[4] *Роберти Е. де.* Политико-экономические этюды. СПб., 1869.
[5] *Roberty E. de.* De quelques lois de l'Economie politique // La Philosophie positive. Revue. 1869. T. V, N 3, nov.-déc. P. 358–382.
[6] *Роберти Е. де.* Политико-экономические этюды. С. 23, 33–34, 99 и др.
[7] Там же. С. 218.
[8] *Стронин А.И.* История и метод. СПб., 1869. С. 441.
[9] *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение // Лавров П.Л. Философия и социология: Избр. произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 634.
[10] Там же.
[11] *Лавров П.Л.* Исторические письма // Там же. М., 1966. Т. 2. С. 51.
[12] *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение. С. 607.
[13] *П. М-въ.* О методе в Социологии: Письмо в редакцию "Знания" // Знание. 1874. № 1. С. 16. Критика и библиография.
[14] *П. М-въ.* Социологи-позитивисты // Там же. 1872. № 3. С. 128.
[15] *Лавров П.Л.* Исторические письма. С. 38.
[16] *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение. С. 612.
[17] *П. М-въ.* О методе в Социологии. С. 13.
[18] Там же. С. 15.
[19] *Михайловский Н.К.* Собрание сочинений. СПб., 1896–1897. Т. 3. С. 392.
[20] Там же.
[21] Там же. С. 406.
[22] Там же. С. 404.
[23] Недавнее подведение итогов этой критики см., например: *Friedrich H.* Tenbruck: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen. Graz; Wien; Köln, 1984.
[24] *Михайловский Н.К.* Собрание сочинений. Т. 3. С. 402.
[25] *Friedrich H.* Op. cit. S. 320.
[26] См., например: *Beyme K.V* Politische Soziologie im zaristischen Russland. Wiesbaden, 1965. S. 18; *Vucinich A.* Social Thought in Tsarist Russia: The Quest for a General Science of Society, 1861–1917. Chicago, 1976. P. 23.

МЕСТО И РОЛЬ НАУКИ В МИРОСОЗЕРЦАНИИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

А.Н. Павленко

История мысли, равно и в науке и в философии, изобилует случайностями. Широко известна история с работой Пуанкаре по электродинамике, опубликованной в малоизвестном итальянском журнале и оставшейся поэтому вне поля зрения научного сообщества, что, по мнению некоторых исследователей, стоило ее автору приоритета в создании специальной теории относительности. И, наоборот, работа А.А. Фридмана "О кривизне пространства" оказывается по чистой случайности своевременно переведенной на немецкий язык и опубликованной в одном из ведущих немецких журналов. В результате, уравнения Фридмана становятся всемирно известными, а сам он признается отцом эволюционной космологии. Но в те же 20-е годы судьба оказывается менее благосклонной к его соотечественнику о. Павлу Флоренскому. Написав "Об-

© А.Н. Павленко, 1995

ратную перспективу" (1921 г.) он во многом предвосхищает работы М. Хайдеггера, блестяще анализируя корни нововременного мировоззрения. Независимо и почти одновременно с Витгенштейном ("Логико-философский трактат", 1921 г.), Флоренский пишет работу "Наука как символическое описание" (1918 г.), в которой излагает програму гносеологии, подобную "логическому атомизму" Однако по причинам, от него не зависящим, идеи Флоренского остались неизвестны западному читателю, и, может быть, поэтому своевременно не влились в общее русло европейского мышления.

Безусловно, отправные точки философствования о. Павла иные, чем у Хайдеггера и Витгенштейна, но идеи, им сформулированные в ранний и поздний периоды творчества, удивительно близки и онтологизму первого и аналитизму второго. Талант о. Павла поразительно совмещал в себе глубину метафизика и строгость позитивиста. Эта же двойственность проявляется у Флоренского и во взглядах на науку. Поэтому, прежде чем приступить к рассмотрению его воззрений, необходимо сделать одну существенную оговорку. Дело в том, что взявшись написать научную статью о Флоренском, безотносительно к избранной теме, автор так или иначе оказывается в затруднительном положении по той простой причине, что всякая "наука" требует системы, т.е. существенного огрубления жизни, но именно последнего-то как раз и избегал сам Флоренский[1] Поэтому перед нами стоит весьма нелицеприятный выбор: либо излагать взгляды Флоренского на науку в излюбленном им стиле "писем", тем самым следуя о. Павлу, но при этом прегрешая против "системности" самого духа "статьи", либо пытаться выявить некую систематичность по данному вопросу, т.е. впасть в противоречие с самим "духом мысли" о. Павла, и тем самым совершить недопустимое насилие над всем его философствованием. И лишь заведомое признание невозможности охвата всей глубины его интуиций позволяет, хотя бы в первом приближении, уравнять обе крайности. А поэтому та системность, которую мы попытаемся выявить в его взглядах на науку получает скорее когнитивное (вспомогательное), чем онтологическое значение.

НАУКА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ

Нам представляется, что ключ к пониманию *места, роли и задач* науки у Флоренского можно обнаружить не в специально посвященных науке работах, таких как "Наука как символическое описание", "Мнимости в геометрии" и др., а в его магистерской диссертации "Столп и утверждение истины", точнее в пятом ее письме – "Утешитель" Обращаясь к нему, мы вынуждены признать, что, будучи религиозным мыслителем по преимуществу, Флоренский дает и религиозную трактовку истории, выбирая для себя соответствующую шкалу отсчета: земная история человечества имела во времени начало, во времени же получает и свое завершение. Но прежде чем история завершится, она должна осуществить замысел Божий, в котором проявится полнота Его троичности, т.е. Бога-Отца, Бога-Сына, и Бога-Духа Святого. Троичность божественной сущности оказы-

вается у Флоренского не самозамкнутой и не равнопредставленной во всех исторических отрезках, а раскрывающейся феноментально в виде трехстадиальной развертки. Трудно отказаться от соблазна – увидеть в этом влияние старой традиции, идущей от греческих преданий через Иоахима Флорского до "Курса позитивной философии" О. Конта. Включая стадиальность в историю, Флоренский, хотел он того или нет, отдавал дань эпохе "прогрессивных" умонастроений. И если в античной Греции история скорее качественно сворачивается, чем разворачивается, от золотого века к железному, то в новое время происходит оборачивание ценностей: железо и золото меняются местами, тем самым меняя саму систему аксиологии[2].

Видимой причиной, побудившей о. Павла обратиться к неравномерной проявленности триипостасности Бога в истории, послужило обнаруженное им несоответствие между "знанием" и "преданием" о каждой ипостаси Бога. "Сына Божия, – говорит о. Павел, – как самостоятельную ипостась святые подвижники знают очень отчетливо, и настолько близок Он для сознания их, что даже несколько заслоняет Отца; об Отце они тоже знают, но о Духе Святом как Ипостаси мало знают, почти не знают"[3]. В чем причина несоответствия? В том, говорит Флоренский, что "не приспело еще время" и "не могли даже эти святые отцы узреть того, которым будет обрадована и утешена вся тварь" Другими словами, причина коренится не в самом субъекте постижения Духа Святого, пользуясь внерелигиозной терминологией, коим являлись святые, но в объкте постижения – самом Духе, который не дал себя "знать" в полной мере, не открылся до сроков новым благовестием: "не исполнилась тогда еще полнота сроков, как не исполнилась она и доныне" В этом отношении, все настоящее и прошедшее время – неполны, т.е. ущербны. До сего момента в истории осуществлялось истощение Бога творением мира и "домостроительством"[4], а после него – наполнение дарами Духа Святого. История не достигла еще своей полноты: "Святые томились и ждали; так ветхозаветные праведники ждали ведения Сына Божьего"[5]. Здесь Флоренским предложено разбиение истории на два отрезка – "до Христа" и "после Христа", но уже в самом ожидании *христианских* праведников угадывается новое разбиение: "до ведения Духа Святого" и "после ведения Духа Святого". Каждый из указанных отрезков находится под знаком того, кто послал ему откровение. "Вся жизнь древности дохристианской, – религия, наука, искусство, общественность, даже личные настроения, – вся она всецело опиралась на откровение Отца, на переживание Отца, творца всяческих, на сознательный или полузабытый зовет с Ним. Все миро- и жизнепонимание было развитием одной категории, – категории отцовства, рождения, родительства..."[6]

Более близка нам стадия, проходящая под откровением Сына: "все наше жизнепонимание, вся наша наука, – говорю не о богословской науке, а о науке вообще, о духе научном, – вся целиком построена она на идее Логоса, на идее Бога-Слова, – да и не наука только, а вся жизнь, весь уклад нашей души. Мы все мыслим под категорией закона, мерою гармонии"[7] Отсюда делается вывод о религиозных предпосылках науки, которыми оказываются «единый, вселенский, все-охватывающий,

всеобщий "Закон" Мира, ипостасное имя Отчее, Провидение Божие... Вне этих предпосылок "нет науки" Таков окончательный вывод, так как без «едино-образия законов "природы" наука есть "пустая софистика"».

