ФИЛОСОФСКИЙ СИМВОЛИЗМ ФЛОРЕНСКОГО И ЕГО ЖИЗНЕННЫЕ ИСТОКИ

С. С. Хоружий

То главное, что я хотел бы показать и раскрыть, есть внутреннее единство мысли и жизни, творчества и личности Павла Александровича Флоренского [1] Но прежде чем входить в существо этого единства, небесполезно взглянуть на культурно-исторический контекст темы, отделив в ней то, что принадлежит лишь самому Флоренскому, от того, что скорее принадлежит эпохе, традиции или направлению. Мы сразу увидим, что тяга к такому единству нисколько не составляет индивидуальной особенности Флоренского, но глубоко характерна для того духовного течения, с которым он теснее всего был связан. Не в смысле формального членства в каких-либо группировках, но в более существенном смысле близости творческих позиций и совместной разработки определенного миропонимания Флоренский вместе с Вячеславом Ивановым, вместе с Андреем Белым прочно принадлежит к философскому крылу русского символизма. «Я всегда был символистом» [2], — скажет он уже в поздние свои годы, и хотя он тут разумеет некий тип философии, некое общее умонаправление, но, однако же, к этому умонаправлению несомненно относится и конкретное символистское движение в России начала нашего века. И всему этому умонаправлению было органически присуще, по краткой формуле Б. Пастернака, «понимание жизни как жизни поэта» [3]

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

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

Кардинальным отличием жизни, осуществляемой в элементе жизнетворчества, является ее актуализованная уникальность. Фундаментальный предикат уникальности (единственности) присущ личности и судьбе человека как таковым, неотчуждаем от них. Однако для каждой конкретной судьбы реализация этого предиката предстает как ее задание. Без ее собственного усилия ей обеспечены лишь предпосылки единственности, ее сырье, состоящее в единственности ее местоположения в космосе людских судеб и в неповторимости ее конкретных ситуаций и обстоятельств.

И эту внешнюю, феноменальную уникальность еще необходимо наполнить внутренним, ноуменальным содержанием. Если же это ноуменальное закрепление жизненной уникальности достигается лишь частично, то в соответствии с отбором ноуменально освоенного биографического материала подобные частично осмысленные судьбы сливаются в классы, типы, в пределах которых они уже неотличимы друг от друга. Человек и его судьба оказываются типичными, а изначальная их единственность — утраченной. «Принадлежность к типу есть конец человека», — писал Пастернак [4].

В противоположность этому жизнетворчество есть способ жизни, который стремится вникнуть, «вчувствоваться» [5] во всю полноту жизненного материала и делает всю эту полноту предметом духовной работы. Поэтому уникальность личности оказывается здесь чертою уже не одних эмпирических обстоятельств, но и духовного облика, оказывается выявленной и закрепленной в духовном горизонте. И действительно, легко убедиться на богатом историческом и мемуарном материале, что эта человеческая уникальность, разительная несхожесть фигур была очень видной, выпуклой особенностью людей и судеб русской культуры символистского периода, и эта типологическая особенность далеко не замечалась в такой мере ни прежде, ни после.

Как двуединство эмпирической и духовной, феноменальной и ноуменальной сторон, жизнетворчество символично. Совершаясь во времени, представляя собою развертывание (историю, драму) символического содержания, оно становится и мифологичным, принадлежащим стихии мифа (в согласии с известной трактовкой Вяч. Иванова, по которой миф можно понимать как символ, получивший «глагольный предикат», ставший субъектом действия, героем драмы [6]). Всякий подлинный, состоявшийся опыт жизнетворчества есть поэтому воплощение некоторой мифологемы, или, другими словами, легенды. «Вне легенды этот план фальшив» [7], — говорит опять-таки Пастернак. Легенда, или мифологема, воплощаемая в личной судьбе, облекаемая в конкретность поступков и обстоятельств определенной личности, неотделимо срастается с этой личностью, делается ее персональной мифологемой. Стоит заметить парадоксальный, антиномический характер этого понятия. Мифологемы, разумеется, принадлежат к области всеобщего, универсального, да и число их в обиходе любой

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

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

* * *

Чтобы прочесть мифологему, скрытую в жизнетворчестве философа, нужно прежде всего всмотреться в суть и способ его философствования. Философия Флоренского отличается весьма своеобразным характером, отделяющим ее от традиционных русл европейской метафизики (но, впрочем, предвосхищающим ее важные современные тенденции, о чем речь ниже). Свое зрелое учение Флоренский называл, как известно, *конкретной* метафизикой, и это главное требование держаться конкретности, т. е. избегать отвлеченного, чисто умозрительного философствования, на первый взгляд, сближает его мысль с англо-американской философией, в которой, как правило, преобладал опытный, антиспекулятивный уклон. Это сближение не кажущееся, его признавал и сам Флоренский; но тем не менее бесспорны его ограниченность и узость. Различие тут глубже сходства. Если для англо-американской мысли критерии опыта и конкретности означали на поверку стойкое тяготение к эмпиризму и прагматизму, к позитивистскому отрицанию духовных измерений реальности, то у Флоренского понимание конкретности было радикально иным. Конкретность для него означает не отсутствие духовного предмета, ноумена (когда реальность приравнивается к чувственной данности, к голому эмпирическому факту), но именно конкретный характер этого духовного предмета, обретаемый им за счет его непременной воплощенности в чувственном. Внутренняя суть и внешний облик, духовное и чувственное, ноумен и феномен суть для Флоренского две неотъемлемые стороны любого явления, две стороны самой реальности; и отношение, связь этих сторон были его главной

