

Что я делал всю жизнь? Рассматривал мир как единое целое, как единую картину и реальность, но в каждый момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому, на данном этапе меня занимающему признаку. Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала. Отсюда непрестанная диалектичность мышления (смена плоскости рассмотрения), при постоянстве установки на мир, как целое.

П. А. Флоренский

П. А. Флоренский

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ

первой половины XX века

Павел Александрович Флоренский

Павел Флоренский



Институт философии РАН



Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»



Издательство «РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»



Фонд Олега Дерипаски «Вольное Дело»

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ первой половины XX века

Редакционный совет:

В. С. Стёпин (*председатель*)

А. А. Гусейнов

В. А. Лекторский

Б. И. Пружинин

А. К. Сорокин

В. И. Толстых

П. Г. Щедровицкий

Главный редактор серии Б. И. Пружинин



РОСПЭН

Москва
2013

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века

Павел
Александрович
Флоренский

Под редакцией А. Н. Паршина, О. М. Седых



РОССПЭН

Москва
2013

УДК 14(082.1)

ББК 87.3(2)6

П12

*Издание стало возможным благодаря
финансовой поддержке
Фонда Олега Дерипаска «Вольное дело»*

*Точка зрения авторов издания может не совпадать
с точкой зрения фонда*

П12

Павел Александрович Флоренский / под ред. А. Н. Паршина, О. М. Седых. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — 583 с.: ил. — (Философия России первой половины XX века).

ISBN 978-5-8243-1771-8

В сборнике представлены статьи исследователей творчества философа Серебряного века священника Павла Александровича Флоренского (1882–1937). Подборка ориентирована на освещение вклада Флоренского в философскую и научную мысль XX века. Особое внимание уделено возможностям применения его идей в современном научно-философском познании.

Книга адресована специалистам по русской философии, гуманитарным и естественнонаучным дисциплинам, студентам соответствующих специальностей и всем, кому небезразлична судьба русской мысли и пути ее развития в XXI веке.

УДК 14(082.1)

ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-1771-8

© Пружинин Б. И., общая редакция серии, 2013
© Паршин А. Н., Седых О. М., составление
и общая редакция тома, 2013
© Коллектив авторов, 2013
© Институт философии РАН, 2013
© Некоммерческий научный фонд «Институт
развития им. Г. П. Щедровицкого», 2013
© Российская политическая энциклопедия, 2013

От редакторов

Отобрать существенное из многочисленных работ о. П. А. Флоренского — задача непростая. В данном случае она была изначально ограничена. В предлагаемом издании историко-философский подход к наследию о. Павла Флоренского не является приоритетным. Подбор материалов делался с иной целью: очертить возможные пути дальнейшего развития его замыслов.

В книге собраны статьи и исследования, освещающие вклад Флоренского в философию, гуманитарные науки, естествознание, они содержат замечания о предвосхищении им философских и научных идей, возникавших на протяжении XX и в начале XXI в. Содержательно замысел книги поясняет написанный редакторами предваряющий очерк «Конкретная метафизика священника Павла Флоренского».

Структуру книги predetermined ее замысел. Лишь первая часть содержит статьи о философском пути Флоренского в целом и в связи с его современниками. Сюда входят обзор «Основные направления творческого наследия священника Павла Флоренского» игумена Андроника (А. С. Трубачева) и С. М. Половинкина и статья П. В. Флоренского «О смысле переписки», посвященная лагерным письмам П. А. Флоренского.

Все остальные разделы посвящены философии конкретных проблем или сфер познания (впрочем, для Флоренского любая из них не существует как частность, но как этап на пути к будущему цельному мировоззрению).

Нельзя не заметить, что существенное внимание в сборнике уделено проблеме пространства (в разделах «Философия пространства», «Космология» и других эта тема затрагивается неоднократно), что, конечно, не случайно. По Флоренскому, «миропонимание есть пространствовопимание»^{*}, он готов признать пространство «за собственный и первичный предмет философии, в отношении которого все прочие философские темы приходится оценивать как производные»^{**}. Толкование пространства — область, где сходятся основные идеи философа, и сам принцип пространственности может быть понят как идея.