Создается впечатление, что, говоря об отрезке истории под знаком Отца, Флоренский употребляет слово "знание", наука же в собственном смысле слова присутствует только в эпоху Сына–Логоса. Эта немаловажная черта оказывается решающей при переходе к следующей стадии (отрезку истории) под знаком Духа Святого.

Ибо все то, что не опирается на особенность Сына (мировая закономерность, стройность и ладность мира, κόσμος твари), что связано с дарами Духа Святого – "не подлежит ведению нашей науки, – уединённовзятого Логоса"[8]. То есть "вдохновение, творчество, свобода, подвиг, красота, ценность плоти, религия" сейчас в эпоху продолжающегося господства Логоса – науки лишь "неясно чувствуются" и "изредка описываются и стоят вне методов и средств научного исследования", ибо основная предпосылка научных средств и методов есть "связность, непрерывность и постепенность" Эпоха же Духа Святого несет с собой в качестве одной из предпосылок – прерывность и катастрофизм. Эта интуиция о. Павла, с одной стороны, объясняется состоянием многих наук в начале XX в., и прежде всего состоянием математики, кризисом ее оснований, а с другой стороны, причастностью Флоренского к математической школе "аритмологии" Однако смена парадигм захватила тогда не только формальные дисциплины, но и биологию (неоламаркизм), социологию, культурологию (циклизм), и др. Кроме того, для русской мысли вообще была непреходяща тема апокалипсиса. Отсюда напрашивается вопрос: означает ли крушение *господства* идей непрерывности конец науки вообще как формы постижения реальности? И, с другой стороны, может ли идти речь о трех типах науки или только об одной "науке" и двух "ненауках"? Оказывается, что наука сохраняется, видоизменяясь: «священная, седая таинственность древней науки, нравственная, важная строгость – новой; наконец, радостная, легкая окрыленность грядущей "веселой" науки»[9]

Зачатки "грядущей науки" содержательно о. Павел видел в Святых постах, – как начатках просветления тела; святых мощах, – которые мы лобызаем, дающих проблески воскресения; и святых таинствах как источниках обожения. Всю совокупность этой таинственной деятельности можно формально обозначить как религиозный *культ*. Культ у Флоренского, по справедливому пояснению С. Хоружего, есть "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..."[10] Задача человека состоит, по Флоренскому, не только в том, чтобы открывать законы устроения твари, это пройденный этап Логоса, но чтобы возделывать (coler) тварь, востворять человеческими усилиями падший мир до преображения. Холодный, умный путь Логоса для этого не подходит, так как ее же (тварь) и умертвляет своими абстракциями и

схемами. "Грядущая наука" есть не только наука в старом смысле и не только жизнь, но нечто единое – наукожизние. Словно бы речь идет не о постороннем и независимом для и от человека объекте, вроде абсолютно инерциальной системы координат, а о едином организме, в котором *познавательная* деятельность человека есть прежде всего *деятельность* этого самого организма в самом себе и с самим собою. Человек не просто часть этого организма – он его естественный *орган* и новый тип "веселой науки" есть лишь особый способ связи с другими органами, приносящий с собой в отличие от логического отношения *понимание* такого органического единства и деятельность в соответствии с ним. Сегодня, когда в квантовой физике и космологии при обсуждении проблемы редукции волновой функции Вселенной (в классической ее интерпретации) допускается, что человек выступает в некотором роде (со)участником создания Вселенной, интуиции о. Павла не выглядят слишком экстравагантными или надуманными. Цельность и единство Вселенной (Космоса) становятся доминирующими в понимании ее природы и путей ее эволюции. В этом единстве восстанавливается разрушенная первогрехом целостность мира – происходит постепенное обожение твари. Тварь востворяет свой первозданный облик.

Весьма соблазнительно было бы связать этот новый исторический *эон*[11] (под знаком Духа Святого) с понятием пневматосферы, о котором он говорит в письме В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г., но о котором ничего не говорится в "Утешителе", да и вообще в "Столпе" Есть ли связь между пневматосферой и эоном Духа Святого? Мы полагаем, что такая связь может быть установлена, если связать воедино следующие факты: 1. По пришествии ипостасном Духа Святого на Землю – сроки исполняются и тем самым земная история человечества завершается, а значит и "эон" должен быть завершен. Следовательно, раз уже существуют отдельные пневматофании, и история ими не заканчивается, то приход не есть одномоментный акт для всей истории человечества, а продолжительный период. "Сейчас нет полных восприятий Духа Святого, как Ипостаси" и "нет личных пневматофаний, – кроме исключительных случаев, и исключительных людей", – говорит Флоренский[12] Есть лишь проблески, но они *есть*. Значит процесс частичного обожения твари идет. 2. Форма, в которой проходит обожение не только святых, но и твари вообще (когда сама материя получает печать духовности) есть, по Флоренскому, богослужение (богослужебный обряд вообще) в его мистико-вещественной тотальности. 3. Явление в мир Духа Святого имеет тенденцию к собственному росту и тем самым охватывает не только отдельных людей (отдельные стороны твари вообще), а целую сферу, что и приводит к образованию пневматосферы[13]. Впрочем, по признанию самого о. Павла, это лишь контуры будущего: "Я набрасываю мысли, – говорит он, – которые более чувствую, нежели могу высказать" Это свое состояние он передает очень емкой фразой: "что-то ждется" За завесой вычурности и необычности для русского языка в ней скрывается глубокий смысл. Ведь по мысли о. Павла символ есть окно, соприкасающее мир видимый с миром невидимым. Другими словами, активен не

только субъект постижения, но и сам бывающий объект, само бытие, снимающее через себя всеобщность различия субъекта и объекта. Поэтому о. Павел умышленно выражает факт ожидания не в активной форме – "кто-то ждет", и не в пассивной форме "кого-то (что-то) ждут", "кто-то кем-то ожидается", а в прямо-возвратной, являющейся, скорее, калькой с греческого медия[14] "что-то ждется", ἐλπίξεται τι, т.е. нечто ждет само себя к тому времени, когда "исполнится полнота сроков" Ипостасное бытие Духа не стало еще фактом истории, но Дух уже пронизывает пелену исторического бытия, до времени не оплодотворив его своим благовестием.

И вот здесь нащупывается стремление о. Павла совместить "античный космос" и "христианское Богочеловечество", что дало повод некоторым авторам заключить о деперсонализации его философии, где "антропология подчинена космологии"[15], а "человеку отнюдь, не принадлежит главенствующей и творческой роли в картине бытия – космоса – символа"[16]. Нам представляется, что такое "прочтение" Флоренского едва ли обосновано. Поскольку, с одной стороны, о. Павлом была написана "антроподицея", изложенная в работе "У водоразделов мысли", которую разделяет со "Столпом" не только отрезок времени в десять лет, но и мировоззренческий сдвиг к человеку, к обнаружению "лествицы" от человека к Богу в самом человеке, то, что о. Василий Зеньковский отметил как отказ от «всякой "дедукции" тварного бытия – его путь не "нисхождение" от Абсолюта к твари, а, наоборот, "восхождение" от твари к Абсолюту»[17] Кроме того, Флоренский в вопросе об обожении твари сознательно ссылается на Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, учивших об обожении всей природы в допустимой для нее мере (первый) и об обожении всей природы полностью (второй)[18] То есть идея единства во спасении человека и космоса (природы), высказывалась задолго до Флоренского. Но тогда возникает вопрос: если человек часть космоса, а последний совпадает с бытием всего, то следует ли отсюда самостроительная пассивность человека? Совсем нет. Потому что Бог заключил с тварью "не два различных завета, а один завет со всем миром, рассматриваемым как единое существо, *возглавляемое человеком* (курсив мой. – *А.П.*)"[19] Человеку как раз и принадлежит *главенствующая роль* в твари (космосе). Ценою же этого главенства является *ответственность* человека перед богом за себя и за всю тварь[20].

