

АНТРОПОЛОГИЯ СЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: КРИТИЧЕСКИЕ ОЦЕНКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ (МАТЕРИАЛЫ ПЕРИОДА С 1930-Х ГГ. ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ)¹

Н. Н. ПАВЛЮЧЕНКОВ

Статья посвящена дискуссии по вопросам антропологии в религиозно-философском наследии священника Павла Флоренского, имевшей место в посвященной творчеству мыслителя литературе русской эмиграции и в современных исследованиях. Подводя итоги данной дискуссии, автор указывает на тот факт, что учение отца П. Флоренского о человеке к настоящему времени еще не получило достаточного освещения в аналитической литературе.

Как и для Н. А. Бердяева², для всей русской эмиграции первой половины XX в. философско-богословское наследие священника П. Флоренского сводилось в основном только к «Столпу и утверждению Истины», к работе «Около Хомякова» (1916) и к идеям, высказанным в маленькой брошюре «Мнимости в геометрии», еще успевшей быть изданной в России в 1922 г. Но когда в Берлине в 1929 г. вышло в свет фототипическое переиздание «Столпа», Г. Флоровский в своей первой критической оценке творчества отца Павла (Томление духа // Путь. 1930. № 20. С. 102–107) вспомнил еще и о важной студенческой работе Флоренского «О типах возрастания» (1906). Там, отметил Флоровский, человечество *премирно* (т. е. еще до создания мира) разбито на множество родов и типов: это — *премирно* определенные пути каждого человека в мире. И «о. Павел Флоренский выше ставит именно эту врожденную непорочность, нежели святость подвига»³. Для «Путей русского богословия» (Париж, 1937) отец Георгий Флоровский немного сократил первоначальный текст из «Томления духа», снял это упоминание «типов», но оставил другие, не менее важные замечания, касающиеся антропологии. В одном плане, — пишет он здесь, — у Флоренского «мир еще не преобразен, но в другом, в своем вечном корне, он божественен».

¹ Статья является продолжением исследования автора в 33 выпуске «Вестника»: Павлюченков Н. Н. Антропология священника Павла Флоренского: критические оценки и исследования (материалы, опубликованные до 1917 г.) // Вестник ПСТГУ I. Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 56–66; здесь с. 63–66.

² Обсуждение позиции см.: Там же. С. 63–66.

³ П. А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001. С. 106. О первом, еще дореволюционном восприятии Флоровским идей Флоренского (см.: Павлюченков. Цит. соч. С. 66, сн. 39).

И «упование Флоренского не в том, что пришел Господь и в Самом Себе открыл новые пути Вечной Жизни, но в том, что от вечности и по самой своей природе “тварь уходит во внутритроичную жизнь”». Таким образом интуицию «вечного предсуществования» твари и человека у Флоренского Флоровский связывает с нечуждым историческому Христу-Богочеловеку, Который в «Столпе» «какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне»⁴.

С конца 1920-х гг. в русской эмиграции начала постепенно разгораться полемика вокруг софиологии отца С. Булгакова, кульминацией которой явились известный указ Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г., ответ на него отца С. Булгакова и разбор этого ответа В. Лосским (Спор о Софии. Париж, 1936). В рамках этой полемики достаточно спешно была написана большая работа *архиепископа Серафима (Соболева)* «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935), в которой работы Булгакова и Флоренского были рассмотрены в одном общем контексте, причем не всегда даже с различением позднего Булгакова от раннего. Архиепископ Серафим избрал метод выделения основных положений софиологии и опровержения их цитатами из Св. Писания и святых отцов; в отношении учения Флоренского он применил этот метод к тезису о Софии как «Великом Корне целокупной твари», которым тварь уходит в «недра» Пресвятой Троицы и через который она получает себе вечную жизнь. Архиепископ Серафим возразил, что тем «корнем», на котором основывается для нас *возможность* вечной жизни, является Сам Христос, а *условие* вечной жизни — таинство Евхаристии⁵. По сути, это была критика самой идеи «вечного предсуществования» и изначального обожения твари в ее идеальных основаниях, которая, однако, далее архиепископом Серафимом в отношении Флоренского развита не была.

Вместо этого владыка Серафим сделал упор на обвинение отца Павла в «двубожии», поскольку, по его словам, допуская иное, чем Христос, основание для вечной жизни, мы признаем другого «спасителя» — Софию, «которая является в данном случае, по представлению Флоренского, с настоящими атрибутами Божества»⁶. Владыка Серафим здесь совершенно упустил из виду то обстоятельство, что в «Столпе» условием вечной жизни всей твари в конечном счете является не София, а Божественная Сущность — Любовь, которой тварь причастна через свои «софийные» корни. И в целом Флоренский в «Столпе» никак не дает повода обвинить его в обожествлении Софии; вся тонкость его софиологии в том, что София — не Бог, но «религиозно», т. е. в живом религиозном опыте, «почти сливается» с Богом⁷. Практически вся остальная критика архиепископом Серафимом учения Флоренского связана с ошибкой: он приписывает отцу Павлу утверждения, которые приведены в «Столпе» как цитата из Вл. Соловьева⁸, и потому именно Соловьеву, а не отцу Павлу должны быть адресованы такие обвинения владыки Серафима, как уклонение в «пантеизм», «человекобожие» и т. д.⁹

⁴ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 496–497.

⁵ Серафим (Соболев), *архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 163–168.

⁶ Там же. С. 169.

⁷ Флоренский П. А. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 331.

⁸ Там же. С. 390.

⁹ Серафим (Соболев). Цит. соч. С. 212–214.