философской проблемой. «Всю жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену», — пишет он в 1923 г. Решением проблемы, которое он развил и твердо, неуклонно отстаивал, был *философский символизм*. Эта позиция утверждает, что ноумен и феномен нельзя обособить друг от друга, они слиты вместе в нераздельном единстве. Нет никаких отвлеченных духовных сущностей или абстрактных идей, ибо духовный предмет всегда конкретен, т. е. выражен в чувственном, явлен пластично и зримо. И нет никаких чисто эмпирических явлений, ибо всякое явление есть выявление духовной сущности, чувственный облик определенного ноумена. Таким образом, феномен и ноумен взаимно доставляют точное выражение друг друга, образуя неразделимое двуединство, которое, по определению, есть *символ*. Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т. е. составленность всей реальности из символов. Соответственно, и реальность в целом, целокупное бытие, также есть двуединство чувственной данности, т. е. реальности физического Космоса, и отвечающего ей смыслового содержания, ноумена; и также составляет единый символ.

Итак, бытие есть Космос и символ — такова формула онтологии Флоренского. Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов. Задачей метафизика тогда оказывается упорядочить этот мир символов, увидеть его строение, раскрыть принцип его единства. И ясно сразу, что строение реальности будет здесь видеться иначе, нежели в традиционном философском представлении. Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувственна, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают. В первую очередь это относится к знанию гуманитарному и естественнонаучному: очевидно, что познание символов всегда синтетично, его нельзя отнести ни к тому, ни к другому роду. Меняются и цели познания: если прежде принято было думать, что познание должно направляться к открытию неких отвлеченных «законов», которые управляют разными сферами реальности, то исследование любой из областей реальности символической скорее стремится выявить некие фундаментальные, первичные символы, из которых складывается данная область. Эти первичные символы выделяются среди всех символов своей простотой и элементарностью, за счет которых они приобретают общность, универсальность. Они представляют собой различные элементарные структуры — такие, скажем, как точка, круг и т. п., — которые хотя и сохраняют конкретность (наглядность, зримость), однако

уже не имеют однозначной связанности с какой-либо единственной чувственной оболочкой. Скорее они могут облекаться в самый разный материал, принимать самую разную природу, т. е., иначе говоря, осуществляться во множестве частных реализаций, так что их облик становится обобщенным выражением или же схемой всех этих реализаций. Как говорил Флоренский, «чувственное может становиться схемой сверхчувственного». По современной же терминологии, элементарные символы Флоренского выступают как *структурные парадигмы* или же *порождающие модели* символической реальности, причем каждая из таких парадигм является универсальной, пронизывающей собой (своими реализациями), вообще говоря, все сферы и горизонты реальности. Так возникает новая картина реальности, когда в основании ее устройства оказываются первичные символы (они же структурные парадигмы или порождающие модели), т. е. конкретные, зримые, но в то же время и смыслоносные элементы взамен отвлеченных законов, дуалистически противопоставленных чистой эмпирии как скоплению сырых фактов.

Отсюда раскрываются дальнейшие особенности философского символизма Флоренского. Видно уже, что по своему характеру и заданиям он весьма отличается от философии в традиционном понимании. Делом философии считают обыкновенно постижение наиболее общих законов реальности, законов бытия, существования, мышления. Предполагается при этом, что свой предмет философия рассматривает как особый «философский предмет», который она исследует при помощи особого «философского метода», скажем диалектического или феноменологического. Однако в картине символической реальности, где духовное абсолютно неотрывно от чувственного, а познание неотрывно от феноменов и сводится лишь к распознанию в них символов и первосимволов, — в такой картине, как легко видеть, не остается места ни для особого философского предмета, ни для специального философского метода. Ни чистого бытия, ни чистого мышления, ни, стало быть, абстрактных философских категорий здесь попросту не существует, все это суть, по Флоренскому, пустые отвлеченности, приравниваемые чистому ничто. Мысль также символична, не существует вне чувственного явления, и Флоренский постоянно приписывает ей модусы природного объекта, говоря о ее «геологическом строении», «химическом составе» и «растительных силах». В кругу наук, которые все занимаются, по сути, одним и тем же (выявлением первосимволов и описанием реальности как слагающейся из них) и, по большому счету, по одному и тому же методу (зоркого вглядывания и тонкого вчувствования, обостренных до различения в феномене ноумена), отличием метафизики остается лишь ее всеохватность: ее занимают *все* первосимволы как таковые, где бы они ни усматривались в реальности; она стремится узнать все множество их и, составив таким образом полный «алфавит мира», с его помощью расшифровать мир, прочесть Целокупную Реальность как Космос и как Пан-Символ,

объемлющий собою все символы. Тем самым она выступает как всеобщая систематика символов и полный курс практического символизма (и обнаруживает типологическое родство с учениями позднего средневековья, такими, как Каббала или Ars Magna Луллия). Существенно, что она (как все вообще дисциплины!) должна быть именно практической, опытной, не отрываясь от конкретных явлений и не отступая от единственно признаваемого познавательного метода, который есть вглядывание и вчувствование. Выявление первосимволов достижимо лишь путем «конкретных обследований» (термин Флоренского) всевозможных сфер реальности. Отсюда вытекает, что «конкретная метафизика» должна проводить «конкретные обследования» во всех направлениях, не пытаясь, разумеется, подменить собой сумму всего знания, но выбирая в каждой области некоторые ключевые точки. Таким образом, необходимой чертой конкретной метафизики является универсализм, а «конкретный метафизик» должен обладать специфической интуицией или же даром глубинного зрения, обеспечивающим безошибочный выбор ключевых точек, смыслоносных узлов в каждой сфере реальности. Этот дар тайнозрения, видения сокровенной глубины вещей легко может ощущаться как некая магическая власть над вещами; так что наш метафизик должен быть не только универсал, всевед, но и, очень возможно, по самоощущению отчасти маг. «Я казался „ученым", будучи внутри „магом"», — говорит о себе Флоренский с обычной для него четкостью интроспекции. (Другой, более глубокий аспект «магизма» конкретной метафизики — в ее связи с культом, о которой речь ниже.)