Но нести ответственность может только существо свободное, у которого есть выбор: подняться или пасть. Следовательно, исторический путь человека есть хоть и мучительное, но свободное самостроительство. Он *может* создать рай, а может – ад. Внесение "первозданного лада и строя в тварь" только *задано* человеку, *но не дано* актуально. Его может и не быть. Вот этот пункт и вызывает наше недоумение в системе научной типологизации Флоренского. Ведь, если "ладность и стройность твари", т.е. обожение ее *не является необходимым*, а целиком зависит от воли человека, то не возникает ли аксиологическая пропасть между заветами от Отца и Сына (эонами под их знаками) и эоном под знаком Духа Святого? Если первые были Богоданными, то *последний, пневматический* –

человекоданный? Здесь замечание Хоружего вообще теряет всякий смысл, ибо роль человека получает оценку с точностью до наоборот.

Видимо, этим Флоренский хотел подчеркнуть различие между эонами "истощения" силы и бытия Божиего и эоном их собирания, когда человек и Бог выступают навстречу друг другу. Не Бог только ждет человека, и не человек только ждет Бога, но уже сама их *духовная встреча* как самостоятельный объективированный фермент духоносного мира ждет обоих. "Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах; что-то ждется", – говорит о. Павел[21].

Таковы, на наш взгляд, основные контуры систематизации и периодизации науки у о. Павла. Но, вычленив основные этапы науки и их связь с триипостасностью Бога, мы совершенно не рассмотрели их индивидуальные отличия и пути перехода, особенно переход от господства ЛОГОСА к господству ДУХА.

СВЯЩЕННАЯ, СЕДАЯ ТАИНСТВЕННОСТЬ ДРЕВНЕЙ НАУКИ

Флоренский не был историком науки в строгом смысле этого слова. И поэтому, несмотря на его широчайшую эрудицию, мы не найдем у него детализированного, "шаг за шагом" просматривания ее становления. Он пытается, скорее или прежде всего, обнаружить религиозные и метафизические причины ее возникновения. Так о древней науке, той, что была "под знаком Отца", Флоренский оставляет лишь несколько замечаний, да и то больше построенных на контрасте с чертами науки оплодотворенной логосом. Причем следует заметить, что история человечества, проходившая "под заветом Отца" вовсе не тождественна монотеизму. Ее отличием является органическое миросозерцание, в котором доминирует "непосредственное порождение метафизической причиной его феноменального следствия"[22] Символом этой эпохи является *род*, уходящий корнями в четвертое (временно́е) измерение и лишь незначительной своей частью присутствующий актуально в наличном бытии. Культ умерших предков рождает представление о демонизме, сопровождающее человечество вплоть до возникновения монотеизма. Именно демонизм, по мнению Флоренского, мешал древнему человеку полновесно и глубоко познавать природу. Демонизм природы рождал демонобоязненность, желание магически заклясть демона. Другими словами, демон накладывал предел познавательным запросам человека, строго, словно кантовский критицист, пресекая его незаконные притязания. Отсюда, по мнению Флоренского, познающему субъекту оставалось обращать свою эвристическую энергию только на "кожу" вещей и на ее воспроизведение, ибо за пределами "кожи" он обнаруживал хаос и ужас[23] Отсюда же и "трагедийная улыбка", "оптимизм" греческой науки, искусства, да и культуры в целом. Улыбка замученного демонами раба, "страшащегося страха своего" «"Лучше не глядеть" – таков лозунг древней культуры забывающейся в "опти-

мизме"»[24] Наука при этом возможна только формальная: геометрия, астрономия и проч. Поскольку же демоны, а равно и боги, враждебны человеку, то любовь (например, христианская) между ними – невозможна. Но раз нет любви к Богу, то как же можно полюбить сотворенное этим Богом, – творение, тварь. Значит нет любви и к твари. Тварь, прежде всего как мир вещественный, выпадает из сферы интересов древней науки. Ценно то, что созерцается. Действительно, античность, по преимуществу, знала только "умный" эксперимент с вещами.

Итак, древняя наука, согласно Флоренскому, была возможна под тремя условиями: 1) многобожия, лишавшего мир единства, 2) недостатка любви, приводившего к "нереальности" твари, 3) демонизма, полагавшего жесткие границы познания. Они же препятствовали возникновению "реальной науки", как ее называет Флоренский, которая приходила в мир вместе с их отрицанием. Для ее возникновения были необходимы две предпосылки: 1) "чувство и идея, имеющая своим содержанием закономерное единство твари", 2) "чувство и идея, утверждающая подлинную реальность твари"[25] Здесь лишь необходимо добавить черту, которая явно у Флоренского не выделена, но которая неявно у него содержится и без которой становится непонятным ее возникновение, а именно, чувство и идея дедемонизации мира, устранение всяких границ тварного познания – *в принципе*. Это как раз та идея, которая легла в основу средневековой критики конечности сферичного космоса[26]. Причем безграничность космоса, а равно и безграничность его познания, открывалась как "во вне", так и "внутрь" "Только они дали бы возможность безбоязненным, прямым взором проникнуть в глубь ее ... и радостно любить ее"[27] В богословском выражении это получает форму двух догматов: о провидении *Единого* Бога и о творении мира *Благим* Богом. Они же составляют один догмат о любви Божией к твари. Эта антиномия является, по мнению Флоренского, "основою современной науки; вне ее – нет науки"[28]. Этот чрезвычайно глубокий вывод отца Павла[29] основывается на его конкретизации источников чувства закономерного единства.

Конечно, греческая мысль лишь в той мере приближалась "к реальной науке" в какой она приходила к единобожию. Но поскольку это не носило довлеющего характера, постольку после Аристотеля, с точки зрения о. Павла, эта нить совсем обрывается. Подлинное же приготовление реальной науки пришло "светом с Востока" Обе идеи, указанные выше и необходимые для возникновения реальной науки, "были в ветхозаветных книгах Библии" Догматика еврейских писаний даже "требует познания Божиего творения"[30]. Итак, в Ветхом Завете содержатся все предпосылки, но в нем не содержится самой науки. Почему, спрашивает Флоренский, первые христиане не создали науки? "Потому что им было не до того, – как и вообще, вероятно, не до науки христианину, всецело отдавшемуся подвигу"[31] Едва ли это объяснение можно считать удовлетворительным. В нем совершенно выпадает из поля зрения традиция "Шестоднев", восходящая к Василию Великому и оканчивающаяся, быть может, Иоанном Экзархом. Совсем не случайно "натурбогословие" Шестоднева доживает на христианском Востоке до галилеевских принципов

на Западе. Это говорит о "параллельности" эволюции христианской натурфилософии как формы объяснения природы внутри богословия и нововременной (светской) науки. Если же элементы второй мы обнаруживаем в первой, то это скорее вопреки, а не благодаря тому. Вспомним, как сложилась судьба бенедиктинского монашества, попытавшегося подменить подвиг – научностью[32].