Н. О. Лосский в своей «Истории русской философии» (1951) в качестве основных работ Флоренского называет «Столп», «Смысл идеализма» (1915) и статью «Около Хомякова» (1916). Главной заслугой Флоренского он признал распространение идеи единосущия из тринитарного богословия на всю «метафизику тварного бытия». Именно Флоренский, по мнению Н. Лосского, плодотворно ввел в научно-философский оборот учение о единосущии всей твари и, наряду с этим, представил идеи Платона не как абстрактные понятия, а «живые конкретные личности» сверхчеловеческого порядка. Это — два взаимосвязанных аспекта философии самого Н. Лосского, в которых он признавал идейное первенство отца Павла.

В целом же существенно-критически Н. Лосский высказывается только по двум вопросам — относительно выступления Флоренского против Хомякова и по поводу концепции, изложенной в «Столпе», в главе «Геенна». «По Флоренскому, — пишет он, — человеческая личность состоит из двух я, которые могут отделяться друг от друга: одно я обречено на вечные мучения, а другое — на вечное блаженство. Но это совершенно невозможно (курсив мой. — Н. Л.)». У Флоренского, конечно, нет такого учения в явном виде, но Н. Лосский показывает неизбежный вывод, к которому приводит антропология, содержащаяся в «Столпе». Фактически же, Флоренский говорит об онтологическом распаде эмпирической личности человека в случае ее поражения предельным злом. Временное, «условное» Я в человеке в этом случае отсекается от вечного, «истинного Я», теряет свою субстанциональность и тем самым перестает быть Я. Именно это считает невозможным Н. Лосский, поскольку, по его мнению, «вечное претерпевание мучений... — уже опыт, следовательно, опыт — принадлежность некоторого я, которое осознает его»¹⁰.

В отличие от Н. Лосского, протоиерей Василий Зеньковский в своей «Истории русской философии» (Париж, 1950) к Флоренскому гораздо более критичен, т. к. ищет у него «церковное содержание», а находит только «церковность формы», «церковное облачение». Зеньковский составляет свое впечатление о философии Флоренского по «Столпу» и двум рукописным оттискам — «Общечеловеческих корней идеализма» (1908) и «Смысла идеализма» (1915), которыми он в основном и подкрепляет свой тезис о смещении у отца Павла церковного опыта с опытом «народным» и даже оккультным¹¹. По существу, признав философскую «незаконченность» софиологии «Столпа», Зеньковский во многом связал эту недоработку с отсутствием (как ему представляется) у Флоренского ответа на вопрос — «откуда же грязь и страдание в космосе?» «Характерно, — пишет он без комментария, — что у Флоренского вся проблема зла... берется лишь в плане антропологическом, как проблема греха и спасения от него». Впрочем, самой антропологии в «Столпе» Зеньковский не находит: тема человека, замечает он, у Флоренского, едва начавшись, «тут же расширяется в общую тему тварного бытия», которая в конечном итоге все же просветляется, по мнению отца Василия,

¹⁰ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 246. См. также: Он же. Воспоминания. Жизнь и философский путь. М., 2008. С. 176–177; Половинкин С. М. Н. О. Лосский и священник Павел Флоренский // Лосский. Воспоминания... С. 299–305.

¹¹ П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 425.

«тем светом подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в православии»¹².

Как известно, этот же самый момент Н. Бердяев (в «Русской идее», 1946) отмечал как сугубо негативный: человек у Флоренского, писал он, «подавлен», а сам Флоренский «живет под космическим прельщением»¹³. Здесь уместно отметить, что в современной критической литературе есть точка зрения на соотношение человека и космоса у Флоренского, не согласная ни с Зеньковским, ни с Бердяевым: *О. Т. Ермишин* полагает, что «связь человека с миром есть основа, на которой базируется философская антропология Флоренского, вбирающая в себя метафизику, гносеологию, естествознание, богословие»¹⁴. Зеньковский не знал философскую антропологию Флоренского и критиковал только его метафизику, в результате чего его критика конечно же получилась односторонней и имеющей ныне во многом лишь исторический интерес. На первый взгляд представляется, что, в определенной степени, то же самое можно сказать и обо всей вообще критике Флоренского, прозвучавшей до последних десятилетий XX в. Однако на самом деле это верно, если можно так сказать, в количественном, а не в качественном отношении. Нам представляется, что глубокие основы мировоззрения отца Павла не менялись по мере перехода от раннего к позднему периоду его творчества и, таким образом, даже не зная поздних работ Флоренского, критики могли уловить (и отчасти улавливали) самое главное, что характерно для *всей* его философии.

До конца 1960-х гг. о Флоренском можно было узнать лишь из изданий «Истории русской философии» Н. Лосского (М., 1954. Пер. с англ.) и протоиерея В. Зеньковского (М., 1956. Т. 2), которые были предназначены только для специалистов-историков. Вместе с тем, «Столп» мог быть доступен в библиотеках, а некоторые поздние работы отца Павла были известны в самиздате. В 1960-е гг. произошло то, что можно назвать очередным проявлением парадокса, характерного в целом для Флоренского и его наследия. Как известно, протоиерей В. Зеньковский писал, что все экскурсии отца Павла в область филологии являются дилетантскими и могут производить впечатление лишь на тех, кто серьезно не занимался этой наукой¹⁵. Современные лингвисты также согласны с тем, что у Флоренского нет ни одной правильной этимологии слов и имен¹⁶. Однако в указанный период именно ученые-лингвисты — Б. А. Успенский и Ю. М. Лотман — заинтересовались трудами отца Павла и своими публикациями в изданиях Тартуского университета способствовали тому, что Флоренский

¹² П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 430, 436–437.

¹³ Причем сам факт своего «космического прельщения» Флоренский, по мнению Бердяева, старался скрыть (Там же. С. 390). То же самое утверждает и один из современных авторов, которому, в отличие от Бердяева, известно уже и позднее наследие отца Павла: чем более грандиозна иерархия космоса, — пишет в связи с Флоренским К. Иусупов, тем меньше в ней места «личному человеку и личной судьбе» (Там же. С. 20–21).

