до сих пор представлял собою взгляд изнутри, рассматривающий внутреннее строение, внутренние стимулы и пружины мысли Флоренского. В заключение бросим и взгляд извне, рассмотрев эту мысль в общей картине философии нашего столетия. Такой взгляд, более школьный и стандартный, в случае Флоренского тоже небезынтересен, ибо его учение достаточно необычно. Хотя оно развито не обрывками, а довольно полно и цельно, оно — как уже отмечалось — совсем не походит на традиционную философскую систему. В то же время это не есть и причудливое единичное явление, лишенное всяких связей с философским процессом. Выше мы отнесли его к «философскому символизму»; но эта формулировка, хотя и бесспорная, недостаточна. Она скорее характеризует тип онтологии учения, нежели его место в историко-философском контексте. Символизм как движение принадлежит к области искусства, не составляя оформленного философского направления. Его богатое философское содержание оставалось отчасти имплицитным, а отчасти рассеянным, высказываясь попутно с литературной критикой, публицистикой, полемикой, в случайных статьях и письмах... Если угодно, конкретная метафизика Флоренского и есть единственная систематическая философия в составе русского символистского движения — и появилась она, по обычаю Минервиной совы, когда самого движения уже более не существовало.

Однако многие концепции и структуры философского символизма были усвоены и введены в философский процесс позднейшим структуралистским движением. Связь философии Флоренского с этим движением заслуживала бы отдельного разбора: тут

* *Булгаков С. Н.* Священник отец Павел Флоренский // Флоренский П. А. Собр. соч. Париж, 1985. Т. 1. С. 9.

есть и важные параллели, и принципиальные расхождения. Взгляд на структуру и метод научного знания, который выражает Флоренский в «Биографических сведениях» (1920), весьма созвучен позициям структурализма, задолго предвосхищая их: «В противоположность единой, замкнутой в себе системе знания... Флоренский считает всякую систему связанную не логически, а лишь телеологически и видит в этой логической обрывочности (фрагментарности) неизбежное следствие самого процесса познания как создающего... модели и схемы*». Неудивительно, что в своем строении и составе конкретная метафизика обнаруживает известную близость к структурализму: тот так же отображает привычный стереотип философской системы и развивается, как пучок ветвей, идущих в различные конкретные сферы знания; причем и самый набор этих ветвей, где на первых местах стоят структурная антропология, структурная лингвистика, семиотика, системный анализ, напоминает состав конкретной метафизики (особое же сходство с последней имеет возникшая в те же годы философия символических форм Кассирера — учение, промежуточное между символизмом и структурализмом). Нетрудно указать и ряд других соответствий, из которых примечателен общий глубокий интерес к первобытному мышлению. Однако очевидно и то, что многие коренные черты структурализма, как, скажем, его позитивистская и агностическая окраска, его редуционистский уклон, заведомо чужды Флоренскому как религиозному и православному мыслителю.

Наибольшего сближения поздняя мысль Флоренского, несомненно, достигает с теорией знаковых систем, семиотикой. В конкретной метафизике продуманы многие ее центральные понятия и проблемы (знак и значение, конкретность, форма, организация, коммуникация...), разработан ряд аспектов общей теории знака — и, может быть, более всего те, что затрагивают роль «тела знака», его чувственной стороны, ибо к ней, мы помним, философ обладал особой чуткостью. Тема о «теле знака» и «прозрачности знака», полагаемая еще недавно «одной из самых актуальных проблем современной семиотики»**, развита им едва ли не всесторонне, и в самой модели ступенчатого всеединства законно видеть модель обобщенного знака с дискретными градациями прозрачности. Философские корни этой темы возводят сегодня к Гуссерлю; с неменьшим правом их можно возводить и

* Биографические сведения // Вопр. философии. 1988. № 12. С. 115.

** Семиотика: Сб. переводов / Под ред. Ю. С. Степанова. М., 1983. С. 617.

к Флоренскому. Из сказанного также ясно, что символизм Флоренского — совсем не то, что часто называют этим именем в семиотике: архаичный подход к знаку, придающий ценность лишь означаемому, занятый лишь отношением его к означаемому и для всестороннего изучения знаковой системы требующий дополнения парадигматическим подходом (выделение и анализ знаковых классов и семейств) и синтагматическим подходом (формальный анализ знаковых конструкций). Означающее («феномен») никогда не принижается и не отодвигается у Флоренского, а в темах и методах его учения ясно видна активность и парадигматического, и синтагматического сознания: первое работает, например, в классификациях символов, второе же — в концепции науки как описания, а не объяснения, которую сам автор сближает с английским научным стилем, традиционно синтагматическим.