Чрезвычайно важно отметить именно те черты в христианстве, которые, по мнению Флоренского, отличают его от ветхозаветной традиции, судившей больше о "природе", нежели о "человеке". В иудаизме внимание обращается на то в природе, что "эффективно", что нарушает ее нормальный ход. В христианстве – "к закономерности в повседневном, к универсальности Логоса, там природа возникала и таяла по мановению Творца Своего; тут она подлежит своим, от Создателя и Отца данным законам, общим для всей Вселенной"[33]. Восприятие природы в христианстве стало более внутренним, искренним и проникновенным. Тварь получает печать свободы. И здесь оказывается для Флоренского важным то, что Христос доводит идею божьего смирения до последнего предела – вступая в мир, Бог "отлагает образ славы Своей и принимает образ своей твари, подчиняется законам тварной жизни, – не нарушает мирового хода..."[34] Смирение Бога пред тварью открывает человеку путь к восхождению, но, одновременно, и к самообожению – "самозаконодательству", по определению М. Хайдеггера[35] Первое становится на путь "умной молитвы", исихазма, второе – на путь "Европейского нигилизма"

ЛОГОС

Итак, реальная наука под знаком Логоса возникла. Но почему, покоясь на верных (в целом для науки) положениях Ветхого и Нового Завета, она все-таки, "как соленая вода... только рождает жажду знания, никогда не успокаивая воспаленного ума"[36]. Почему мы можем говорить, что наука, находящаяся под мерой закона, Логоса, – себя исчерпывает, наконец, почему прерывность и катастрофизм становятся доминантами нашего мироощущения? Потому, что "Одностороннее ведение Второй Ипостаси породило религию и жизнь нового времени, ее "закономерное", логическое миро-созерцание, имеющее в виду упорядочивание явлений их идеальною формою"[37] Но упорядочить жизнь означает не что иное, как ее остановку, омертвление, схематизирование. Само это требует от человека соответствующего "трезвенного" отношения к этой действительной жизни. Первым христианам, смотревшим на природу, по словам Василия Великого, как на "училище боговедения и собрание самых назидательных уроков нравственной жизни для человека", поэтому и "не суждено" было создать "реальную науку", что было еще совсем недостаточно провозгласить единство твари, благость твари и открытость твари. Реальная наука как наука новоевропейская потому и не возникает вплоть до XV–XVI вв., что в ней отсутствовал один существенный компонент, признание которого – в "Обратной перспективе" (1922) – разделяет с изложенными в "Столпе" мыслями почти десятилетний перерыв. По признанию самого

о. Павла, рождается новоевропейский *индивидуализм*, разлагающий религиозные устои мира: "Когда разлагается религиозная устойчивость мировоззрения, и священная метафизика общего народного сознания разъедается индивидуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкой зрения, и притом с отдельною точкою зрения в этот, именно данный момент"[38]. Этим самым нарушается симфония бытия действительности и бытия человека, и прежде всего его сознания. Происходит эмансипация ума человека от ума космоса. Ум автономный, буквально самозаконодательный, отныне сам предписывает миру – каким ему быть. Рушится и теряется гармония древних греков между νοῦς ἀνθρώπινος и νοῦς θεῶς. Ведь подлинное постижение реальности для Флоренского, как и вообще для всякого органичного философа, а в начале "Столпа" о. Павел сознательно указывает на свое преемство от Шеллинга, Гёте, Новалиса и др., есть "со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого" Бытие познаваемого и бытие познающего ненавязчивы в отношении друг к другу. В этой симфонии бытие свободно открывается человеку, не боясь быть подавленным и угнетенным. Совсем иначе выглядят их взаимоотношения после нарушения симфонии. Мир теперь обволакивается пеленой монофонического звучания "отдельного лица с его отдельной точкой зрения" Происходит поставление отдельного человеческого представления вместо самого бытия, говорит позднее Хайдеггер во "Времени картины мира"

Итак, мы видим, что для возникновения "реальной науки" современности, науки, конструирующей не только идеальное, но и тварное бытие, потребовалось осуществление самозаконодательства человека. Возникает наука, открывающая доселе невиданную эпоху: конструирование твари на основе ее единства, реальности и доступности. И если Августин еще полагал, что человек способен создавать только виды тел, но не способен создавать самих тел[39], то это и был самый серьезный мотив, воспрепятствовавший первым христианам создать "реальную науку" Конструирование твари нуждалось в остановке тварной жизни, в ее схематизации[40] Рабство науки – в ее схемостроительстве из себя; не ведая нищеты духовной, она ослеплена маревом собственных творений и себе рабствует, рабствуя же себе, враждебна жизни"[41]. Задолго до Гадамера Флоренский осознает роль метода ("методизма") в науке нового времени, без которого невозможно само схемотворчество. Как это часто случалось, черта знания, погруженная античностью в гармоничную среду культуры – понятие метода (μέταδδος), как известно, было введено Платоном – из этой среды вынимается и наделяется особым местом, ролью и смыслом. Теперь важно не "что" познания, а его "как": каким путем, каким методом оно получено. Безотчетная достоверность истины переживаемого бытия в этом случае оказывается недостаточной, требуя побочных жизни критериев достоверности. Логос требует отстранения жизни. Будучи неудовлетворенным, по самой своей сущности, хаотическим ее богатством, он... буквально, прокладывает особый путь по ее живому телу, упорядочивая ее, но вместе с этим ее же и погубляя. «Признать неправду науки, – говорит Флоренский, – значит сказать "да" Времени, сказать "да" Жизни,

т.е. сделать Время, сделать Жизнь своим методом»[42]. И, действительно, всякий раз, когда человек, будучи погружен в соразмерное ему бытие, в котором ничего не отнимешь и ничего не прибавишь, становится на путь "времени" или делает время своим методом, провозглашая "так быстрее!", он тем самым сворачивает бытие по одному из его измерений (по одной из его характеристик) на величину прямо пропорциональную приложенной им для этого силы, а Флоренский бы сказал – бессилия. Превратив время в путь, человек лишается его как естественной составной части бытийной соразмерности[43] Сделав время, жизнь, красоту и др. своим методом, он вносит такие изменения в мир, которые неминуемо отражаются на нем самом. Наукожизние в его христианском служебно-культовом понимании раскладывается на отдельно жизнь и отдельно науку, то, что на языке современной "наукообразной философии" назвали бы "дифференциацией социокультурных корреляций субъекта с противостоящей ему онтологической средой" И чем, в конечном счете, последовательнее проведено это "сворачивание", тем, соответственно, научнее знание человека, тем глубже "вживлен" метод в бытие и тем схематичнее оно предстает перед человеком.

Апогеем такой схематизации в новое время становится механицизм. Не было, наверное, такой области человеческого знания, где бы он не захватил главенствующего положения. Поэтому, "теперь, по истечении столетия, когда наше суждение стало трезвее, миропонимание энциклопедистов представляется нам *механистической мифологией*, не далекой от анимистической мифологии древних религий"[44]. Эти слова Эрнста Маха Флоренский приводит для иллюстрации своих же собственных мыслей. Да, действительно, в начале XX в. механицизм терпит крушение *как господствующее направление* мысли практически во всех областях науки, от социологии и гносеологии до физики включительно. Но парадокс заключается в том, что критикуя ограниченность механицизма физического, биологического и т.д., философы третьей волны позитивизма – венский кружок по преимуществу – как раз и ставили своей задачей создание такой позитивной эпистемологии (Карнап, Витгенштейн), которая по их замыслу как раз и должна была бы работать, "как часы" Стремление логического позитивизма упорядочить познание сверху донизу, – от теоретических высказываний до эмпирических фактов, в своей мировоззренческой основе неявно предполагало веру в отсутствие "скрытых параметров" и, как нам представляется, перекликалось, а иногда существенно, с концепцией "имяславства", возникшей в области далекой от позитивизма настолько, что само их сопоставление может показаться кощунством. Этой областью было православие начала века, географически связанное с Афоном. Как мы попытаемся показать ниже – известное подобие, даже не их взглядов, а, скорее, познавательных интенций, объясняется общими корнями, уходящими вглубь веков к богословским спорам IV–IX вв. н.э. Оба явления суть как бы две волны, катящиеся по разным почвам, но вызванные некогда к жизни одним толчком. И "философия имени" о. Павла занимает между ними исключительное – промежуточное – место. В нем можно обнаружить как следы