¹⁴ *Ермишин О. Т.* П. А. Флоренский и В. В. Зеньковский (К вопросу о философской критике) // Энтелехия. 2004. № 8. С. 53.

¹⁵ П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 426.

¹⁶ Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 151.

в Советской России был «открыт» заново и вызвал большой интерес у молодых исследователей¹⁷.

По-видимому, первыми к изучению всей совокупности ранних и поздних работ Флоренского приступили в начале 1970-х гг. священник Анатолий (впоследствии — архимандрит Иннокентий) Просвирнин и С. С. Хоружий. Статьи первого автора носили главным образом познавательный и апологетический характер. В качестве «итогов» богословия отца Павла он выделил разработку теодицеи, понятия об Имени Божиим и попытку «создания цельной христианской антропологии, разрешающейся в антроподицее». По существу архимандрит Иннокентий связал с трудами Флоренского раскрытие в русском богословии учения свт. Григория Паламы и приписал ему постановку проблемы человека как личности, с изучением вопросов разрушения личности грехом и восстановления личности в культе¹⁸.

С. Хоружий, написав вначале по просьбе отца Анатолия Просвирнина «чисто апологетическую работу» о Флоренском¹⁹, очень скоро перешел к критике, но новое его исследование — «Мирозерцание Флоренского» (1974) — оставалось неизданным до 1999 г. В нем была предпринята первая попытка обобщить религиозно-философское наследие отца Павла и выявить его «центральную интуицию» (различение подлинного и кажущегося бытия как «соответственно заключающего и не заключающего в себе определенное ноуменальное... содержание, смысл, идею»²⁰) и наиболее общую «онтологическую парадигму» (картина многослойной символической реальности, «иерархия слоев бытия разной бытийной напряженности и ноуменальной прозрачности»²¹). С. Хоружий установил (и впоследствии подтвердил этот вывод), что весь круг основных интуиций богословия свт. Григория Паламы остался чуждым для Флоренского и несовместимым с его метафизикой²² и что на самом деле «православный энергетизм» у Флоренского имеет неоплатоническую трактовку. В антропологическом плане это, по мнению Хоружего, влечет за собой «подмену, сдвиг от христианства как религии Личности в дохристианскую сферу природной, магической религиозности»²³. С. Хоружий отстаивает ту точку зрения, что Флоренскому чужд орга-

¹⁷ Тогда опубликовать удалось далеко не все, что планировалось. Были напечатаны статьи: Флоренский П. А. Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. 1967. Сб. 3; *Он же*. Symbolarium (словарь символов) // Труды по знаковым системам. 1971. Сб. 8. В этом же выпуске была опубликована статья Б. А. Успенского «О семантике иконы», знакомящая читателя с работой отца Павла «Иконостас». В 1988 г. Б. А. Успенский участвовал в работе первого международного симпозиума, посвященного наследию отца Павла в Бергамо, где развивал изложенные в «Иконостасе» мысли Флоренского о сне как «модели» иного мира.

¹⁸ П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 517–518.

¹⁹ Написанная в начале 1970-х гг. для издательского отдела Московской Патриархии, эта работа была опубликована только 30 лет спустя самим С. Хоружим как имеющая только историческую ценность (*Хоружий С. С. Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия* // Энтелехия. 2002. № 4. С. 55).

²⁰ *Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского*. Томск, 1999. С. 8.

²¹ Там же. С. 35, 45.

²² Там же. С. 136.

²³ П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 540.

лично присущий христианству персонализм²⁴; позднее наследие отца Павла, по его мнению, насыщено темами о человеке, но обсуждение этих тем строится на концепциях символизма, который, «как тип мирозерцания, заведомо не может иметь персоналистической природы»²⁵.

С самого начала 1980-х гг. начинается научная деятельность игумена (с 1981 г. — иеродиакона, с 1982 г. — иеромонаха) *Андроника (Трубачева)*, которому после кончины сына отца Павла Флоренского, Кирилла Павловича Флоренского (1915–1982), были переданы материалы из наследия отца Павла. Статьи игумена Андроника носят гораздо более исторический, чем философский и богословский характер, но мнение его звучит всегда авторитетно, т. к., помимо опоры непосредственно на полный объем работ и записей отца Павла, оно основывается еще и на семейных преданиях²⁶. Игумен Андроник последовательно выступает против строго богословского подхода к работам Флоренского. По его мнению, отец Павел — «мыслитель и исследователь» в достаточно широком значении этих понятий²⁷. Мимо исследователей «Столпа», — утверждает отец Андроник, — прошел «существенный символизм» речи Флоренского, но это важно настолько, что «Столп» предлагается воспринимать в целом «как символический миф о познании Истины, подобный мифотворчеству Платона»²⁸. Такая позиция должна снимать остроту возможной богословской и философской критики, как, например, в случае с такими определениями отцом Павлом Софии, как «цельное естество твари», «монада», «Четвертая Ипостась», «идеальная личность мира», «первозданное естество твари» и т. д., или в связи с термином «пресуществление», которым в «Столпе» обозначено обожение человека, причастного самой божественной сущности, и который, по указанию отца Андроника, Флоренский употреблял «не в догматическом смысле»²⁹.

Тем не менее сам отец Андроник в своей кандидатской диссертации (1984) был вынужден отметить (как «методологическую и терминологическую недоработку») неразличение в «Столпе» «Неприступной и Непознаваемой Сущности Бога» и божественных энергий, а также сделать ряд критических замечаний к главам «Утешитель» и «Геенна». В последнем случае, при обсуждении отцом Павлом вопроса о действительности вечных мук, по мнению отца Андроника,

²⁴ П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 553.

