

Т.Н. Резвых

АНТРОПОДИЦЕЯ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Рецензия на: *Павлюченков Н.Н.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2012. 288 с.

Отец Павел Флоренский — несомненно, один из самых изучаемых и издаваемых русских мыслителей Серебряного века (в этом отношении больше «повезло», пожалуй, только его многолетнему другу и корреспонденту В.В. Розанову). Под руководством игумена Андроника (Трубачева) в нулевых годах вышло 6-томное собрание сочинений о. Павла, а в 2012 г. составлен проект нового, точно соответствующего плану самого мыслителя, 15-томного собрания трудов¹. Библиография по проблематике антропологии у Флоренского насчитывает десятки статей и две диссертации. Книга Н.Н. Павлюченкова была написана на материале одноименной кандидатской диссертации, защищенной по богословию в Православном Свято-Тихоновском Гуманитарном Университете. Несмотря на то, что в заглавии книги вынесен религиозно-философский аспект, несомненно, стратегическая задача автора — показать принципиальную значимость трудов Флоренского как религиозного философа для современного православного богословия. Религиоведам и историкам русской философии известно, что русская религиозная философия родилась в ситуации, когда официальное богословие не всегда отвечало задачам христианского просвещения, когда аудитории «стало непонятно ни зачем человеку становиться и быть теологом или религиоведом, ни зачем нужно читать то, что ими написано»², в силу чего русским философам, находившимся во враждебном окружении секуляризованного мира (вспомним хотя бы полемику П.Д. Юркевича и Н.Г. Чернышевского), пришлось вновь запускать «механизм религиозного обращения». Но, увы, тому, кто рассматривает Флоренского как живого, актуального богослова, все

Татьяна Николаевна Резвых — кандидат филологических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Мемориального Дома-музея С.Н. Дурлыгина (hamster-70@mail.ru).

¹Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского. URL: <http://florenskyfond.ru/o-florenskom/proekt-sobraniya-sochineniy.html> (дата обращения 08.09.2014).

²*Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2013. С. 15.

еще необходимо доказывать правоту слов Сергея Фуделя, что у его поколения именно после чтения книги «Столп и утверждение истины» «ум наконец нашел свою потерянную родину, то теплейшее место, где должно быть его стояние перед Богом. Мысль оказалась живущей в какой-то клетке сердца, где в углу, перед иконой Спаса, горит лампада Утешителя <...> легко и радостно читались послания Апостолов, рассказы патериков о святых, пронизанных светом Утешителя, описание древних икон и храмов, тайноводственные слова отцов Церкви о преображенной твари, но никак не диссертации на тему “К вопросу о развитии тринитарных споров” или мертвые “Курсы догматического богословия”»³.

Специфика антропологии о. Павла выявляется уже в первой главе книги, посвященной духовному становлению мыслителя. Автор связывает воедино две принципиальные идеи, часто дающие повод обвинять Флоренского в увлечении мистикой и, соответственно, «неправославии» и «еретичестве». Существо первой в том, что всякое знание является припоминанием мира трансцендентного, из чего вытекают два следствия: во-первых, «древнейшее, общечеловеческое мировоззрение» является наиболее близким к истине, а, во-вторых, нет ложных религий, каждая несет в себе, по крайней мере, часть Истины. Вторая — «наличие у всей эмпирической твари вечного, уже освященного и обоженного “корня”» (с. 19). Наша духовная сущность свята, именно ее-то мы и припоминаем в познании. Наше «касание мирам иным» — есть не просто прикосновение к трансцендентному, абсолютно запредельному нам, но переживание той внутренней сущности, носителем которой мы являемся и которая скрыта «под корою вещества бесстрастной». Это представление, являющееся принципиальной особенностью русской философской мысли (начиная с Григория Сковороды), объясняет характерную для Флоренского идею теснейшей онтологической связи личности и рода. С другой стороны, именно то, что внутреннюю сущность человека нужно обнаруживать, находить, искать, выявляет и оборотную, темную сторону личности, т.е. ее антиномию: сущность человека затемнена его греховным своеволием, поэтому эмпирический человек занимает «невысокое место в иерархии Бытия» (с. 37). Так, по мысли автора, «мистический опыт» Флоренского оказывается подлинно духовным. Попутно заметим, что связь этих двух идей позволяет автору отметить и специфику понимания времени Флоренским (к осмыслению времени он возвращался на протяжении всего своего творчества, начиная со статьи «О типах возрастания» и заканчивая «Философией культа») как временного раскрытия вечности, развития того, что изначально сверхвре-

³Фудель С.И. Собрание сочинений. В 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 37.