первого, так и черты второго. Именно поэтому мы коротко коснемся обоих течений мысли в интересующем нас разрезе. Действительно, мы находим у о. Павла *символическое* понимание научной теории, научного языка вообще, если теорию понимать как "некоторое правильное подмножество предложений языка, который именуется языком теории"[45] Связь идей Флоренского с семиотическим направлением Венского кружка отмечается и Вяч.Вс. Ивановым[46]. Флоренский интерпретирует научные модели (теории в широком смысле) "*не более как символы* (курсив мой. – *А.П.*), в некотором отношении лишь, но вовсе не всеми своими сторонами, могущие заменить соответственные явления"[47] Но если символ слишком абстрактен, если в отношении к действительности он стоит *только* "наряду с нею, при ней и ради нее"[48], то как же выйти к подлинной реальности? Флоренский считает, что вместо наиболее абстрактных символов (образов) могут быть подставлены менее абстрактные. "Каждый символ и каждый образ высшего порядка может быть заменен описанием его, чрез образы и символы низшего порядка, включительно до первых описаний-предложений"[49] Удивительно! Но ведь это же и есть *по сути* вся программа Венского кружка по редукционизму теоретических понятий и аксиоматико-дедуктивному построению научного знания. "Описания-предложения" Флоренского концептуально эквивалентны "элементарным предложениям" Витгенштейна[50] Позиция Флоренского понятна – она целиком опирается на "иерархичность всего строения теократии", очерченной в "Философии культа"[51] Существует "лествица" по которой можно восходить и нисходить, шаг за шагом приближаясь к Тайне или удаляясь от нее. Так же и в науке, для построения зрелой научной теории ее необходимо формализовать, т.е. выбрать базовые предложения теории (аксиомы) и построить логический аппарат (например, исчисление высказываний или предикатов), с помощью которого выводить из них следствия (теоремы). С точки зрения Витгенштейна, "механика определяет форму описания мира, говоря: все предложения в описании мира должны быть получены данным способом (логическое выведение. – *А.П.*) из некоторого числа данных предложений – механических аксиом"[52] Главная задача заключается в том, чтобы следование от А к В и от В к С носило необходимый характер. И несмотря на то, что в 40–50 годы была окончательно осознана ограниченность такой программы, сама эта грандиозная попытка, может быть вторая после миллевского дерзновения создать "логику открытия", являла собой убедительное доказательство того, что механицизм – понимаемый широко в лапласовском смысле – жив. Жив именно через свое основное качество – детерминизм. Концепция о. Павла о редукции символов к "описаниям-предложениям", как и программа Витгенштейна и др. о сведении "предложений" к "элементарным предложениям", утверждающим существование атомарного факта, были, без сомнения, оригинальнейшим замыслом построения механистической эпистемологии.

Достижения логического позитивизма, действительно, "все без остатка" нашли свое применение в создании машинного интеллекта, т.е. воплотились в Машине. Здесь и проявился антиномизм миросозерцания

о. Павла. Особенность его философской натуры, работающей на "стыке разных областей", приводила к тому, что позитивное мышление, подчас целиком заслоняло религиозную интуицию. Тень Лапласа временами полностью покрывала во Флоренском образ Паскаля: "нет такого дифференциального уравнения, как нет и какой угодно другой такой математической формулы, которые не могли бы быть рассказаны. Нет и быть не может"[53] Если временно отвлечься от обсуждаемого предмета – дифференциального исчисления – и допустить, что речь, в равной мере, может идти о любых уравнениях или математике вообще, в которой те или иные количественные (пространственные) отношения могут быть "рассказаны" или "описаны", в терминологии о. Павла, то неминуемо возникают трудности, связанные с процедурой описания. Ибо, что значит "рассказаны"? Это значит, что любая теория, в том числе и математическая, содержательно настолько прояснена, что в ней не может быть ничего неясного ("нерассказанного"). Это в свою очередь дает возможность доказать полноту этой теории, т.е. показать, что можно выбрать такое множество предложений теории, которое будет правильным подмножеством всех ее предложений. Другими словами, ее можно аксиоматизировать. Так, например, в 1889 г. Пеано была предложена первая аксиоматизация арифметики натуральных чисел. Расширив эту аксиоматизацию, Гильберт выдвинул свою программу формализации различных областей математики. Но уже в 1931 г. Геделем в теореме о неполноте формализации арифметики натуральных чисел было показано, что программа "не может быть полностью выполнена даже для теории чисел"[54] Клини отмечает, что возможен выход за пределы формальной системы (ее расширение от формальной области N_1 к области N_2) путем введения дополнительных аксиом и правил. Однако и в новой системе теорема Геделя приводит к тому же выводу! Это в свою очередь требует нового расширения и т.д., т.е. расширение не позволяет избежать теоремы. А с другой стороны, срабатывает попперовский фальсификационизм, ставящий под сомнение научный статус этой процедуры: расширение исходной базы аксиом для "поглощения" опровергающего факта, ведет к потере научности, т.е. как раз того, ради чего и проводится формализация. Обращение к логической стороне проблемы нам понадобилось для того чтобы воочию увидеть антиномизм мировоззрения о. Павла, где рядом соседствуют тайны святого причащения и всепознаваемость научного разума. Ведь если попытаться выразить весь смысл фразы о. Павла о "рассказывании" языком религии, то потребуется всего два слова – тайны нет. Но, как это ни парадоксально, этому лозунгу суждено было торжествовать только до 1931 г. Именно Геделем, если допустить в духе о. Павла религиозную интерпретацию его "открытия", был положен предел "самозаконодательству" человеческого разума в математике. Был как бы введен *запрет* на отрицание тайны[55] Или, другими словами, было математически строго доказано, что тайна есть, и, как подтверждает Клини, – есть *всегда*. Двадцатый век как бы ставит точку на историческом отрезке, именуемом у Флоренского "эоном Логоса"

Для нас важно понять – откуда возникает двойственность о. Павла в отображении той фундаментальной цели науки, да и вообще всякого знания, на достижение которой направлена вся сила исследователя: как неизвестное (непознанное) сделать известным (познанным). Или говоря другими словами: как раскрыть тайну и вся ли тайна поддается раскрытию? Широко известны примеры, беспокоившие умы физиков и философов на протяжении всего XX столетия, скажем, об основаниях принципа неопределенности Гайзенберга, точнее, тех природных зависимостей, которые за ним лежат или, например, о причине однозначности фундаментальных величин микромира: радиус электрона равен 10^{-13} см, но не более и не менее. Ответ на эти вопросы упирается, по существу, не в "границу познания", заключенную в самой науке, о которой сегодня говорят Р. Фейнман и С. Хокинг, а в тайну, которая может признаваться: либо принципиально за-граничной нашим возможностям (такова была позиция Н. Бора в отношении указанного выше принципа – "так есть!"), либо отрицаться не в частности (в данный момент, для данного уровня познания), но *в принципе* (характерный подход А. Эйнштейна – "Бог не играет в кости!" – или "так быть не может!"), т.е. когда тайна не закрыта от нас наглухо границами и когда-нибудь да откроется. Было бы интересно понять, что движет исследователем, когда он отдает предпочтение какой-либо из двух позиций, тем более, если исследователь в одних вопросах допускает одно решение, а в других – другое. Итак, откуда двойственность в понимании Флоренским науки?

Логичнее всего было бы обратиться к анализу им самого понятия "науки" "Наука – язык", – этими словами о. Павел начинает раздел "Диалектика" в цикле "У водоразделов мысли" Далее им излагаются особенности этого языка в отличие, например, от языка философии, которые для нас сейчас не столь существенны. Наибольший интерес представляет как раз предикат лаконичного определения понятия науки – "язык" Раз проблему науки Флоренский сводит к проблеме языка, значит на этом пути и следует искать объяснение его двойственности. Недаром ведь он как-то сказал, что вся история науки есть уточнение (прояснение) понятий. Язык, по Флоренскому, состоит из слов, которые суть "мысли раскрытые"[56] Но сами слова оставались бы либо графическими знаками и звуками, либо субъективными смыслами, если бы они не заключали в себе двойственной символической природы – быть именами вещей, ибо "Имя есть Тайна, им именуемая", а также "Имя, вот что объясняет Тайну мира. Да, Имя объясняет ее предельно, имена – частично"[57]

Казалось бы, что здесь неверно? Флоренский ясно отличает "Имя" от "имен" и к науке могут относиться только "имена", которые и дают частичное знание Тайны, сегодня бы мы сказали – относительную истину. Зерно сомнения в правоте такого построения (объяснения) знания, в том числе и научного, у нас зарождается дважды. Во-первых, когда говорится, что Имя не только объясняет, но и *есть* Тайна. Этим самым постулируется *полная безграничность* познания. Этот очевидный вывод из соображений о. Павла сопряжен с другим его допущением об "иерархич-