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

* * *

Заметим, что в числе структурных парадигм, составляющих алфавит или код символической реальности, одну следует выделить особо. Это та парадигма, реализацией которой является сам Пан-Символ — Целокупное Бытие-Космос. Что это за парадигма, какой элементарной структуре отвечает она? Прежде всего, коль скоро Бытие-Космос рассматривается не как простая сумма сущего, а как самостоятельный символ, то это есть единое и неразложимое целое с собственным несводимым ноуменальным содержанием. С другой стороны, это есть глобальное, всеохватное, собирательное целое, не единство, а множество, поскольку Пан-Символ объемлет

и содержит в себе все символы. Таким образом, Пан-Символ как структура есть одновременно единое и многое, простое и сложное, элементарное и составное, так что его внутренняя организация предполагает, по сути, тождество его частей целому. Подобный парадоксальный, формально противоречивый тип устроения или же принцип внутренней формы, отвечающий совершенному единству, которое в то же время является и множеством, традиционно именуется *Всеединством*. Поскольку он характеризует Пан-Символ ad intra, со стороны его внутреннего устроения, т. е., иначе говоря, повсюду, в каждом его элементе, то следует полагать, что таковым устроением обладает и всякий частный, отдельный символ, как входящий в состав Бытия-Космоса. Итак, структурная парадигма, отвечающая Бытию-Космосу в целом, есть Всеединство, причем одновременно Всеединство — это и принцип устройства символа вообще, принцип внутренней формы символической реальности. По преимуществу же реализациями этой парадигмы будут такие элементы, которые представляют собой единое смыслонасыщенное целое, отдельную и законченную цельность, довлеющую себе. Здесь мы сталкиваемся с весьма важной для Флоренского идеей или интуицией *дискретности*, дискретного строения символической реальности: чувственными формами для ноуменального содержания всегда служат дискретные цельности; смысл, облекаясь в чувственное, образует не аморфную непрерывную среду, а дискретные формы с четкими границами. (Очевидно, что это — известное усиление или экстраполяция принципа структурности, структурированности реальности.)

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

и ноумены достигают полноты воплощения; в последующих же сферах ноуменальная насыщенность феноменов, их выразительная способность все более убывает с удалением к периферии. При этом существу онтологической картины (а равно и стилю мышления Флоренского) скорее отвечал бы не просто зримый, геометрический образ, но образ более материальный, поскольку разнонасыщенность онтологических сфер, неоднородность их ноуменальной прозрачности естественно ассоциируется со слоями вещества разных видов и свойств. В частности, весьма адекватным является здесь образ геологический, образ напластований земных пород, меняющихся по своей плотности и другим свойствам. Именно этот геологический образ ближе всего и связывается у Флоренского с универсальной парадигмой строения бытия. Более того, образ этот *архетипален*, в том смысле, что он непосредственно происходит из самых глубинных истоков философских воззрений Флоренского, которые кроются, как тот неоднократно указывал, в детских впечатлениях природы. В «Воспоминаниях детства» мы читаем: «Мои позднейшие религиозно-философские убеждения вышли не из философских книг, а из детских наблюдений и, может быть, более всего — из характера привычного мне пейзажа. Эти напластования горных пород и в отдельности эти слои почвы, постепенно меняющиеся, пронизанные корнями. .» [8] Это весьма яркий пример философского стиля Флоренского: структурная парадигма, выражающая наиболее общие представления о бытии, оказывается в то же время предельно конкретной, чувственной и вещественной. Даже такая деталь, как «пронизанность корнями», философски также весьма важна, как далее мы увидим. В «Философии культа» Флоренский приводит и другой образ для своей основополагающей парадигмы, и он еще более поражает своею грубой материальностью: «Мне представляется. метрополитен, не то устроенный на самом деле, не то только проектированный для какой-то из всемирных выставок. Он состоял из нескольких концентрически расположенных низких платформ, охватывающих площадь выставки и непрестанно вращающихся с разными скоростями: вращение самого внешнего кольца происходило с весьма большой скоростью, вращение примыкавшего к нему внутреннего было несколько медленнее и наконец еще более внутренние концентры имели скорость тем меньшую, чем ближе были к середине» [9]

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

Естественно, что центральное и наиболее обширное место занимает обследование глобальной, всеобъемлющей реализации — Пан-Символа. Сюда входит или, по меньшей мере, здесь коренится целый ряд важнейших для Флоренского тем, многие из которых на первый взгляд очень далеки друг от друга: космология и учение о смерти, истолкование платоновского идеализма и христианской агиологии, теория живописной перспективы, учение об иконе и иконописании, концепция сновидений. Объединяющим элементом для всех этих тем и ключом к их решению служит у Флоренского его *концепция пространства и пространственности*. Пространственность — важнейший и неотъемлемый модус реальности, согласно конкретной метафизике. Действительно, главный постулат последней, конкретность, как мы видели, означает, что реальность всегда и с необходимостью облечена в чувственное. Из всех модусов чувственного первой и непременнейшей является для Флоренского *зримость*, которую он, будучи наделен редкою остротой зрительного восприятия, с детства интуитивно считал неотъемлемым свойством всего истинно существующего. «Если что-нибудь есть — я не могу не увидеть его» [10], — передает он в «Воспоминаниях» свое детское мироощущение. Зримость же реальности предполагает ее пространственность, и потому Флоренский выдвигает общее положение: «. .вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» [11], настаивая на пространственности не только пространственных искусств, но и музыки, поэзии, философии. Напротив, чуждую себе традицию германской спекулятивной мысли от Канта до Гуссерля он квалифицирует как «чистейшее испарение пространства». Упорное, постоянное привлечение пространственных представлений к решению тем чисто духовного и философского плана — одно из самых характерных отличий мысли Флоренского.