менно: «философ лишь разворачивает во времени то, что дано ему в Вечности, а голос Вечности более всего звучит в раннем детстве» (с. 39).

Автор стремится диалектически обосновать, с одной стороны, наличие глубокого перелома в творчестве Флоренского, связанного с его отходом от концепции оправдания Бога и человека (теодицеи и антроподии) периода «Столпа» и обращением к учению свт. Григория Паламы о Божественных энергиях, произошедшем в период возникновения имеславческого спора, а, с другой, «глубокую органическую связь “Столпа” и поздних работ» (с. 45). В целом Н.Н. Павлюченков придерживается позиции единства взглядов раннего и позднего Флоренского.

В этой главе «на полях» сделано принципиально важное замечание относительно специфики творчества Флоренского: «если в процессе какого-либо исследования мы не пришли к противоречию, то, значит, мы находимся очень далеко от истины» (с. 30). Эта интерпретация автором мысли Флоренского раскрывает ключевую роль Канта в творчестве мыслителя — если наше знание формулируется только в виде антиномии, значит, мы близко подошли к той границе, за которой находится непостижимое рациональным путем, т.е. к истине — что в очередной развенчивает миф о неприятии и незнании Канта русскими философами.

Вторая глава книги «Человек в мире и перед Богом» начинается с исследования места в творчестве Флоренского античного (языческого) взгляда на соотношение мира и человека. Н.Н. Павлюченков фиксирует следующую антиномию, вновь указывающую на ту особенность взгляда Флоренского, о которой уже шла речь в первой главе: поскольку языческие боги суть только чистые видимости, поверхностные образы, не отражающие сущности мира, языческое мировоззрение страдает феноменализмом, язычник «не знает в мире ничего реального, он боится проникнуть за очертания “кожи вещей”, где для него сокрыты лишь хаос и ужас» (с. 83). Но поскольку языческая мысль, равно как и всякое знание, есть все же припоминание мира горнего (а феномен есть не что иное как явление сущности), то и в христианском мировоззрении обязательно присутствует момент язычества, а если бы он совершенно отсутствовал, это доказывало бы несовершенство Церкви Христовой. Общечеловеческие корни идеализма, т.е. олицетворение природных стихий, безусловно, присутствуют и в церковной поэзии. Следовательно, когда в Октоихе Христос называется «плодовитой лозой», или «незаходящим солнцем», это «необходимо понимать реально, онтологически» (с. 83–84), стихии одушевлены и сознательны. Именно вследствие это-

го отец Павел предлагал включить в Церковь и Космос, понимая Церковь как Софию, содержащую в себе «всю тварь». Автор монографии тем самым стремится продемонстрировать церковное обоснование идеи Софии у Флоренского, приведшей его к идее оцерковления природы. Иначе окажется, что космические сравнения и образы богослужебных текстов не указывают на реальность, а остаются в области литературных сравнений. Но для о. Павла, как мы знаем, символизм был действенным миропониманием, поэтому слово являлось не феноменом, не пустым знаком, оторванным от сущности, а энергией сущности, неотъемлемой от самой сущности.

Второй параграф второй главы автор посвящает необычной для русской философии идее Флоренского «мистической анатомии», смысл которой в том, что именно тело человека является границей человеческого и природной сфер. Это означает, что тело не есть только внешняя, мертвая плоть, оно насквозь одухотворено, пронизано личностным началом, область не-Я находится в единстве с Я, из чего следует, что внешняя природа, Космос, физическое, благодаря природному началу в человеке понимается как нечто одухотворенное. Этот способ решения проблемы унии (общего, природного, безличного) и ипостаси (личного, уникального) таков, что мир и человек едины, что «выделение человека из мира невозможно» (с. 91).

Итак, София, заключающая в себе всю тварь, Человечество и Церковь, есть, как смело говорит Флоренский, «Четвертая Ипостась». Н.Н. Павлюченков показывает, что означает этот странный, получивший скандальную известность тезис. Он обращает внимание на то, как в «Столпе» доказывается Троичный догмат в аспекте «триединства Истины». Именно из Троичности Истины, единосущности именно Трех Личностей и следует несамостоятельность Софии как многоединого существа обоженных личностей, необходимость ее участия в Божественной жизни. София есть организм тварных идей, *не единосущных* Троице. А если так, то название ее «Четвертой Ипостасью» тем самым отделяет ее от Троицы. Тем не менее, для Флоренского этот тварный мир участвует в жизни Божества. Он предвечно существует в Боге, т.е. существует в вечности и одновременно первозданен и предшествует эмпирическому. Однако встает вопрос: какую вечность имеет здесь в виду Флоренский: вечность Бога или тварную вечность (вечность как время, лишенное движения)? Автор монографии не скрывает, что Флоренский подразумевает именно первое. У Флоренского тварь сначала существовала в божественной вечности, затем, перейдя во время, пала. В мироздании происходит катастрофа, в результате которой предмирное,