ности всего", о возможности постепенного восхождения от "имен" к "Имени", которое объясняет Тайну предельно, полно, иначе это не могло бы быть дано человеку в именовании Тайны. Так, "диалектика есть непрерывный опыт над действительностью, чтобы углубиться в последние слои ее реальности"[58], т.е. "углубление" может быть и до последнего слоя, до обратной (тайной) стороны действительности. Иерархичность обнаруживается во всем: и в естествознании, и в математике, и в философии, и уж тем более в религиозном культе. Нет непроходимой границы между "этим" миром и "тем" – таков лейтмотив размышлений о. Павла, который был заявлен уже во вступительной лекции "Общечеловеческие корни идеализма" (1909 г.). – "Кому известны сокровенные имена вещей, нет для того ничего непреступаемого"[59] Это же высказывание, переформулированное нами в духе Архимеда–Лапласа, звучит совсем по-возрожденчески: "дайте мне имена вещей и я открою вам Тайну" Казалось, такому проницательному мыслителю, каким был о. Павел подобные замечания должны были быть хорошо известны и им заранее упреждены. А если нет, то что же привело его к неоднозначности выводов и двойственности. Мы в состоянии лишь предположить, что сам о. Павел, возможно, и чувствовал, да так скорее всего и было, на какую зыбкую почву он ступает. Ведь недаром же писались "Приложения" по каждой лекции. Однако уже сам путь, на который он ступил – магизм слова – диктовал и, буквально, методично принуждал делать все последующие за первым шаги, он (магизм) уже в самом себе предполагал, по самой своей "черно-белой" природе – двоящийся ответ. Магизм слова есть, по Флоренскому, "живое общение с жизнью" В нем сливаются энергии человека и мира. Да! Но какова природа этих энергий? Ведь знал же о. Павел слова Апостола: "Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытайте духов, от Бога ли они" (Ин. 4.1). Магия устраняет границу между "этим" и "тем" И ссылка на "благие", а не "злые" энергии вовсе не снимает проблемы, ибо в отличие от религии – такого специфического отношения человека и Бога, в котором человек – вопрошает, а вопрошаемый – располагает, т.е. вправе и вовсе оставить вопрошающего без ответа – в магии человек гораздо "самоувереннее", ибо способен не только, и даже не столько вопрошать, но и воздействовать на вопрошаемого или, если угодно, – принуждать его. Кстати, это еще один пример несостоятельности взгляда на пассивную роль человека в "конкретной метафизике" Флоренского. В магии пассивного человека не может быть по определению. Уходя от неприемлемого для него декартовского разграничения души и тела res cogitans и res extensa, Флоренский, *с моей точки зрения*, как это чатсо бывает в борьбе – делает силовое движение и крен в противоположном направлении, нарушая правило "золотой середины" и вступая на путь их полного слияния: "...в моем мировоззрении физического как такового, т.е. вне его пронизанности духовными и оккультными энергиями, вовсе не существует"[60].

Таким образом, мы видим, что богословско-философский облик о. Павла двоится. В нем самом еще слишком много им же критикуемого возрожденства ("Дайте мне имена вещей, и я открою вам Тайну!") от

которого он всеми силами своего ума отталкивался. В нем еще много и позитивизма ("любая формула может быть рассказана"). Отрицание принципиальной пограничности познания ставит под сомнение и его оценку себя как "последнего эллина". А приоритет магии перед мистикой особым образом вкруговую захватывает и особый тип отношения о. Павла к науке и технике. Если первая есть магия языка, то вторая есть магия органов. И как слово, однажды рожденное человеком, живет, по о. Павлу, самостоятельно, помимо человека, способно и убить его самого и преобразить, так и техническое творение, однажды выйдя из под рук человека – заживает самостоятельно – способно облегчить его страдания в отношениях с внешним миром, но способно и уничтожить своего творца. Не воспринимается ли после этого современная роботизация техники человеком как бессознательное стремление к самоуничтожению или самовытеснению?

Поскольку же всякий продукт магии двоится в своих конечных целях, то уже одним этим магия не могла быть признаваема христианством в качестве основы православной жизни. Причина этого объясняется просто – магия не задана однозначно к благу, а раз так, то следуя богословской тональности "Столпа" можно было бы сказать, что она не является произвлением Бога... Ибо не может же Бог не любить свою тварь и не желать ей блага в *конечном счете*.

Круг магии охватывает все сферы человеческой деятельности и все области знания. Так, комплексные числа интерпретируются о. Павлом в "Мнимостях в геометрии" как математические символы "обратной стороны мира" К этой стороне даже не надо совершать длительных путешествий ни телом, ни умом. Она, эта сторона, дана нам сразу и здесь. Она везде. Все в мире соткано из "действительного" и "мнимого" Так как же не поддаться искушению и не сделать шаг еще дальше – признать, что "это" не только "рядом", но и путь к нему "известен" Нужно только последовательно совершать, по словам о. Павла, переходы от одного концентрического смысла имени к другому, не нарушая иерархии, и, рано или поздно, упорный путник достигнет заветной цели – имени сущего. А кому известны все смыслы (все имена) перед тем больше нет тайн.

После всего сказанного, мы вправе задать вопрос: с какой целью Флоренский поддерживает и развивает "философию имени", близкую получившему распространение в начале века "имеславию"? Ставя перед собой благородную цель – возрождение утраченного онтологического миросозерцания, о. Павел избрал в качестве способа объяснения мира – его универсальной скрепы – магизм, хотя бы и в его, Флоренского, расширенном понимании. Магизм, до известной степени, устранял границу между познающим субъектом и познаваемым (тайной). Это устранение должно было привести о. Павла к закономерному выводу о том, что коль я знаю Имя, я знаю и Тайну, т.е. сущность мира, которая вся заключена в нем. Подобные идеи в IV в. н.э. были высказаны Евномием: "Я знаю Бога также как Он Сам Себя знает"[61] В своих воззрениях Флоренский по существу приближается к Евномию, постулирующему абсолютное познание Бога. Известно, что последний сделал из своих посылок антихристианские выводы: поскольку главным моментом в христианстве является

спасение, а спасительной силой, по Евномию, обладают ясные и понятные догматы, постольку спасается тот, кто знает. Следовательно, проповедь о спасании есть вместе с тем и проповедь о знании, а христианство поэтому должно быть религией разума[62].

Флоренский, думается, прекрасно осознавал опасность этого пути, поэтому выбрал средством не знание только, а магию, которая есть вместе и знание и действие, причем и знание и действие творится активным человеком (индивидом или человечеством – без разницы). Но как знание является прерогативой разума, так магия (действие по преимуществу) является прерогативой воли, но отнюдь не свидетельством сердца, которому всецело доверяется христианство. Проведя аналогичную, как в случае с Евномием, цепь рассуждений, мы вслед за Флоренским должны были бы признать, что христианство должно быть религией только воли. Кто действует, тот спасается. Вне действия – нет спасения. При этом совершенно упускалось из виду, что, во-первых, помимо воли человеческой есть воля божественная, и во-вторых, что существовало откровение, часто даваемое даже вопреки воле и личным действиям. Примером может служить истории с Моисеем или апостолом Павлом. Стирание принципиальной границы между человеком и Богом, в познании первым-второго, содержит в себе желание стать "вровень с Богом" В этом тоже присутствует дерзание возрожденства. Поэтому-то ответ св. Григория Нисского Евномию еще в IV в. н.э. содержал прямое указание правильного пути: "простота догматов истины в учении о том, что такое Бог, предполагает, что Он не может быть объят ни именем, ни мыслию, ни какою-либо другою постигающею силою ума"[63] Эти слова в равной мере, можно отнести и к магическому действию (энергии) Флоренского.

За всеми экспликациями науки и вообще всякого знания у о. Павла конечно же лежало своеобразное, органическое мирочувствование, имеющее, однако, в своей основе такие опоры, которые, с моей точки зрения, не всегда совпадают с опорами ортодоксального христианства, частью напитанное титанизмом, пусть даже и в борьбе с самими титанами Возрождения, частью вызванное искренним стремлением вернуть заблудившемуся XX веку "христианскую жизнь" учеников и первых последователей Иисуса, между тем, как святые Отцы церкви всегда считали своим долгом утверждение прежде всего "жизни христианской" Давая такую оценку истокам миросозерцания о. Павла, я, тем не менее, хочу подчеркнуть, что это есть всего лишь мое частное мнение, и я не решаюсь вслед за Г. Флоровским категорично заявлять, что "не из православных глубин исходил Флоренский* В православном мире он остается пришельцем"[64]. "Хлесткость" суждений Флоровского имеет под

---

* История расставила все на свои места. Парижское издание "Путей русского богословия" приходится как раз на тот год (1937), в котором о. Павел принял смерть от рук большевиков, сознательно оставшись в стране, предчувствуя свою безвременную кончину и, как теперь стало известно, имея возможность подобно о. Г. Флоровскому эмигрировать за рубеж (в Прагу). Все это можно объяснить только органичностью миросозерцания о. Павла, которое не было у него отделено от жизни. Но что же может красноречивее говорить о стоянии в истине о. Павла, чем его убеждения, приведенные им к утверждению в жизни? Ведь судить о праведных путях гораздо легче, чем следовать им до конца.