²⁵ *Хоружий С. С.* Творчество о. Павла Флоренского и наши дни // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 171.

²⁶ Игумен Андроник — сын дочери отца Павла — Ольги Павловны Флоренской-Трубачевой, к которой обращены наиболее философски насыщенные письма отца Павла из мест заключения в 1933–1937 гг. Как автора наиболее серьезной и объективной попытки представить взгляды Флоренского в начале 1980-х гг. отец Андроник отметил И. А. Свиридова. Диссертация И. Свиридова «Гносеология священника Павла Флоренского» (1980) была опубликована в «Богословских трудах», в сборнике, посвященном 100-летию МДА (М., 1986). См. также: *Свиридов И. А.* Богословская концепция священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 5.

²⁷ *Андроник (Трубачев), игум.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 180. Эту же свою позицию отец Андроник подтвердил в середине 1990-х гг. (Флоренский сегодня... С. 127).

²⁸ *Андроник (Трубачев).* Цит. соч. С. 45.

²⁹ Там же. С. 19, 39.

осталось неясным, «что же есть человек?» и не было проведено «четкого различия между человеком, личностью человека и образом Божиим в нем». Особенно здесь отец Андроник отметил неподтвержденное «ни одним свидетельством св. Отцов» убеждение Флоренского в том, что объективно существует только то, что коренится в Боге³⁰. Фактически, это — критика одной из основ мировоззрения отца Павла, наложившей печать на все его работы; но основательно данный, достаточно сложный богословский вопрос у самого отца Андроника не прорабатывается.

Относительно поздних работ отца Павла игумен Андроник, как правило, ограничивается лишь их изложением и пояснением. Задуманные как «антроподицея», они не составили цельное произведение, но все же, по мнению отца Андроника, объединены общим замыслом — «дедущировать человека», т. е. показать смысл и внутреннюю необходимость его строения, освящения и деятельности. «Антропологическая по методу, антроподицея онтологична и теологична»; «путь антроподицеи отца Павла» — это «познание истины о человеке», причем антроподицея, как и теодицея («Столп»), — это также, — подчеркивает отец Андроник, — «*философия единосуция*, опирающаяся на догмат о Троице»³¹.

На наш взгляд, третьим по значению из современных исследователей творчества отца П. Флоренского является *Н. К. Бонецкая*, хотя, по-видимому, к изучению наследия Флоренского она приступила значительно позже, чем С. Хоружий и игумен Андроник. Сразу же сосредоточив основное внимание на темах оккультизма и теософии, она долгое время отрицала наличие в трудах Флоренского какой-либо разработанной антропологии³². Подобно С. Хоружему, она обращала особое внимание на то, что «тайна личности, ее последняя ценность, осталась скрытой от взора Флоренского»³³, а против игумена Андроника утверждала, что ей непонятно, почему труды отца Павла 1920-х гг. должны называться «антроподицей», так как, по ее мнению, это — прежде всего «духовная наука», строимая в стиле Р. Штайнера, но на православной почве³⁴. Однако в 2010 г. Бонецкая сделала попытку восполнить пробел как в своих собственных исследованиях трудов Флоренского, так и в общем состоянии современного «флоренсковедения». Она, наконец, признала наличие у Флоренского «стройной философско-антропологической концепции»³⁵, которую и попыталась раскрыть. К сожалению, эту попытку, на наш взгляд, следует признать неудачной по целому ряду причин, главная из которых — предвзятое и, как и прежде, нескрываемое крайне негативное отношение автора исследования к самой личности отца Павла. Статья *Н. К. Бонецкой* ««*Homo faber*» и «*homo liturgus*» (Философская антропология П. Флоренского)», о которой идет речь, безусловно, заслуживает отдельной под-

³⁰ Андроник (Трубачев). Цит. соч. С. 29–30.

³¹ Андроник (Трубачев), игум. Антроподицея священника Павла Флоренского // Флоренский П. А. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 352–354.

³² П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 648.

³³ Флоренский сегодня... С. 154–155.

³⁴ Там же. С. 150.

³⁵ Бонецкая Н. К. «*Homo faber*» и «*homo liturgus*» (Философская антропология П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90.

робной рецензии. В рамках же данного обзора можно отметить следующие основные моменты.

На наш взгляд, Бонецкая точно подмечает ряд *тенденций* в антропологии Флоренского, но, в силу своего предвзятого отношения, необоснованно придает этим тенденциям законченный вид. Тем самым, мысль Флоренского обедняется, искусственно загоняется в строго определенную систему, построения которой, особенно в вопросах философской антропологии, отец Павел как раз и старался избежать³⁶. Например, из того, что Флоренский «довольно фрагментарно» проблематизирует душу и дух, для Бонецкой следует, что Флоренский в антропологии — лишь «философ тела»³⁷. Там, где объективно у отца Павла следует отметить тенденцию умаления значения человеческой свободы, Бонецкая однозначно заключает, что «человек в антропологии Флоренского живет под знаком рока»³⁸. Так же, где очень много мог бы дать спокойный и взвешенный анализ влияния на антропологию Флоренского его своеобразного личного опыта, Бонецкая одним росчерком прекращает все возможные исследования в этом направлении: по ее мнению, Флоренский просто «возвел в ранг антропологического закона» свое собственное переживание стихийного напора «дионисийских» недр своей души³⁹, и так далее. При всем этом через всю статью проходит сравнение Флоренского с Н. Бердяевым, и делается это так, чтобы стало понятно: взгляды Бердяева на человека — это эталон, истина, на которую следует ориентироваться исследователю философской антропологии Флоренского. Конечно, при таком подходе двух мнений быть не может: философская антропология Флоренского от истины чрезвычайно далека...