Не меньшее значение имеют идеи Флоренского о природе времени. В сборник включена работа Б. А. Успенского «Семиотика истории (Восприятие времени как семиотическая проблема)», в которой автор развивает свои соображения о структуре времени, отталкиваясь от идей Флоренского.

Завершают сборник разделы по философии математики, техники и языка. Если философия математики связана с первой профессией Флоренского, полученной им в Московском университете, философия техники опирается на его конкретные работы во многих областях техники, то философия языка представляет собой оригинальное учение, разработанное о. Павлом исходя из принадлежащего русской богословской мысли течения имяславия.

Как известно, большое влияние на Флоренского оказал русский философский символизм, связанный с одноименным литературным течением. В сборнике проблематика символа представлена в конкретно-практическом преломлении (статья Вяч. Вс. Иванова о проекте «Symbolarium»).

Вкладка с иллюстрациями подготовлена П. В. Флоренским и А. И. Олексенко.

Редакторы сборника выражают глубокую благодарность за помощь в подборе и предоставление материалов П. В. Флоренскому, игумену Андронику (А. С. Трубачеву), А. И. Олексенко, В. А. Шапошникову, сотрудникам Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева» В. П. Троицкому, Г. М. Мухамеджановой, Т. В. Чепуренко.

А. Н. Паршин, О. М. Седых

^{*} Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 272.

^{**} Там же.

А. Н. Паршин, О. М. Седых

Конкретная метафизика священника Павла Флоренского

Семьдесят пять лет назад священник Павел Флоренский, один из величайших умов, рожденных в нашей стране, принял насильственную смерть. Отца Павла Флоренского часто называют русским Леонардо да Винчи. И действительно, видя всю огромную широту его интересов, занятия в самых разных областях науки, можно было бы с этим только согласиться. Но у Флоренского было нечто, чего не было у Леонардо, и что особенно значимо для нас сегодня. Не только его сан, духовное звание.

Дело в том, что занятия о. Павла Флоренского отдельными науками не были занятиями человека, охваченного неумемной жадой познания. Эти занятия скреплялись в единое целое некоторой задачей, которую он поставил себе еще в юности. Учась в Московском университете, он писал своим родителям: «...сейчас ближайшая задача — не моя, конечно, а задача времени — создать религиозную науку и научную Религию». Он ставил целью своей жизни «произвести синтез церковности и светской культуры... воспринять все положительное учение Церкви и научно-философское мировоззрение вместе с искусством»*.

* Письмо матери от 3 марта 1904.

Этим словам предшествовало его обращение, почти мгновенный переход к религиозному взгляду на мир. О. Павел рассказал об этом в своих воспоминаниях, представляющих поразительный сплав биографического текста, натурфилософского трактата и высокой прозы*.

Его ранним, еще школьным попыткам представить свою жизненную задачу противостояла окружавшая его среда и прежде всего самые близкие. В письме Александра Ивановича Флоренского, его отца, мы читаем: «Объединить знание и религию в одно — это задача была непосильна и остается непосильной. Религия есть частное дело каждого отдельного лица»**. И спустя много лет уже священник Павел Флоренский отвечает на это, до сих пор весьма распространенное, мнение: «Христианское миропонимание есть именно миропонимание, жизнепонимание, но не отвлеченная от жизни система. Великая неправда сказать о *какой угодно* сфере жизни, будто Церковь к ней *безразлична*, предоставляет ее самой себе, ибо не находит в себе оснований определенным образом *смотреть* на нее и сил — *просветлять* ее (курсив мой. — А. П.)»***.

Возникает вопрос или, скорее, вопросы: удалось ли решить Флоренскому эту задачу или приблизиться к ее решению, или хотя бы очертить возможные пути, на которых она может быть разрешена. Вопросы эти, казалось бы, так естественно должны возникать у каждого читателя огромного наследия о. Павла. И тем не менее они, насколько мне известно, никогда не были поставлены и не обсуждались.

Внимательное изучение жизненного пути о. Павла может привести к мысли, что ответы на эти вопросы могут быть скорее отрицательными, хотя и с разной степенью уверенности. Так, после середины 1920-х гг. отец Павел почти полностью прекращает свои философско-религиозные исследования и сосре-

* См.: Флоренский П. А., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.

** Письмо А. И. Флоренского П. А. Флоренскому от 14 мая 1900 г. // Игумен Андроник (Трубачев). Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. М., 2012. С. 445.