вечное, извращается, падает, превращаясь в эмпирическое, греховное. Это по сути дела оригеновское решение проблемы творения: «примечательна параллель с Оригеном, когда Флоренский разделяет творение в Вечности и появление эмпирического мира в результате “перехода” твари из Вечности во Время. Эмпирический мира оказывается более низшей онтологической реальностью с меньшей “бытийной” напряженностью по сравнению с “полнобытийным” и безусловно ценным уровнем Божественной Вечности» (с. 103).

Несмотря на то, что «выделение человека из мира невозможно», в теории познания Флоренского неожиданно на первый план выдвигается именно человек. Суть не только в том, что *человек* припоминает идеи, осуществляя знание как создание символов. Из анализа Н.Н. Павлюченкова следует, что это знание как припоминание идей свидетельствует о том, что символы, в выявлении которых заключается знание, не измышляются, а черпаются человеком из глубин его собственного существа. Подлинное знание появляется при нисхождении души из горнего в дольний мир, человек путешествует по Небу. Знание как припоминание небесного (доказательством чего являются сновидения) как раз и свидетельствует о наличии в человеке «ноуменального центра, находящегося в изначальном, извечно обоженном состоянии» (с. 134), поэтому возродиться, очиститься, обновиться, духовно возрасти человек может только «из своих же собственных недр» (с. 134). Ноуменальное ядро в человеке неслиянно и нераздельно с эмпирическим явлением человека, оно проявляется в эмпирическом как его сущность, оно же является тем изначальным, первоизданым светом, который человек в себе должен воплотить. Еще в «Столпе» речь шла о том, что грехопадение происходит, когда эмпирия становится самостоятельной, отделяется от ноуменального ядра. Поэтому для личности открываются только два пути: либо подчинить эмпирический характер субстанциальному началу, преодолеть себя в подвиге, преодолевающем злую самость, либо замкнуться в своей греховной гордыне. Идеальное состояние человека такое: вся эмпирия подчиняется свободе, все силы собраны вокруг ноуменального ядра, и личность работает над собой, стремясь к святости. В этом состоит путь духовного возрастания. Эта мысль о. Павла обнаруживает предельный антропологизм его онтологии: Бог дает возможность открыть в человеке те горизонты, что изначально в нем уже заложены.

Ноуменальное ядро в человеке только и позволяет ему, нисходя из мира горнего, обретая мистический опыт, облекать его в символические образы. Эту символическую онтологию Н.Н. Павлюченков сравнивает с символической он-

тологией преп. Максима Исповедника. В обоих случаях речь идет о понимании вещественного как, в конечном счете, уплотнения духовного мира, о том, что мир духовный отпечатлен на всем чувственно мире, поэтому видимое должно познаваться именно посредством невидимого.

Итак, человек и мир имеют уже в Божественном плане бытия обоженные идеальные основания, что является трактовкой учения преп. Максима Исповедника о божественных логосах как причинах и целях вещей, предсуществующих в Боге⁴. Согласно версии Флоренского, они именно предсуществуют, согласно В.Н. Лосскому и прот. И. Мейендорфу, они не имеют предвечного существования, а могут рассматриваться только как предвечный замысел. Это не разные учения, а разные интерпретации одного и того же учения, имеющие равные права на существование.

Если вторая глава повествует общему положению человека в бытии, его соотношению с космосом, то третья глава посвящена устройению человека. Здесь автор начинает с фиксации у о. Павла антиномии: тварь является именно тварью (а не тварно-нетварным бытием, как на том настаивает, скажем, Л.П. Карсавин), но причастна Сущности Божества. Исследователь считает, что это не приводило к пантеизму именно потому, что Флоренский понимал Софию как нечто единое, не разделяя ее, в отличие от В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова, на тварную и нетварную, «с опасностью так смешать их в одной общей реальности, что София действительно станет “рядом” с Пресвятой Троицей как Четвертая, Божественная Ипостась» (с. 145). Флоренский все же считает ее только тварью. С этой позицией исследователя, пожалуй, можно согласиться. Соловьев в ранних работах считал Софию и Логос производением двух полюсов Абсолюта, и ввел различие тварной и нетварной Софии именно для того, чтобы избежать смешения Софии с Божественной Сущностью. Для Булгакова даже периода «Агнца Божия» София нетварная есть самооткровение Троицы, а София тварная есть повторение Бога в творении. У Флоренского пропасть между нетварным и тварным выражена гораздо отчетливее.