Особенности трактовки пространственности у Флоренского отчетливо раскрываются в его учении о Космосе. Реконструируя основные элементы этого учения (главным образом, по работе «Мнимости в геометрии»), мы обнаруживаем, что космос Флоренского замкнут в себе, конечен и наделен сферической формой. При этом сферичность космоса понимается в смысле внутренней, а не внешней формы: космос не ограничен извне некоей сферой, но он сферичен в себе. Все тот же принцип конкретности влечет, что пустое, бескачественное пространство, независимое от вещества, есть для Флоренского — как, кстати, и для новейшей физики — только одна из абстракций, лишенных истинного существования. Поэтому неотрывность пространства от вещества — необходимое положение его философии, и в этом смысле он без всякой зависимости от Эйнштейна приходит к позициям общей теории относительности, по крайней мере, на натурфилософском уровне. (Отсюда следует также, что вышеотмеченная связь между зримостью и пространственностью является для Флоренского двусторонней, взаимной: коль скоро пространство неотрывно от вещества, то, стало быть, не только все зримое пространственно, но и все

пространственное зримо — или, по крайности, может стать зримым, как физические поля в пространстве.) Соответственно сферичность космоса означает, что сферическим является само пространство, т. е. мир наделен искривленной, сферической геометрией. Все это отвечает, как указывал и сам Флоренский, древней геоцентрической модели Вселенной с неподвижной Землей. Если же еще учесть существование нескольких оболочек различной символической насыщенности, то получаемый образ обнаруживает буквальное совпадение с античной моделью космоса, какой она представлена в реконструкции А. Ф. Лосева. (Ср. например: «Пространство космоса представляет собою. троякую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра. Космос — разная степень напряженности самих пространства и времени. напряженности бытия как такового» [12].)

Еще важнее и характернее то, каким образом в картине космоса достигается выполнение принципа неразрывной связи духовного и чувственного. Решение проблемы у Флоренского неожиданно и удивительно. Есть целый ряд выражений, которыми обычно передают эту связь, считая их чисто наводящими, фигуральными: говорят, например, что духовные сущности — это «явления иного мира», что смысл явлений «таится за ними», или «сквозит в них», или «составляет их скрытую (внутреннюю, оборотную) сторону». У Флоренского же подобные выражения трактуются буквально, делаются точными формулами. Он принимает, что ноумен точно так же обладает пространственностью, как и феномен; что существует особое пространство, отличное от пространства чувственных вещей и служащее местом, вместилищем ноуменального. Оно не является копией эмпирического пространства, его устройство и законы иные, однако же они не абсолютно иные, а определенным образом соотнесены с устройством и законами последнего. Именно эта соотнесенность есть принцип инверсии, взаимной обратности. Ноуменальный мир (для которого Флоренский принимает и все традиционные имена: «небо», «мир горний», «мир идей» и др.) есть мир «обращенный», или «мнимый», по отношению к здешнему миру. В нем также присутствуют предметы, тела, но их характеристики «мнимы» для нас (например, в прямом смысле мнимых числовых значений размера, массы и т. п.), а время, как пишет Флоренский, «протекает в обратном смысле, так что следствие предшествует причине» [13]. Но главное состоит в том, чтобы обеспечить такую связь двух миров, при которой ноумен и феномен были бы, как того требует символизм, совершенным выражением друг друга. Этого ключевого соответствия Флоренский достигает путем гипотезы о двойном, двуслойном строении реальности. Умное и эмпирическое пространства у него не обособлены друг от друга, но слиты в одно сдвоенное, или двуслойное, пространство из двух сторон, «реальной» и «мнимой». Как пишет Флоренский, «все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и из совпадающих с ними мнимых гауссовых координат-

ных поверхностей; но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через *разлом* пространства и выворачивание тела через самого себя» [14] При этом ноуменальный мир, как и требуется символической картиной реальности, присутствует в мире феноменальном всюду, в любой его точке, и в то же время это иной, «потусторонний» мир, «трансцендентный» здешнему. Явления и тела в двух мирах не разные, а одни и те же, но только обретающие разные свойства в соответствии с природой каждого мира. Ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; как равно и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике. В итоге возникает ортодоксальный философский символизм, однако же с тем экзотическим отличием, что обе стороны символа, и чувственная, и умная, считаются пространственными и получаются одна из другой самым буквальным выворачиванием наизнанку. За счет этой прямой и радикальной натуралистичности перед нами — глубоко архаичная версия символизма, близкая по духу первобытному мышлению. Сродство с древнейшими, праисторическими типами сознания — еще один стойкий сквозной мотив миросозерцания Флоренского. «Мышление дикарей. я с детства сознавал родным себе» [15], — писал он в «Воспоминаниях».