Но стоит заметить, что отношения Флоренского с семиотикой далеко не передаются шаблонными формулами об «отечественном мыслителе, предвосхитившем открытия мировой науки». Конкретная метафизика — не столько предвосхищение семиотики, сколько отдельный и самоценный путь, отчасти переплетающийся с путями современного семиотического подхода, но в целом проложенный по совсем иным вехам. Главный водораздел тут снова, разумеется, полагают религиозно-онтологические устои о. Павла. Хотя философские позиции семиотики так никогда и не обрели полной четкости, колеблясь в пространстве меж номинализмом и реализмом*, в целом они заведомо отличны от радикального реализма Флоренского. Читателю уже ясно, что мысль о. Павла вообще слишком индивидуальна, слишком связана с личным мифом, чтобы вполне вмещаться в какой бы то ни было подход, кроме созданного им самим.

* Эта нечеткость делает различие меняющейся величиной и мешает его увидеть. По мнению В. В. Иванова, «под символом Флоренский имел в виду то, что в семиотической литературе разумеется под знаком»; тогда как, по Р. Барту, знак — «грубо говоря, чисто условный символ» и, стало быть, он диаметрально далек от символа Флоренского. Имена авторов — порукою, что они оба правы. Но если о знаке и впрямь можно сказать и то и другое, то еще более прав единомышленник Флоренского Лосев, когда он критикует семиотику за «намеренное избегание философского анализа». См.: *Иванов В. В.* Наука как символическое описание в концепции Флоренского // П. А. Флоренский. Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 11; *Барт Р.* Избранные работы. М., 1989. С. 246; *Лосев А. Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1982. С. 243.

Черта эта ярко сказывается и на положении Флоренского в русской духовной традиции. Раннее творчество Флоренского — органическая часть русской метафизики всеединства; его учение о Софии — в магистральном русле нашей тогдашней мысли, наследуя софиологию Соловьева (при всех радикальных несогласиях с ней) и предшествуя учениям Трубецкого и Булгакова. Но зрелая его мысль, сплавившая воедино православие, магию, новый тип философии и смелые научные предвидения, занимает место особое. Сейчас, когда ее главные плоды только появляются из-под спуда, это место еще нельзя окончательно определить; выскажем лишь беглое предварительное суждение.

Ясно, что связь с традицией не утрачивается и здесь. Построения позднего, «энергийного» этапа метафизики Флоренского отчетливо примыкают к тому руслу, которое Вл. Соловьев, а за ним о. Сергей Булгаков называли «религиозным материализмом». Его характеристика дана нами в других статьях*: это — направление мысли, сочетающее христианскую онтологию с усиленною защитой ценности и осмысленности материального мира, некой Богопричастности материи. В различных вариациях, оно крайне типично для русской религиозной мысли: помимо Булгакова и Соловьева, к нему примыкают и Федотов, и Евгений Трубецкой, и Карсавин, и Лосев... (Впрочем, родственная линия имеется и на Западе, в мистической натурфилософии Эриугены, Парацельса, Баадера и др.) Легко согласиться, что «энергийный символ» Флоренского воплощает идею духоносной, Богопричастной материи наиболее прямо и выразительно.

Однако «особенные», индивидуальные отличия Флоренского, как всегда, не менее важны. Чтобы увидеть их, воспользуемся противопоставлением статической и динамической картин бытия. Не будем стараться точно определить эти картины, довольно указать только главный признак: онтологический статус здешнего бытия предполагается в них соответственно неизменным или же допускающим изменение. Иными словами, в динамической картине всевозможные изменения и процессы в здешнем бытии, в частности история, духовный путь личности и прочее, способны приносить актуальное изменение сущностной структуры реальности и, стало быть, обладают нетривиальным онтологическим содержанием, онтологической ценностью. Напротив, в статической картине они онтологически бессодержательны и бессильны. Это не значит, что реальность тут видится мертвою не-

* См.: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. Ч. I.