собой тот существенный недостаток, что оценки его всегда даются от имени всего христианства, между тем как о. Павлу всегда, как и всякому глубокому мыслителю, была присуща научная скромность. Именно эта черта побудила его не ставить точку в проведенном исследовании и признать, что "Окончательное выяснение учения церковного об Имени Божием есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению"[65]. А это в равной мере можно было бы отнести и к учению об именах научных.

РАДОСТНАЯ ОКРЫЛЕННОСТЬ "ВЕСЕЛОЙ НАУКИ"

Несмотря на крен в сторону магизма и позитивизма, все-таки интуиция о. Павла верно угадывала новые контуры будущей жизни человечества. Сам катастрофизм, связанный с крушением эволюционности и непрерывности эпох Логоса, подсказывал необходимость прозревать новый тип отношения человека к миру, когда наука явилась бы новым ответом человека на новые вопросы бытия, в которых пневматофании играют исключительную роль. Здесь опять просматривается антропокосмический характер миросозерцания о. Павла. Цельность и единство космоса, ἓν καὶ πᾶν проявляется в большей степени на последнем отрезке человеческой истории, когда сходятся все концы. Причем, если пафосом феноменологии Хайдеггера был возврат назад к подлинности бытия в досократовскую эпоху, своеобразный ренессанс земного Эдема, дорефлексивного состояния человека, не под-ставлявшего себя бытию, но со-бывающего с ним, то Флоренский предпочитает не пассивное раскрытие уже имеющихся возможностей, а "подвиг подлинного *самоустроения*", ибо это – наш удел, μοῖρα или fatum "дар богоподобного творчества", – говорит он в "Иконостасе" Доминирующей чертой грядущего эона будет собирание твари, синтез во всех формах знания. Истощение человека как возглавителя твари совпадает с собиранием Бога. Это взаимосвязанный процесс: истощающий себя творчеством Бог коррелирует с самоутверждающимся человеком, и наоборот, человек, прошедший тупики упования на "прошлое" и "будущее", обнаруживший границы самозаконодательства, что само по себе связано с законом, Логосом, начинает взаимообразно "истощать" себя Богу. Происходит восстановление твари. Человек возвращает дарителю полученное от него в дар. В этот период преизбыточествует энергия отдачи. Говоря о технике, о. Павел замечает, что человеку принадлежит власть над органами тела. Но власть не определяется пространственной границей биологического организма. Она может быть меньше этой границы, может и больше. Отсюда вытекает: чем больше власть, тем протяженнее граница. Граница производна от силы власти. Проецируемое во вне сознание овеществляет себя в орудиях, являющихся продолжением человеческого организма во вне. Наука, подвластная человеку, призвана обеспечивать связи "человек–природа"

Создавая орудийную среду, человек, согласно о. Павлу, проецирует свои собственные, сущностные характеристики. Проекции подлежат не только функции отдельных органов, но и функция тела как целого.

Универсальным органом тела является дом, понятый как *храм*[66]. Храм, в свою очередь, понимается не узко – только как дом, но как вся ойкумена. В процесс ойкуменизации мира и встраивается "грядущая наука", представленная через культ и религиозное действо вообще. Духовно самоистощающийся человек восстанавливает тварь-природу в храмовом действе. Возникает новая среда, оболочка космоса, если угодно сфера, несущая на себе, с одной стороны, печать пневматофаний, с другой – энергейности человека. Рождается пневматосфера. Метафизической экспликацией этого процесса служит возвращение бытия естества (или естественного бытия человека). Падший человек не может отказаться от творения искусственного, через которое им обретается утерянное совершенство, от собственного задания – строить дом для духа. Но он может перестать руководствоваться ориентиром естественного – Бытием совершенным. Тогда и происходит возникновение "нефелизма"*, явления продуманного уже греками, и понятого как встреча естества и призрака, порождающая чудовищ, т.е. ложное искусственное бытие[67]. Все, что создано Богом – благо по бытию, но не все, что создано человеком – таково же. Поэтому еще один смысл восстановления твари – это восстановление в ней естества. Естество оправдывает искусство, что означает – не всякий плод искусства человека ложен. Наука меняет нововременное понимание природы как "мастерской" на то, о котором говорил Вас. Великий, – "природа – училище" Подражая природе технически, человек через свои изобретения осуществляет самопознание[68].

Но критично настроенный исследователь вправе удивиться – не идет ли у Флоренского речь об умной религиозной утопии. Где в сегодняшнем мире следы пневматизма? Наш современный мир являет, скорее, картину обратную! Допуская некоторую вольность, скажем так: Логос, воплощенный в науке и культуре, сегодня обнаруживает свои границы[69] Примеров тому достаточно: в математике – кризис логицизма, в физике – принципиальные трудности в описании квантового мира, космологии – антропный принцип, кибернетике – трудности с созданием презентативных систем, искусство – ...Лишь пройденность по всем путям логицизма до его границ, позволит жизненно затребовать новую науку и культуру. Самоограничение логицизма оказывается предопределено самим ходом истории. Его нельзя ни ускорить, ни замедлить, его следует *обнаруживать*. И в этом, если угодно, одна из задач переходной науки. Последние десятилетия в физике и космологии наблюдается общая тенденция – увеличение числа запрещающих эффектов и принципов. Не есть ли это знак грядущих изменений, которые предсказывал П. Флоренский?

* * *

Подведем некоторые итоги: 1) трансформация науки в миросозерцании о. Павла совсем не есть дело рук только человеческих. И если бытие человека обретает заново облик цельности, то это прямо сопряжено с

"Нефелизм" от греческого νεφέλα (нефела), "облако", более широко – призрак!

космическими процессами. Человек оказывается поразительно связан с космосом даже в малом – вплоть до радиуса электрона. В каждой мельчайшей частице космоса оказывается заложена возможность существования человека. Концы начинают сходиться. Человек (культура, наука) – космичен, и, наоборот, космос – человечен. Предполагаемая о. Павлом симфония "человека и космоса" отнюдь не подавляет человека в его свободе, в ней есть место и голосу первого и "музыке" второго. "Постижение реальности, – говорит о. Павел, – есть со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого"[70]. 2) О. Павел наряду с философскими, логическими, психологическими и др. основаниями науки как способа отношения человека к миру, выделяет основания религиозные, которые полагает за *главные*. Поскольку в эпоху нового времени религия была редуцирована к ее культурной составляющей, постольку естественно было бы ожидать появление работ в области анализа научной рациональности и кризиса "логицизма" (как сущности эпохи) в 60–70-е годы XX в., исследующих "социокультурный аспект" науки. При этом всегда следует помнить, что "культурный анализ" науки относится к анализу религиозному, образно выражаясь, как плоскость к объему. Поэтому задача самых новейших исследований в этой области как раз и заключается в том, чтобы по "плоскости" реконструировать "объем" 3) Наука нового времени, целиком опирающаяся на разум, оказывается не только средоточием истории, но и *законодателем* природы. О. Павел в разных работах, но особенно в "Обратной перспективе", показывает несостоятельность такого ноо-наукоцентризма, обосновывая необходимость становления нового типа науки, опирающейся не на опосредованное (логическое) познание мира, а на непосредственное усмотрение истины. В математике и философии этой позиции более близок интуиционизм. 4) Космичность (или онтологичность) миросозерцания о. Павла способствовала новой постановке "проблемы бытия". Несомненной его заслугой можно считать привнесение в XX в. идеи активности бытия (космоса). В известной мере этому способствовала символизация существующего.

Таким образом, трудами о. Павла была подготовлена почва для переосмысления фундаментальных вопросов в понимании науки, большей частью получившая признание и понимание в конце XX в. И остается только сожалеть, что многим интуициям гениального энциклопедиста не удалось "оформиться на бумаге" по причине того самого катастрофизма, который он предсказывал задолго до его появления.

[1] Отец Павел, обращаясь к "другу", объясняет это следующим образом: «потому то я и пишу тебе "письма" вместо того, чтобы составить "статью", что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать» (*Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1, ч. 1. С. 129).