Затем исследователь предпринимает экскурс в святоотеческое учение о человеке. Святые Отцы говорят то о двусоставности, то о трехсоставности человека, что указывает, прежде всего, на сложность самой проблемы. В конечном итоге историк философии считает возможным провести параллель между кон-

⁴Петров В.В. «О трудностях» XLI Максима Исповедник: основные понятия, источники, истолкование // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / под общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров. М., 2005. С. 162.

цепциями Флоренского и святителя Игнатия (Брянчанинова), писавшего в своем «Слове о смерти» о вещественности всякой твари. Оба автора, на взгляд исследователя, сглаживают различие тварного духа и материи, настаивают на совмещенности, взаимодействии в человеке этих двух миров, сглаживают их различия. Н.Н. Павлюченков напоминает, что об этой тайне единства чувственного и духовного, видимого и невидимого, писали и свт. Григорий Богослов и преп. Иоанн Дамаскин, и свт. Григорий Нисский.

Можно сказать, что в целом позиция автора монографии состоит в том, чтобы смело обсуждать самые спорные и сомнительные с точки зрения ортодоксии идеи о. Павла, стремясь взвешенно и аргументировано анализировать их предпосылки, смысл и теоретические следствия, и одновременно выявлять ценность его богословских идей. Это тем более непросто, помня, что авторитетный православный богослов XX века, прот. Георгий Флоровский, обвинил книгу «Столп и утверждение Истины» в богословской прелести⁵. Критически анализируя позиции Н.А. Бердяева, прот. В. Зеньковского и других ранних исследователей творчества Флоренского, Н.Н. Павлюченков вновь напоминает о давно назревшей задаче нового прочтения русской религиозно-философской мысли, отхода от старых оценок, основанных зачастую на не слишком подробном знакомстве с творчеством. Так, Н.Н. Павлюченков пришел к выводу, что Зеньковский писал главу о Флоренском, основываясь фактически только на «Столпе» и статьях «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) и «Смысл идеализма» (1915).

Исследователь в «Приложении», посвященном анализу точек зрения на антропологию Флоренского, отмечает разногласия специалистов. Авторы до сих пор спорят, «сказал ли Флоренский о человеке что-то такое, что заслуживало бы внимания и обсуждения» (с. 247). Эти споры соседствуют с уничижительными оценками, данными антропологии Флоренского Р.А. Гальцевой и Н.К. Гаврюшиным (идущими в направлении, заданном о. Георгием Флоровским), которые зачастую служат основанием для оценок тех, кто Флоренского уже вовсе не читал. Н.Н. Павлюченков, не соглашаясь ни с К.Г. Исуповым, полагавшим, что антропология отцу Павлу не удалась⁶, ни с С.М. Половинкиным, трактующим Флоренского как персоналиста⁷, ставит своей задачей дать полноценную

⁵Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494.

⁶Флоренский П.А.: Pro et contra / сост. К.Г. Исупова. СПб., 1996. С. 559–560.

⁷Половинкин С.М. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989.

реконструкцию антропологии Флоренского, основываясь на всем его творчестве, вплоть до воспоминаний и переписок.

Читая выводы третьей главы книги и «Заключение», невольно вспоминаешь справедливые слова русского мыслителя, специалиста в области истории Церкви, почетного члена Московской духовной академии, Ф.Д. Самарина, сказанные им еще в начале прошлого века: «Церковь земная живет в условиях пространства и времени, а не пребывает в вечном покое и неподвижном обладании уже достигнутым совершенством. Поэтому в ней постоянно совершается внутренняя работа сознания, которая стремится все глубже усвоить себе ту истину, которая Церкви поведана и которую она должна все больше проникаться, а следовательно все более уяснять ее своим членам»⁸. И далее: «Церковь не может говорить одним и тем же языком, не может повторять одни и те же формулы. И словесная, и логическая форма, в которую облакается церковная жизнь, неизбежно должны меняться сообразно с изменяющимися условиями, среди которых Церкви приходится жить и действовать»⁹. Дело и мысль Флоренского способствовали этой «внутренней работе», а книга Н.Н. Павлюченкова — важный вклад в ее исследование.

⁸ Самарин Ф.Д. Письмо А.А. Кирееву // НИОР РГБ. Ф. 265. Карт. 156. Ед. хр. 10. Л. 144–144 об.

⁹ Там же. Л. 147 об.