Однако грубая субъективность данного исследования⁴⁰ — не самый главный его недостаток. По-видимому, именно подчеркнута негативное отношение к отцу Павлу делает для автора статьи возможной странную поверхность в восприятии изучаемого материала, что приводит, в конце концов, к ряду серьезных ошибок. Так, Бонецкая, на наш взгляд, совершенно неверно реконструирует «структуру философской антропологии Флоренского в целом», смешивая в трактовке отца Павла такие понятия, как «самость» и «душа»⁴¹, «самость» и «эмпирический характер», и даже «самость» и «имя»⁴². Таким образом, материал «Столпа» с поздними работами отца Павла соединяется совершенно невероят-

³⁶ См.: *Флоренский П. А. Т. П.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 27–29.

³⁷ *Бонецкая*. Цит. соч. С. 94.

³⁸ Там же. С. 102.

³⁹ Там же. С. 103

⁴⁰ Бонецкая не упускает случая снова указать на выдуманную ею ранее борьбу Флоренского с «традиционной Церковью» (причем борьбу под знаком «окультиных исканий» (Там же. С. 101)); как и ранее, она сближает Флоренского с гетевским Фаустом, который по совету Мефистофеля вступает на «мистический посвятельный путь» (Там же. С. 103; ср.: *Бонецкая Н. К. П.* Флоренский: русское гетееанство // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 101) и т. д. Примеров можно привести множество, но уже совсем удивительным представляется обвинение Флоренского в «космической гордыне» в связи с тем, что он *как иерей*, стоя в алтаре пред Святыми Дарами, ощущал себя «в центре мироздания» (*Бонецкая*. «Homo faber»... С. 104).

⁴¹ Там же. С. 94.

⁴² Там же. С. 99.

ным и даже, можно сказать, абсурдным образом⁴³. Отдельно следует отметить следующее утверждение статьи: «Конечная цель “литургического человека” — превращение себя в икону, *буквально* (выделено Бонецкой. — *Н. П.*) в вещь, расписанную доску»⁴⁴. Это утверждение достаточно хорошо иллюстрирует общий, довольно пренебрежительный подход автора к исследуемому материалу, поскольку ведь уже давно и хорошо известно, что для отца Павла икона — это не «доска» и не «вещь», а живое непосредственное явление ноуменального мира, «мира идей», идеального человеческого «лика». С этим можно спорить, но вряд ли имеет какой-то смысл мысль Флоренского подменять своей собственной грубой оценкой.

Эти и другие подобные факторы, как представляется, во многом обесценивают *все* проведенное Бонецкой исследование. В целом приходится констатировать, что, справедливо признав в начале статьи антропологию Флоренского «темной» и до сих пор не исследованной областью его воззрений⁴⁵, Н. К. Бонецкая фактически не смогла внести заметный вклад в преодоление этой ситуации.

Другие современные авторы статей о Флоренском не входят в подробный анализ его религиозно-философского наследия в плане антропологии и, как правило, ограничиваются на эту тему лишь общими замечаниями. Так, например, *О. Т. Ермишин* пишет о философской антропологии Флоренского как о чем-то вполне осуществленном. По сути он предлагает признать в качестве таковой почти весь курс лекций отца Павла «Из истории философской терминологии» (1917), где прослеживается связь человека с миром и предлагается «максимальное теоретическое раскрытие человеческих способностей и возможностей»⁴⁶. Учение о человеке как «центральной звене мирового пространства» находит в работах Флоренского *А. Е. Громова*, но при этом мысль отца Павла, по ее мнению, заключается в том, что для осознания себя таким *центром* человек должен ощутить свою включенность в этот мир и прежде ощутить себя *частью* мира⁴⁷. Можно отметить еще точку зрения *В. С. Панина*, согласно которому, проблема человека проходит через *все* творчество Флоренского и именно этой проблеме «он отдал всю свою жизнь и посвятил свои труды». Панин предлагает провести анализ каждого произведения отца Павла «с позиции того вклада, который им вносится в антропологическую проблематику», однако еще до такого анализа он

⁴³ Как известно, «самость» в «Столпе» — по преимуществу негативная реальность; «эмпирический характер» *становится* злой «самостью» в случае отвержения Пресвятой Троицы и в таком своем качестве «отсекается» от «Самого», или «Образа Божия» в человеке (*Флоренский*. Т. 1 (1). Столп и утверждение... С. 212–214, 233–242). В терминах поздних работ «самость» — это феномен без ноумена, чистая субъективность, видимость без реальной основы (*Флоренский П., свящ.* Иконостас // Он же. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 92–93). Напротив, «имя» — это наиболее «бытийное», ноуменальное основание в человеке, которое в антропологии Флоренского можно пытаться сопоставлять с понятиями «Небесного Жилища», «Образа Божия», «Ангела Хранителя», но никак не «самости».

⁴⁴ *Бонецкая*. «Homo faber»... С. 105–106.

⁴⁵ Там же. С. 90.

⁴⁶ *Ермишин*. Цит. соч. С. 53.

⁴⁷ *Громова А. Е.* Онтология культа П. А. Флоренского в типологическом контексте // *Энтелехия*. 2004. № 8. С. 101.

почему-то уверен в том, что Флоренский «полностью принял философскую антропологию христианства»⁴⁸.