[2] В другом месте Флоренский сам признает зависимость "совершенства" от направления времени: «Для философских воззрений всей древности "давность" и "совершенство" столь же тесно связаны между собою, как для воззрений нового времени – "совершенство" и "будущность"...» (Там же. С. 339). Частично этот вопрос рассмотрен мною. См.: *Павленко А.Н.* Три модели исторического времени // История науки в контексте культуры. М., 1990. С. 93–101.

[3] *Флоренский П.А.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 128.

[4] Вопрос роли "истощения бытия Бог" в философии Флоренского и Карсавина анализируется С.С. Хоружим. См.: *Хоружий С.С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопр. философии. 1991. № 5. С. 26–57.

[5] *Флоренский П.А.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 125.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 126.

[8] Там же. С. 128.

[9] Там же.

[10] *Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник, 1988. М., 1988.

[11] Термин "наш эон истории" употребляется самим о. П. Флоренским. См.: *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 67.

[12] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 122.

"Пневматосфера Флоренского, считает Росов В.А. – особая область жизни, вовлеченная в круговорот культуры; другими словами, это сфера человеческого духа, которая связана с жизнью планеты и в то же время имеет самостоятельное космическое бытие" *Росов В.А.* Сфера разума или сфера духа? // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 24–25. Необходимо лишь указать, что редукция пневматосферы только к "круговороту культуры" была бы заведомым искажением идей Флоренского и самой сути пневматофании.

[14] См.: *Schwyzer E.* Zum persönlichen Agens beim Passiv, besonders im Griechischen. B., 1943.

[15] *Хоружий С.С.* Космос – человек – смертность: Флоренский и орфики // П.А. Флоренский: философия, наука, техника. С. 14.

[16] Там же.

[17] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1910. Т. 2, ч. 2.

[18] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 2. С. 733.

[19] Там же. Т. 1, ч. 1. С. 273.

[20] Там же. С. 290.

[21] Там же. С. 128.

[22] Там же. С. 127.

[23] Там же. С. 277.

[24] Там же.

[25] Там же. С. 278.

[26] См.: *Jammer M.* Concepts of space: The History of Space in Physics. Cambridge, 1959. P. 20–27; *Ахутин А.В.* Новация Коперника и Коперниканская революция // История науки в контексте культуры. М., 1989. С. 40–44.

[27] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 278.

[28] Там же. С. 279.

[29] Экстраполяция вывода о. Павла на всю современную, начиная эпохой Возрождения, историю науки, приводит к выводу, который приоткрывает причины многих потрясений. А именно, после ослабления доминирующей христианской черты – любви к твари, человек, свободный от оков античного демонизма, остался в двусмысленном положении. Ведь если "бог умер", то за что же любить "осиротевшую тварь" Она уже не тварь, а материя, – безликая , "вечная", холодная и чуждая человеку масса веществ – "материала" Экспериментированию может подлежать только материал и, наоборот, все, что подпадает под эксперимент, становится материалом. «Все представления о твари как не "самостоятельном, само-законном и самоответственном творении Божием" будто бы возвышающие ее, на деле обращают ее в ничто; ее самостоятельность, ее собственное бытие и, следовательно, ее свободная самоопределяемость есть пустая мнимость», говорит о. Павел. Там же. С. 289.

[30] Там же. С. 280.

[31] Там же. с. 284.

[32] См.: *Гайденко В.П., Смирнов Г.А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 51–52.

[33] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 286.

[34] Там же. с. 289.

[35] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 270.

[36] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1, ч. 1. С. 13.

[37] Там же. с. 127.

[38] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 50.

[39] Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1906. Кн. 10–13, ч. 3, 4. С. 281.

[40] Конструирование твари, по нашему мнению, было одобрено еще Аристотелем в "Физике", допустившим человеческие творения в сферу "сущностей" Несколько подробнее этот вопрос рассмотрен мною в работе "Бытие у своего порога" (Человек. 1993. № 6).

[41] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 130.

[42] Там же. С. 128.

[43] Превращение нововременным человеком времени в путь и метод своего существования приводит к феномену "задолженности" цивилизации перед соразмерностью бытия подлинного сущего. Подробнее этот феномен обсуждается мною в работе "Бытие у своего порога" (Человек. 1993. № 5).

[44] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 128.

[45] *Петров Ю.А.* Математическая логика и материалистическая диалектика. М., 1974. С. 55.

[46] *Иванов Вяч.Вс.* Наука как символическое описание в концепции Флоренского // Флоренский П.А. Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 9–12.

[47] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 119.

[48] Там же.

[49] Там же. с. 122.

[50] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 55.

[51] *Флоренский П.А.* Философия культа: из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 231.

[52] *Витгенштейн Л.* Указ. соч. С. 91–92.

[53] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 123.

[54] *Клини С.* Математическая логика. М., 1973. С. 304.

[55] Безусловно, возможны и другие философские и религиозные интерпретации теоремы Геделя о неполноте. См., например: *Гриб С.А.* О цельности мировоззрения П.А. Флоренского // Флоренский П.А. Философия, наука, техника. С. 28.

[56] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 143.

[57] Там же. С. 150.

[58] Там же. С. 131.

[59] *Флоренский П.А.* Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. М., 1909. № 3.

[60] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 255.

[61] Цит. по: *Несмелов В.* Догматическая система Св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 130.

[62] Там же. С. 149.

[63] Там же. С. 153.

[64] *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 497.

[65] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 335.

[66] Выявляя происхождение ТЕРМА (термина), символически замещающего собой всякую границу, о. Павел говорит о культе предков следующее: "...могилы их были престолами, а окружающая их земля – храмом; дом же сынов и внуков этих владельцев, управляющих священным имуществом, был тоже *храмом* (курсив мой. – *А.П.*), возникшим как покров и ограждание святейшего средоточия всего само-замкнутого культа – священного очага, которому жречествовала семья потомков тех усопших" Там же. С. 219.

[67] Подробнее этот вопрос рассмотрен мною в работе "Бытие у своего порога" (Человек. 1993. № 1, 3).

[68] См.: *Флоренский П.А.* Органопроекция // Декоративное искусство. М., 1969. № 145.

[69] См.: *Гайденко П.П.* Проблема рациональности на исходе XX века // Вопр. философии. 1991. № 6. С. 5.

[70] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. С. 32.

СТАДИИ НИЦШЕАНСТВА: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ МЕРЕЖКОВСКОГО

Б.-Г Розенталь

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865–1941), видный мыслитель Серебряного века, был одним из первых в России, на чью долю выпала популяризация французской символической поэзии и философии Ницше. Будучи также ключевой фигурой религиозного ренессанса начала XX в., Мережковский – поистине яркий пример катализирующего воздействия Ницше на русскую мысль. Ницше стал для него воплощением индивидуализма, творческого начала в культуре и искусстве, поклонения красоте и отрицания традиционных христианских ценностей – альтруизма, аскетизма и смирения. Первым провозгласив эти взгляды в 90-х годах XIX и на заре двадцатого столетия, Мережковский начал внедрять их в новое толкование христианства. После 1905 г. он дистанцировался от Ницше, однако ницшеанские элементы остались неизменной чертой его мировоззрения. Впоследствии Мережковский отмечал, что ницшеанский вызов христианским ценностям побудил таких же, как он, христиан к переоценке этих ценностей[1].

Впервые Мережковский узнал о Ницше в конце 80-х годов XIX в., в то время, когда народничество, прежде бывшее "верованием" интеллигенции, утрачивало свою жизненность. Подобно другим студентам университета Мережковский читал Шопенгауэра и Спенсера, но в итоге счел секуляризированную философию неудовлетворительной, поскольку она игнорировала вопросы смысла жизни и проблему смерти. Однако русское православное христианство также не удовлетворяло его, ибо предавало анафеме разум и житейские радости. Поэт был очень восприимчив к новым идеям, касающимся современных проблем. А к этому времени философию Ницше уже обсуждали в его кругу. Известно, что эта философия была близка творчеству французских символистов, поэзией которых восхищался Мережковский, и к 1890 г. ницшеанские мотивы отчетливо стали проступать в его собственных сочинениях. Драма Мережковского "Сильвио" (1890 г.) повествует о скучающем принце эпохи Ренессанса, который хотел бы стать сверхчеловеком; он мечтает

© B.G. Rosenthal, 1986
© Ю.В. Синеокая, перевод, 1995