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

Как известно, культ — важнейшая тема и мысли, и жизни Флоренского. По его глубочайшему убеждению, вся высшая суть человека связана с этой его возможностью — и, стало быть, дол-

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

Итак, во всем устройстве символической реальности ключевой момент, наиболее тонкий и таинственный,— это отношение ее двух миров, подлежащее особому ведению и попечению культа. Поэтому особый характер, тесно связанный с культом, приобретает и всякая активность, прямо зависящая от этого отношения, затрагивающая границу миров. Каждая из сфер такой «пограничной активности» подробно обследуется в конкретной метафизике. К числу их относится прежде всего сама сфера культа, обследованию которой Флоренский посвятил одну из самых крупных своих работ («Философия культа», 1918—1922). Затем сюда причисляются также смерть, сновидения, мистический экстаз, духовное зрение (если под символическим зрением понимается различение ноуменов в феноменах, то духовное зрение, проявляющееся в иконописи, есть непосредственное созерцание ноуменов, скрытых от зрения чувственного). Наконец, в более расширительном понимании пограничной активностью следует полагать и всякое творчество, поскольку оно, будь то в искусстве, науке или философии, также направляется к раскрытию смысловой, ноуменальной стороны явлений. При такой трактовке творчество также оказывается под эгидой культа и требует культовой предпосылки. Флоренский охотно принимает эту трактовку, в особенности в отношении онтологии, за которой он утверждает сущностное тождество с иконописью: обе области, одна в слове, а другая в изображении, дают выявление незримых духовных сущностей, так что

«икона — наглядная онтология» [16] и «иконопись есть конкретная метафизика бытия» [17] Именно эта связь с культом составляет специфику и новизну его известной интерпретации платонизма, согласно которой платоновские идеи суть не что иное как «лики или зраки божеств или демонов, являвшихся в мистериях посвященным» [18], и даже вся в целом «мысль Платона. в сущности, не более как философское описание и философское осознание мистерий» [19] Что же до пограничной активности в более узком смысле, то все ее виды носят характер непосредственных контактов и сообщений между двумя мирами, так что культ, делающий их возможными и регулирующий их, выступает как своего рода Ведомство Путей Сообщения. Слои символической реальности пронизаны тайными, ведомыми лишь культу связующими путями — чему именно и отвечает мотив «пронизанности корнями» в геологической бытийной парадигме. Философия же культа Флоренского предстает как учение, целиком соответствующее духу античной мистериальной религии, где миссия культа твердо понималась как наведение и блюдение путей либо мостов меж здешним и иным миром. Как подчеркивал в этой связи Вл. Соловьев, то же слово pontifex по-латыни есть и священник, и строитель моста. И отец Павел Флоренский как священник оказывается продолжателем дела своего отца, бывшего инженером-путейцем. Для иной биографии было бы лишь абсурдным находить смысл в таком соответствии, но в случае Флоренского оно, право же, заслуживает внимания, равно как и аналогичное соответствие в следующих коленах рода. Мы видели выше, что бытийные интуиции Флоренского восходят к геологическому образу-архетипу, и его центральную онтологическую парадигму назвали геологической парадигмой. Вспомним теперь, что уже два поколения после отца Павла старший в его роду — геолог. Преемство сути соблюдено в роду, хотя в разных коленах реализация этой сути смещается из более феноменального в более ноуменальный план, и обратно. Все это в точности соответствует метафизике рода Флоренского (о которой мы скажем ниже), и потому перед нами снова единство жизни и мысли, жизнетворчество, которое уже выходит и за пределы эмпирической биографии.

Таким складывается у Флоренского обследование Пан-Символа, символической реальности в целом. Очень близко к этой заглавной реализации онтологической парадигмы примыкает та, которую Флоренский обнаруживает в строении христианского храма. Анализируя в «Иконостасе» это строение, он вновь приходит к схеме бытийных оболочек разной ноуменальной насыщенности: «Организация храма направляется от поверхностных оболочек к средоточному ядру. . Пространственное ядро храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец» [20] Как видим отсюда, принципу пространственности и парадигме структурированного Всеединства Флоренский подчиняет даже внутреннее устроение Абсолютного, Пресв. троицы, ипостаси Которой также помещаются им в ряд

«пространственных оболочек». Из прочих реализаций этой парадигмы характерна для интересов Флоренского *лингвистическая реализация*. Области слова, языка отводится важное место в конкретной метафизике, и существенно, что эта область также описывается на все той же универсальной основе. Из концентрических смысловых оболочек строится, по Флоренскому, основная лингвистическая единица, слово, а в качестве оболочек выступают структурные элементы: фонема, морфема и семема. «Слово может быть представлено как последовательно обхватывающие один другой круги, причем, ради наглядности графической схемы слова, полезно фонему его представить себе как основное ядро или косточку, обернутую в морфему, на которой в свой черед держится семема. Фонема слова есть. символ морфемы, как морфема — символ семемы» [21] Наконец, и сфера социального бытия, не столь занимавшая Флоренского, также имеет в основе устройства структурированное Всеединство. Она рисуется Флоренским как ряд опять-таки концентрических сфер, обитатели которых связаны узами родства и любви. Сферы отличаются друг от друга крепостью этих уз, причем последняя убывает от сферы центральной (семья, дружеская чета), где люди связаны тесней и ближе всего, к периферийным сферам, которые отвечают широким социальным образованиям. Силу или активность, объединяющую социум, Флоренский называет *соборованием*. «Живя, мы соборуемся сами с собой — в пространстве и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр. и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир» [22] В целом этот круг мыслей был мало развит Флоренским, который не раз констатировал, что люди, сравнительно с природой, гораздо менее интересовали его. Однако можно отметить два исключения: его всегда близко занимали феномен дружбы и феномен рода (родовой общности, родового преемства). И как обычно, важность этих тем равно прослеживается и в мысли его, и в жизни.