Сторонник иной позиции — К. Г. Иусупов — по этому поводу прежде всего утверждает, что антроподицея Флоренского не состоялась, и наличие самого такого термина «еще не маркирует наличие концепции». «Бесстрашие энциклопедического ума Флоренского куда-то испаряется, стоит ему подойти к человеку»⁴⁹. На наш взгляд, Иусупов также делает ряд недостаточно обоснованных утверждений и, кроме того, обнаруживает свою зависимость от оценок Н. А. Бердяева. Например, никак нельзя согласиться с тем, что утверждение отца Павла в «Столпе» об отсутствии для Бога необходимости творить мир (которое является типично святоотеческим) перечеркивает Боговоплощение и все учение о спасении, превращая идеал вечности для человека в «эсхатологический миф». Также из того, что в «Столпе» Флоренский отказался определить личность, вовсе не следует игнорирование им вопросов, связанных с тайной личностного бытия⁵⁰. С одной стороны, Иусупов констатирует невнимание к «личному человеку и личной судьбе» в «грандиозных космических построениях» идеологов «всеединства», а с другой — обнаруживает у них (вслед за Бердяевым) «общеправославный комплекс недоверия к конкретной человеческой личности (вопреки центральному тезису христианства о человеке как главной ценности Божьего мира)». Флоренский оказывается отнесенным здесь одновременно и к философии «всеединства», и к так понимаемому «православию». Но возможно ли известный в истории богословия определенный «антропологический минимализм» обобщать на *все* Православие? И не заметно ли у самого Флоренского, особенно в ранних работах, стремление подчеркнуть *вечную* ценность именно личностного бытия? «У Флоренского антропология аргументируется теорией множеств», — пишет Иусупов⁵¹. Но разве то, как ранний Флоренский это делает⁵², не свидетельствует о его поиске средств (в данном случае — математических) для иллюстрации важности *сохранения* личности в единосущном единстве всего тварного Космоса?

С. М. Половинкин, напротив, подчеркивает особое значение, придаваемое Флоренским (в теодицее «Столпа») творению Богом свободной тварной личности. Но, как представляется, из этого также не стоит делать вывод о персоналистическом характере всей антропологии отца Павла. Уже сразу после 1908 г. Флоренский более основательно обращается к проблемам рода и постепенно приходит к убеждению, что род — онтологически более значим, чем конкретная личность. В этом смысле права С. С. Неретина, когда говорит, что персона-

⁴⁸ Панин В. С. Философская антропология Павла Флоренского // Энтелехия. 2000. № 2. С. 33, 35.

⁴⁹ П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 19–20.

⁵⁰ Там же. С. 22, 26. Ср.: В. Лосский, поставивший «тайну личностного бытия» в центр всего своего богословствования, также отказывался *определить* личность (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 93).

⁵¹ Иусупов К. Г. Личность П. А. Флоренского // Энтелехия. 2002. № 4. С. 12

⁵² Об этом см.: Половинкин С. М. Логос против Хаоса // П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 631–637.

лизм Бердяева несовместим с «родовизмом» Флоренского⁵³. Этот «родовизм» в антропологии на материалах собственных исследований рассматривает А. К. Субетто. Вслед за Флоренским А. Субетто фактически признает онтологическую значимость для человека *всех* его предков, *всех* предшествующих поколений в его роде⁵⁴. Это не так, с точки зрения И. А. Захарова, согласно которому, род как реальная генетическая общность существует лишь около 125 лет. За основу такой оценки Захаров берет современные данные относительно общности генов, передаваемых из поколения в поколение, а также время, в течение которого сохраняются материальные предметы быта и непосредственно передается семейное предание. Все это ограничивается пятью поколениями, и здесь, по-видимому, — предел онтологической значимости рода для конкретной личности. Флоренский считал иначе, но, несмотря на это, Захаров полагает, что в своих генеалогических исследованиях и в философии рода отец Павел подошел именно к современному понятию «духовного генотипа»⁵⁵.

Впрочем, замечания о предвосхищении Флоренским выводов той или иной современной науки или современного направления исследований встречаются достаточно часто. И эта же тема — о степени научной ценности работ отца Павла — является едва ли не основной для наиболее тенденциозной, иногда даже просто откровенно злобной критики Флоренского.

Пионером такой критики стала Р. А. Гальцева, которая уже в 1970 г. написала статью о Флоренском для «Философской энциклопедии». Эта статья, еще достаточно объективная (насколько было возможно объективно писать о религиозных философах в советский период), указывала на «энциклопедичность интересов Флоренского», на его «открытия в самых различных областях знания» и замысел «построить цельную картину мира», в которой «через узрение соответствий и взаимное просвечивание разных слоев бытия каждый слой узнает себя в другом...». О «Столпе» тогда Гальцева писала, что в этой книге «поражает острота *первоинтуиции* и разнообразие философски освоенного материала (выделено мной. — Н. П.)»⁵⁶.

Спустя определенное время в статье для сборника «Образ человека XX в.» (1988) тот же автор сделала вывод, что «при попытке представить мировоззрение Флоренского как нечто целое мы попадаем в безнадежную ситуацию». Оказалось, что присущую Флоренскому *первоинтуицию* найти совершенно невозможно⁵⁷, и Флоренский (это уже слова, сказанные в 1995 г.) не имеет никакой цели своего философствования, кроме той, чтобы «постоянно становиться в позу» и «сотрясти воображение». Неудивительно, что серьезного анализа трудов отца Павла при таком подходе не наблюдается; однако в некотором смысле «антропологический» момент в этой критике все же присутствует. Флоренский, по мнению Гальцевой, не обращается к разуму своих читателей так же, как и во время

⁵³ Неретина С. С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 67.

⁵⁴ Субетто А. И. «Корневой человек» П. А. Флоренского и проблема доктрины воспитания в России // Энтелехия. 2002. № 4. С. 103–106.

⁵⁵ Захаров И. А. Род — генное и духовное // Энтелехия. 2002. № 4. С. 110.

⁵⁶ Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 378.

⁵⁷ П. А. Флоренский: Pro et contra... С. 559–560.