подвижностью: статичность предполагает лишь завершенность, уравновешенность — и это вполне может быть *живая* уравновешенность, *подвижный* покой, наполненный пульсирующей энергией. Именно такова античная картина реальности.

Является несомненным, что философия Флоренского целиком находится в рамках статичной картины бытия. Сущностное строение реальности задано парадигмой структурированного Всеединства, и любые действия, любые процессы, происходящие в мире, не изменяют этого строения, онтологическая значимость их равна нулю. Это же видно и из того, что бытийные изменения подчинены мифологеме Эдема, трактуемой космологически и тем лишенной всякой связи и зависимости от земных дел. Соответственно нулевою является и онтологическая ценность истории, и онтологическая ценность духовного пути человека. Во «Вступительном слове перед защитой диссертации» Флоренский говорит: «Пройденный путь делается уже ненужным», — разумея здесь и собственный духовный путь, и путь вообще. Что же до истории, то в программном этюде «На Маковце» читаем: «Не есть ли история мира... одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века?» Зажатая между Эдемом Первозданным и Новым, онтологически совпадающими, неспособная ни приблизить, ни отдалить Новый Эдем, эта ночь здешнего бытия имеет лишь видимость бытия, и неизбежен вывод, приравнивающий ее к чистому ничто: «Ночь Вселенной воспринимается как не-сущее... Ночи будто и не бывало». Такая позиция стройна и законченна — но вдумаемся! Ведь в согласии с нею и земная жизнь Господа, «событие Христа», тоже ничтожна, тоже «будто и не бывала» — по крайней мере в том качестве, в каком ее утверждают Евангелие и Символ веры: как историческое событие, имевшее место «при Понтийском Пилате», при Ироде и Тиберии. Нельзя отрицать историю, не отрицая заодно с нею исторического Христа Евангелий. Поэтому крайний антиисторизм Флоренского — в теснейшем родстве с его крайним же имяславием, призывом исповедать лишь Имя Бога — что делали и делают иудеи, — но не Самого Живого Спасителя, обитавшего с нами. Обе черты — из коренных и важнейших для о. Павла.

Итак, приверженность статической онтологии у Флоренского принципиальна, последовательна, и мы нередко можем заметить, как за новым и необычным решением какой-либо темы кроется у него стремление развить эту тему в статическом ключе, ввести ее в рамки статической картины бытия, когда общепринятый взгляд толкает к картине динамической. И в философской, и в богословской проблематике он систематически устраняет все ди-

намические представления, изобретательно заменяя их статическими, чему примером служит «космологическая» версия мифологемы Эдема.

Используя собственный образ Флоренского, можно сказать, что эти его позиции отчетливо обнажают в о д о р а з д е л е его мысли с магистральным руслом русской духовности. Ибо не менее несомненно, что во всей истории русской мысли, русской духовной культуры было неизменно преобладающим явное тяготение к динамической картине бытия. Глубинные религиозные истоки этого тяготения можно усматривать в православной концепции обожения, которая видит назначение человека именно в актуальном онтологическом возрастании, преображении и достижении их ставит в прямую зависимость от свободного усилия человека, от проходимого им пути. Родовой чертой русской мысли всегда был персонализм, также предполагающий динамическую картину бытия и чуждый Флоренскому (как и вообще всему руслу символистского и структуралистского мышления); а для русской литературы во главе с Достоевским и Толстым в центре всегда стоит духовная драма человека, драма его падения и восстания, духовного воскресения и преобразования, и высшая важность, бытийная значимость этой драмы ставится вне всяких сомнений. И самое слово «путь», которое для Флоренского онтологически пусто, для русской культуры давно уже сделалось словом-символом, обозначающим нечто, с чем связываются глубокий смысл, надежда и ценность.

Итак, приходится заключить, что в цельном контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу. Но, сделав подобный вывод, стоит тут же заметить, что философии, целиком отвечающей этому руслу, пожалуй, и не было еще создано в России. Есть все основания полагать, что коренные интуиции русской духовности, начала национального духовного склада еще не выразились сполна в формах философского разума, и нет покуда той философии, в которой Россия без колебаний узнала бы свой духовный облик. Создание ее, как должно надеяться, — дело нашего будущего.