* * *

Пора заметить теперь, что все эти реализации онтологической парадигмы, как и вообще вся картина символической реальности, представленная до сих пор, существенно неподвижны, статичны. Иначе и не могло быть. Символам, как это всегда отмечается о них, присущи статуарность, недвижность. Категории движения, изменения пока отсутствуют, а с ними отсутствуют и все те явления, которые суть в действительности процессы, т. е. явления истории и жизни. Каким же образом философский символизм включает подобные категории и явления в свою орбиту? Античное бытие-космос знает единственный род ноуменально-значимых движений: *вращение небесных сфер*, и этого рода достаточно для античного миросозерцания, чтобы понять все происходящее. Сферы, в согласии с парадигмой неоднородного Всеединства,

вращаются неравномерно друг относительно друга, и пребывающие на них небесные вещи постоянно меняют свое взаимное положение, в каждый миг образуя разную картину. В символической модели реальности эта картина небесных вещей точным, хотя и сокровенным образом соответствует картине вещей земных, так что и ход истории, и течение человеческой судьбы равно подчинены небесной механике и ей таинственно изоморфны. В библейско-христианской онтологии представления о бытийных движениях радикально иные. Не входя в них детально, скажем лишь, что главнейшим отличием здесь можно, вероятно, считать *постулат онтологической свободы*: положение о возможности для человека свободных, принципиально неподзаконных, непредсказуемых бытийно значимых актов, актов бытийного падения и восстания, утрат и новых обретений — паки-обретений, говоря по-старинному, — неущербной полноты бытия. Подобные онтологические акты падения-восстания передаются категориями греха и покаяния, а их парадигмой или же архетипальным прообразом служит библейская мифологема Эдема, утрачиваемого и вновь обретаемого Рая.

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

Так понятая мифологема Эдема остается в метафизике Флоренского практически единственной парадигмой бытийного изменения. Вследствие этого она уже с неизбежностью оказывается и той парадигмой, которой должен подчиняться ход жизненной драмы человека, рисунок его судьбы. Арсенал персональных мифологем сводится к единственному образцу, и мы строго дедуктивно заключаем, что персональной мифологемой, воплощавшейся в жизнетворчестве Флоренского, должна была стать мифологема Эдема. Однако, быть может, еще легче прийти к этому же заключению индуктивным путем, а попросту говоря — наглядно,

отправляясь прямо от жизненного материала и той интерпретации, какую давал ему сам Флоренский. Все его «Воспоминания детства», по сути, одно яркое свидетельство о том, что его детский мир был истинно — Первозданный Эдем, непорочное райское бытие, предстающее как прекрасный сад и не ведающее ничего о стихиях греха и смерти. Этот мир, как утверждает Флоренский, навсегда сложил его личность и восприятие, привил твердую веру в наполненность каждого явления смыслом, в символическую природу реальности. В дальнейшем, однако, когда стихии греха и смерти с неизбежностью вторглись в его жизнь, не могло не произойти крушения этого райского ви́дения мира. Эдем был утрачен — но остался образ его, осталась тяга к нему как к истинному, должному устроению бытия. Он стал из наличного искомым, и в центре работы разума и стремлений души вырастала задача его возврата. Решение этой задачи и составляет суть следующего жизненного этапа.

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

Утверждение Лавры как Нового Эдема влекло за собою важные и разнообразные следствия. Прежде всего оно означало, что Лавра утверждается как истинный символ, т. е. данный наглядно ноумен,

чистое и незамутненное явление смысла. Похвала Лавре — видная тема позднего творчества Флоренского, и она неизбежно покажется у него неумеренной, странно гиперболизированной, если только мы не увидим ее жизненный подтекст и исток. Далее, что еще важней, оно означало, что Лавра как ноумен тождественна Первозданному Эдему, ибо в эдемской мифологеме начало и конец суть одно, и Новый Эдем есть вновь обретенный изначальный. Отсюда у Флоренского настойчивый мотив: приход в Лавру — это возвращение на родину, к своему истинному существу, ибо Лавра — «это мы более, чем мы сами» [23] Ноуменальное содержание Лавры есть, очевидно, русское православие, и притом определенного, так сказать, извода: такое, каким его видел и созидал основатель Лавры Св. Преподобный Сергий, православие Московской Руси XIV—XV вв. Что же до Первозданного Эдема, то он в своем ноуменальном содержании прочно отождествлялся у Флоренского с миром эллинской античности. Флоренский неустанно подчеркивал эллинскую суть своего детского мира и опыта, их бесчисленные, как ему представлялось, эллинские связи и нити, начиная опять-таки с конкретно-пространственных: его детство, как пишет он, протекало «в краю Медеи и золотого руна», где сама «земля была насквозь пропитана испарениями античности» [24] Таким образом, он с необходимостью заключает о духовном тождестве, сущностном родстве Эллады и Лавры, античной духовности и московско-русского православия XIV—XV вв. Утверждение этого тождества (разумеется, никак не бесспорного [25]) можно рассматривать как финальный штрих, которым одновременно завершается и рисунок его судьбы, и круг его религиозно-философских воззрений. С ним доводилось до конца жизненное воплощение мифологемы Эдема, его персональной мифологемы. И с ним же доводилось до конца и то предельное сближение христианства и платонизма, русского православия и эллинской мистериальной религии, которое составляет фундамент его духовного мира.