своих лекций он «не заботился о том, доходят ли его слова до разума слушателей». Его задача — не убедить, а «заворожить»⁵⁸. На наш взгляд, при всей несправедливости таких своих утверждений, не желая видеть у отца Павла ничего концептуально осмысленного⁵⁹, Р. Гальцева все же обратила внимание на нечто важное в его антропологии, а именно представление о низком уровне сознания в иерархической структуре человека. По всей видимости, отец Павел действительно в ряде случаев пытался затронуть в человеке нечто более глубокое, чем пораженное грехом сознание; отсюда, как представляется, такое «миссионерское» воздействие столь пререкаемого, с богословской точки зрения, «Столпа»: он приводил и продолжает приводить многих людей не куда-нибудь, а в Православную Церковь⁶⁰.

Практически повторяет все основные оценки Р. Гальцевой Н. К. Гаврюшин. Рассмотренную выше статью исследовательницы в сборнике «Образ человека XX в.» он называет «блестящей». Он также считает, что сила Флоренского — в умении «привести читателя и слушателя к состоянию некоего quasi-понимания, к «любезной непонятности», «втягивающей в мистическое мироощущение». Благодаря этому даже многочисленные русские мыслители и деятели культуры (отец Сергей Булгаков, А. Ф. Лосев, В. А. Фаворский, М. Волошин, Н. О. Лосский, даже И. А. Ильин и молодой Г. Флоровский) оказались «под поистине гипнотическим воздействием Флоренского»⁶¹. В антропологическом плане Гаврюшин критикует представление отца Павла о человеке как «гомеостатической системе» и подчеркивает, что христианство ставит своей задачей не достижение «равновесия» («гомеостазис»), а *спасение личности*⁶².

Показателем уровня развития и динамики зарубежных исследований наследия отца П. Флоренского за последние десятилетия стали два международных симпозиума: «Павел Флоренский и культура его эпохи» (Бергамо, январь 1988) и «Павел Флоренский: традиции и современность» (Потсдам, апрель 2000). В 1988 г. был отмечен интерес к концепции памяти у Флоренского (*Т. Мотоярзи*), к его искусствоведческим работам (*Дж. Болт* и *К. Миснер*), к «Иконостасу» (*Дж. Линдстей*) и к его имяславческой позиции (*Ф. Худаш*)⁶³. В 2000 г. тематика

⁵⁸ Флоренский сегодня... С. 146.

⁵⁹ См.: Флоренскому неинтересно «правильно мыслить», «он не занят мыслью, не занят логикой». «Не стоит распутывать след курицы, т. е. след человека, мысли которого несамостоятельны» (Там же. С. 145, 147). Вряд ли кто-либо из общепризнанных мыслителей удостоивался таких выводов о своем мышлении.

⁶⁰ О том, что «Столп» Флоренского стал одним из поводов для его постепенного возвращения к Церкви, Н. О. Лосский счел нужным упомянуть и в своих «Воспоминаниях», и в своей «Истории русской философии» (*Лосский Н. О. История русской философии*. С. 230); из других свидетельств можно отметить письмо, полученное в 1970 г. С. Хоружим: «Мы лично знали людей, — говорилось в нем, — философски образованных... которые под влиянием «Столпа» обратились к Церкви и стали церковными людьми» (*Хоружий С. С. Мирозерцание Флоренского...* С. 146).

⁶¹ *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005. С. 272.

⁶² Там же. С. 256.

⁶³ *Флоренский П. В.* Заметки о симпозиуме в Бергамо // Вопросы философии. 1988. № 10. С. 171–172.

докладов существенно расширилась⁶⁴, однако антропологический аспект в наследии отца Павла оказался затронутым лишь в небольшой дискуссии С. Хоружего с отцом Робертом Слезински (США) и отцом Михаилом Аксеновым-Меерсоном (США), которые оспаривают «энергетическую» интерпретацию «конкретной метафизики» Флоренского и находят персоналистические темы даже в позднем творчестве отца Павла. По оценке С. Хоружего, эта дискуссия «привлекла внимание к богатым антропологическим разработкам в позднем творчестве Флоренского» и позволила еще раз подчеркнуть различие между персонализмом и «антропологизмом». Последнее означает, что развивать учение о человеке можно во многих руслах, «где краеугольные понятия личности, Я, индивидуальности... видятся и конституируются глубоко по разному»⁶⁵.

Также известный американский исследователь русской философии Р. Берд в конце своего доклада («Геология памяти: герменевтическое богословие Павла Флоренского») предложил в дальнейшем изучении «перевести акцент с мистических и теургических концепций Флоренского, которым до сих пор уделялась львиная доля внимания, на его антропологию...»⁶⁶

Но, судя по всему, такая перспектива до настоящего времени не находит своей реализации. Такое же положение сохраняется и среди работ, представляемых в качестве кандидатских диссертаций; из их списка за последние два десятилетия видно, что интерес к наследию Флоренского не спадает, но антропологическая тема затрагивается напрямую лишь в исключительных случаях. Автору настоящего обзора известно только два таких случая, но и они, как представляется, не раскрывают антропологическую проблематику у Флоренского во всей ее сложности и глубине.

Так, кандидатская диссертация *А. А. Андрюшкова* «Философская антропология Флоренского: культ и культура в антроподицее» (М., 2007) в конечном итоге оказывается ориентированной гораздо более на темы культа и культуры, чем собственно на тему антропологии. В целом, по мнению Андрюшкова, «результатом философско-антропологических исследований Флоренского можно считать идею *homo liturgicus*, концепцию человека литургического»⁶⁷.