Итак, опыт жизнетворчества Флоренского получил цельность и завершенность; и это должно поражать, если мы заметим всю трудность, даже проблематичность достижения такого итога. Чтобы достичь строгого единства идей и полного согласия с жизненным мифом во всем широчайшем диапазоне своего творчества, он должен был ломать привычные представления, развивать новые методы и подходы сразу во многих областях, улавливать общее в предельно удаленных явлениях и, может быть, самое трудное — нередко защищать спорные, даже сомнительные решения, которые надо было провести и утвердить, ибо того требовал миф его жизни. Нелегко даже оценить, какая воля и сила понадобились для его жизненного труда. Недаром одно из самых глубоких суждений о нем, принадлежащее о. Сергию Булгакову, говорит: «Самое основное впечатление от отца Павла было впечатление с и л ы, себя знающей и собою владеющей» [26]

* * *

В заключение бросим взгляд на окружение и родство метафизики Флоренского, ее место в контексте российской и европейской философской традиции. Любопытным образом, увидеть второй контекст оказывается проще, чем первый. Зная картину главных философских течений европейской мысли нашего века, мы легко видим, что конкретная метафизика представляет собою некоторую переходную форму от философского символизма к философскому структурализму (и в этом своем качестве родственна, например, «философии символических форм» Кассирера). Бесспорно, что конкретная метафизика есть самый последовательный символизм, как это и говорилось выше; однако можно уточнить, что в целом ряде моментов символизм этот, не переставая быть символизмом, развивается в сторону структурализма и приобретает сущностную и многостороннюю близость с ним. Из его многочисленных характерно структуралистских черт можно, скажем, отметить, что в нем определенно намечается переход от символов вообще к элементарным символам, парадигмам, а с ними, очевидно, и к семиотике; что он, подобно структурализму, имеет стойкую тягу и интерес к архаическому мышлению и магическому типу религиозности; что антиномия у Флоренского понимается весьма родственно бинарной оппозиции в структурализме; и наконец, как конкретная метафизика, так и структурализм отбрасывают традиционный стереотип построения философской системы и вырастают, как пучок ветвей, идущих в различные конкретные сферы знания. В целом Флоренский еще не придал своему учению той степени формализации, какая присуща зрелому структурализму, однако никакой принципиальной грани меж ними уже не остается. (Притом, надо помнить, что все главные философские работы Флоренского были написаны не позднее 1920—1922 гг.).

Как мы уже заметили, точное местоположение Флоренского в отечественной духовной традиции оказывается не столь ясным. Не вызывает раздумий лишь начальный этап, итоги которого были подведены «Столпом и утверждением истины». На этом этапе творчество Флоренского является органической частью религиозно-философских поисков русской мысли, которые фокусировались на классических темах религиозной метафизики (концепция Абсолютного, связь Бога и мира и т. д.), на освоении новейшей западной философии (неокантианская проблематика философского критицизма и оснований гносеологии) и в меньшей мере на сущих издревле «вечных темах» российского сознания (соборность, историософия, космология, эсхатология). Эти интенсивные поиски привели к созданию целого ряда религиозно-философских учений, связанных глубоким единством своих корней и заданий и в то же время сложными, часто весьма несогласными отношениями между собою — как это присуще стихии живой, развивающейся мысли. В кругу этих учений философия «Столпа и утверждения истины» находит себе естественное место как один из опытов русской

софиологии, идущей вслед за софиологией Вл. Соловьева (глубоко расходясь с нею в большинстве основных акцентов) и сильно повлиявшей на чуть более поздние софиологические построения С. Н. Булгакова и Е. Н. Трубецкого. Породив острые дискуссии, приобретя и восторженных почитателей, и непримиримых противников, стимулировав глубокие размышления у многих, «Столп и утверждение истины» и с ним мысль Флоренского стали неотторжимым фактом российского философского процесса в предреволюционную эпоху.

Однако в составе жизненной мифологемы Флоренского то был лишь этап поисков Нового Эдема — средний, существенно переходный этап, не столько самоценный, сколько вторичный по отношению к непреходящей основе мифологемы, двуединому Старо-Новому Эдему. Соответственно и философия «Столпа» для Флоренского только переходный этап к конкретной метафизике как окончательной своей философии, растущей непосредственно из этой основы и ее выражающей. И для этой его окончательной философии мы уже не найдем в русской мысли не только целого ряда близких учений, но и вообще, пожалуй, никакой параллели. Исключение составляют разве что ранние труды Лосева, всецело самостоятельные по философскому методу, но многим обязанные Флоренскому в трактовке религии и мифа. Кроме того, конечно, здесь следовало бы вспомнить и про подчеркнутую выше связь с философией русского символизма. Но тут надо сказать, что эта философия в отличие от литературы никогда не составляла какого-то основательного русла. На львиную долю она оставалась имплицитной, смешанной с литературно-художественной критикой, рассеянной в письмах, случайных статьях, полемике. Если угодно, конкретная метафизика Флоренского и есть единственная систематическая философия в составе русского символистского движения — и появилась она, по обычаю Минервиной совы, когда самого движения уже более не существовало.

Да и не только одного русского символизма не существовало больше в тот послереволюционный период, которому принадлежит зрелое творчество Флоренского. В числе прочего Великий Октябрь радикально изменил и философскую ситуацию, и подавляющее большинство прежних философских направлений не пережило перемены. Философский процесс, который протекал прежде и частью которого могла бы стать конкретная метафизика, по существу, прекратился; продолжавшиеся индивидуальные попытки, большею частью за рубежом, уже не составляли единой развивающейся традиции. В итоге, если мы ставим вопрос о месте конкретной метафизики в некоем цельном контексте русского философского развития, вопрос этот не получает ответа, ибо такового контекста для зрелой мысли Флоренского попросту не было.

Однако имеет смысл иной, более широкий вопрос о сопоставлении мысли Флоренского с коренными интуициями или мотивами русской мысли, русской духовной традиции, какими выражены они уже не в философии, но в главном и непреходящем достоянии

нашей культуры, т. е. в первую очередь в русской религиозности и русской классической литературе. Такое сопоставление довольно нетрудно провести, если исходить из взаимного противопоставления *статической и динамической картин бытия.* Не будем сейчас пытаться точно определить их; тут мы выходим за пределы собственно философии, и рассуждения будут вольными. Укажем лишь главный признак: онтологический статус здешнего бытия предполагается в них соответственно неизменным или же допускающим изменение. Иными словами, в динамической картине всевозможные изменения и процессы в здешнем бытии, в частности история, духовный путь личности и прочее, способны приносить актуальное изменение сущностной структуры реальности и, стало быть, обладают нетривиальным онтологическим содержанием, онтологической ценностью. Напротив, в статической картине они онтологически бессодержательны и бессильны.

Является несомненным, что философия Флоренского целиком находится в рамках статической картины бытия. Сущностное строение реальности задано парадигмой структурированного Всеединства, и любые действия, любые процессы, происходящие в мире, не изменяют этого строения, онтологическая значимость их равна нулю. Это явствует из того, что бытийные изменения подчинены мифологеме Эдема, трактуемой космологически и тем лишенной всякой связи и зависимости от земных дел. Соответственно нулевою является и онтологическая ценность истории, и онтологическая ценность духовного пути человека. Во «Вступительном слове перед защитою диссертации» Флоренский говорит: «Пройденный путь делается уже ненужным», — разумея здесь и собственный духовный путь, и путь вообще. Что же до истории, то в программном этюде «На Маковце» читаем: «Не есть ли история мира. одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века?» Зажатая между Эдемом Первозданным и Новым, онтологически совпадающими, неспособная ни приблизить, ни отдалить Новый Эдем, эта ночь здешнего бытия имеет лишь видимость бытия, и неизбежен вывод, приравнивающий ее чистому ничто: «Ночь Вселенной воспринимается как не сущее. Ночи будто и не бывало». Приверженность статической онтологии у Флоренского принципиальна, последовательна, и мы нередко можем заметить, что за новым и необычным решением какой-либо темы у него кроется стремление развить эту тему в статическом ключе, ввести ее в рамки статической картины бытия, когда общепринятое решение толкало бы к динамической картине. И в философской, и в богословской проблематике он систематически устраняет все динамические представления, изобретательно заменяя их статическими, чему примером и служит «космологическая» версия мифологемы Эдема.

Используя собственный образ Флоренского, можно сказать, что эти его позиции отчетливо обнажают в о д о р а з д е л его мысли с магистральным руслом русской духовности. Ибо не менее несомненно, что во всей истории русской мысли, русской духовной

культуры было неизменно преобладающим явное тяготение к динамической картине бытия. Глубинные религиозные истоки этого тяготения можно усматривать в православной концепции обожения, которая видит назначение человека именно в актуальном онтологическом возрастании, преображении, и достижение их ставит в прямую зависимость от свободного усилия человека, от проходимого им пути. Родовой чертой русской мысли всегда был антропологизм, также предполагающий динамическую картину бытия и чуждый Флоренскому (как и вообще всему руслу символистского и структуралистского мышления); а для русской литературы во главе с Достоевским и Толстым в центре всегда стоит духовная драма человека, драма его падения и восстания, духовного воскресения и преображения, и высшая важность, бытийная значимость этой драмы ставится вне всяких сомнений. И самое слово «путь», которое для Флоренского онтологически пусто, для русской культуры давно уже сделалось словом-символом, обозначающим нечто, с чем связываются глубокий смысл, надежда и ценность.

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

Настоящая работа — изложение отдельных идей моей книги «Миросозерцание Флоренского» (1974, не опубликовано).

[2] *Флоренский П. А.* Воспоминания. 1923. Гл. «Особенное» (не опубликовано). Далее, кроме особо оговоренных, цитаты без указания источника приводятся именно из этой работы П. А. Флоренского.

[3] *Пастернак Б. Л.* Охранная грамота // Пастернак Б. Л. Избранное: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 212.

[4] *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго // Новый мир. 1988. № 3.

[5] Einfühlung, вчувствование — центральная категория романтического ж шения, по Дильтею.

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

[7] *Пастернак Б. Л.* Охранная грамота. С. 212.

[8] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 8.

[9] *Флоренский П. А.* Богословские материалы // Богословские тр. М., 1977. Т. 17. С. 195.

[10] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 8.

[11] *Флоренский П. А.* Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях // Декоративное искусство. 1982. № 1. С. 26.

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

[13] *Флоренский П. А.* Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 52.

[14] Там же. С. 53.

[15] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 10.

[16] *Флоренский П. А.* Иконостас // Богословские тр. М., 1972. Т. 9. С. 134.

[17] Там же.
[18] *Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 83.
[19] *Флоренский П. А.* Богословские материалы // Богословские Тр. Т. 17. С. 124.
[20] *Флоренский П. А.* Иконостас // Богословские Тр. Т. 9. С. 96.
[21] *Флоренский П. А.* Строение слова // Контекст-1972. М., 1973. С. 351, 356.
[22] *Флоренский П. А.* Итоги (не опубликовано).
[23] *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А. Собр. соч. Париж, 1985. Т. 1. С. 79.
[24] *Флоренский П. А.* Воспоминания детства // Лит. Грузия. 1985. № 10.
[25] Ср. мнение другого авторитетного православного богослова нашего века: «Татарщиной, беспринципностью, отвратительным соединением низкопоклонства перед сильными с подавлением всего слабого отмечен, увы, рост Москвы и московского сознания с самого начала, и непонятно, благодаря какой чудовищной аберрации религиозного национализма именно московский период заворожил надолго сознание русских „церковников"", стал для них мерой Святой Руси» (*Шмеман А.* Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. С. 353).
[26] *Булгаков С. Н.* Священник отец Павел Флоренский // Флоренский П. А. Собр. соч. Т. 1. С. 9.