В кандидатской диссертации *Н. В. Пономарева* «Религиозно-философская антропология Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции» отец Павел представлен прежде всего как религиозный деятель,

⁶⁴ Для примера можно указать на исследования разработок Флоренского в логике дискретности (В. Ульман, Германия), понятия бесконечности у Флоренского (Ф. Хони, Германия), а также на сопоставление взглядов Флоренского и современных ему последователей оккультизма на Западе (Л. Геллер, Швейцария). О симпозиуме в Потсдаме см.: *Хоружий С. С. Творчество о. Павла Флоренского...; Бонецкая Н. К. Форум флоренсковедов // Вопросы философии. 2001. № 7. 177–184.*

⁶⁵ *Хоружий С. С. Творчество о. Павла Флоренского... С. 173.*

⁶⁶ *Bird R. The Geology of Memory: Pavel Florenskii's Hermeneutic Theology // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne: Beiträge zum internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5–9. April 2000. Frankfurt am Main, 2001. S. 88, 94.*

⁶⁷ *Андрюшков А. А. Философская антропология П. А. Флоренского: культ и культура в антроподицее. Автореф. дис. ... филос. наук. М., 2007. С. 18.*

пытавшийся системно «обновить» православное учение⁶⁸ и реанимировать «мистический опыт христианства» (что, по мнению автора, «было по своей сути утопично»)⁶⁹. При этом вся антропологическая концепция отца Павла оказывается как бы некоторым синтезом различных влияний, перечень которых приводится неоднократно, с разной степенью подробности⁷⁰.

Как окончательный, или во всяком случае исчерпывающий, у Н. Пономарева звучит вывод, согласно которому Флоренский «не анализировал, что есть человек, но доказывал, что он обладает всеми необходимыми возможностями для преобразования своего естества духовным подвигом. При этом он опирался на антропологические идеи, развиваемые преимущественно в неоплатонизме, гностицизме, исихазме, имяславии, софиологии»⁷¹. Здесь полностью проигнорирована фундаментальная антропологическая идея *самого* отца Павла, возникшая у него не под каким-либо влиянием, не в процессе изучения разных доктрин и философий, а ставшая результатом его личного опыта. Отец Павел действительно не посвящал время специальному анализу того, *что есть человек*; в общих чертах он это, как ему казалось, *знал*, и *знал* с самого начала в результате получаемых им «откровений» из глубины своего собственного существа. Это платоновское «припоминание», никогда не подвергавшееся у него никаким сомнениям, прежде всего открывало человека как состоящего из двух Я — «условного» и «безусловного», эмпирического и вечного. Поэтому понятие «естество человека» в такой концепции нуждается в дополнительных пояснениях, которые на самом деле сформулировать однозначно достаточно сложно. «Высшее», или «истинное», Я у него — сверхчеловеческое и человеческое одновременно; здесь — антиномия, которую в конечном итоге отец Павел не разрешал не только для своих читателей и слушателей, но и для себя самого. Но одно подчеркивалось им совершенно ясно: «истинное Я» человека ни в каком преобразении не нуждается; оно божественно (обожено) изначально и само служит источником для преобразования человеческого Я в эмпирии.

Этот важнейший момент антропологии отца Павла в исследовании Н. Пономарева остался невыявленным. Во всяком случае один из важнейших выводов этого исследования — о концепции «преобразования человеческого естества духовным подвигом» у Флоренского⁷² — нуждается в дополнительном уточнении: речь идет о «преобразении духовным подвигом» *эмпирического* естества человека, которое в антропологии Флоренского само по себе, без своего «вечного корня» отнюдь не образует *всего* человека. По сути, отсутствие такого уточнения, на наш взгляд, является ошибкой в восприятии всего учения отца Павла о человеке, и возникает эта ошибка вследствие недостаточного внимания к личному внутреннему опыту отца Павла.

⁶⁸ Пономарев Н. В. Религиозно-философская антропология П. А. Флоренского в контексте мистико-символической православной традиции (Дисс.). М., 2004. С. 5.

⁶⁹ Там же. С. 162.

⁷⁰ Там же. С. 5–6, 14, 16, 162–164 и др.

⁷¹ Там же. С. 16.

⁷² Там же. С. 14.

Этот опыт изложен Флоренским в его «Воспоминаниях», которые, как совершенно справедливо заметил игумен Андроник (Трубачев), далеко выходят за рамки обычной мемуарной прозы и содержат настолько важный философско-богословский материал, что без их учета понимание трудов и самой направленности творчества отца Павла неизбежно будет ущербным⁷³. В антропологическом аспекте, на наш взгляд, главное в этих «Воспоминаниях» — это сам факт подчеркивания отцом Павлом *опытной* достоверности своей главной концепции: видимый человек — это явление (феномен) в эмпирии той высшей реальности (ноумена), которая онтологически *больше* человека. Она «приходит» в мир («проявляется» в этом мире) и в живом единстве со своим феноменом образует собственно то, что мы называем «человеком». Рассмотрение антропологии Флоренского с православной точки зрения (в том числе и «в контексте мистико-символической православной традиции»), как представляется, прежде всего должно вести к обсуждению возможности пребывания *таких* исходных предпосылок представления о человеке отца Павла в рамках православного богословия. Этим обсуждением будет снова затронута проблема концепции «вечного предсуществования» твари, ставшая предметом дискуссии в процессе софиологической полемики в XX в., но так и не подвергнутая *специальному* богословскому исследованию. В свою очередь, такое исследование способно будет внести большой вклад в дальнейшее раскрытие православного учения о человеке.

Ключевые слова: Флоренский, антропология.

P. FLORENSKY'S ANTHROPOLOGY: THE REVIEW OF CRITICAL EVALUATIONS AND OBSERVATIONS

N. PAVLJUCHENKOV

(St. Tikhon's University)

The article is about the problems of anthropology in P. Florensky's heritage. In the second part of the article beyond the frontier critical evaluations and modern observations are involved. It is the purpose of these review to direct attention to P. Florensky's anthropology. This subject is insufficiently lighted in previous literature.

Keywords: Florensky, anthropology.

⁷³ См.: Андроник (Трубачев), игум. Предисловие // Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 15.