*** Флоренский П. А., свящ. Об онтологичности. К лекциям (23.VIII. 1923) // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (2). С. 368.

доточивается на работах в области естествознания. Известно, что в 1924 г. он переживает тяжелый душевный кризис. Больше он о взаимоотношениях науки и религии, насколько мне известно, нигде не пишет. Такой отход от задачи, поставленной в молодости, может иметь разные основания. Изменившиеся условия окружающей жизни, уход многих близких по духу людей, невозможность публиковать философские и богословские работы. Эти внешние обстоятельства, конечно, могли оказывать свое влияние на творческий путь Флоренского.

Но все же думается, что у о. Павла, человека с сильным характером и интенсивной внутренней жизнью, должны были быть и более глубокие причины такого резкого перехода в своих занятиях. Не возникло ли у него ощущение, что поставленную в молодости задачу — соединить науку и религию — он решить не может? Или нельзя ею заниматься в складывающихся обстоятельствах? Или эта задача в принципе неразрешима? Мне думается, что в этом резком изменении направления своей работы и состоит трагедия отца Павла, а точнее говоря, истинная драма его жизненного пути, завершившаяся трагедией мученической кончины.

Некоторым аргументом в пользу такой точки зрения является то, что занятия о. Павла конкретными науками и их философским осмыслением во вполне позитивном ключе соединяются с самой безжалостной критикой современного научного метода. Ему принадлежат слова о «похоти познания», ничем не ограниченного в своей экспансии. В работе «Итоги» (1922) Флоренский предсказывал возрожденческой науке, вершиной и символом которой как раз и был Леонардо, такое же гибельное будущее, как первобытным магическим представлениям, но «более суровое, более беспощадное, поскольку и сама она была беспощадна к человеку»^{*}. Достигнутое наукой о. Павел характеризовал так: «Но это не соборность, не синтез, не творческое объединение, а разложение, механическая смесь — словом, не жизнь, а смерть. И смерть — не от злой воли того или другого деятеля культуры, а необходимое последствие самого хода ее»^{**}.

И еще: «Ведь это они <рационалисты> раздробили всякую форму на кирпичики; это они расстригли Слово Божие

* Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (1). С. 372.

** Там же. С. 368.

на строчки и слова, язык растолкли в звуки, организм измелечили до молекул, душу разложили в пучок ассоциаций и поток психических состояний, Бога объявили системой категорий, великих людей оценили как комочки, собравшиеся из пыли веков, — вообще все решительно распустили на элементы, которые распустились в свой черед, приводя бывшую действительность к иллюзии формы и ничтожеству содержания»^{*}.

Так, занимаясь одновременно столь многими областями гуманитарных наук и естествознания, он оценивает лежащий в их основе научный метод. Эти слова звучат тем более весомо, что принадлежат подлинному мастеру науки, одинаково свободно обращавшемуся как к ее самым абстрактным конструкциям, абсолютно неосязаемым (вспомним занимавшие его в университете трансфинитные числа), так и к таким вполне конкретным феноменам нашего чувственного мира, как пластмассы, смолы, диэлектрики.

Как такое было возможно? Этот вопрос можно задавать лишь игнорируя всю историческую картину развития европейской (в широком смысле) культуры и цивилизации, начиная с эпохи Возрождения. Взаимоотношения науки и религии, европейской науки, родившейся в XVII в., и христианства играли и играют огромную роль в процессе секуляризации европейского общества, отходе от веры и возникновении богоборчества. Вершина последнего — гонения большевиками Церкви, во время которых одним из многих погиб и сам о. Павел. Я думаю, такие гонения были бы невозможны, если бы им не предшествовали охлаждение и равнодушие огромного числа людей к вере. И в этом охлаждении и равнодушии экспансия научного мировоззрения сыграла определяющую роль. «Это все бабушкины сказки, наука доказала, что...» Противоречия между наукой и религией — это не выдумки атеистов, они реально существуют. Мысли о. Павла о научном методе свидетельствуют, что он их остро ощущал. Приведем примеры явных противоречий, весьма значимых для нашего времени:

1. Христианское представление об истории мира с тремя основными событиями: Творением, Боговоплощением и Кон-

^{*} Флоренский П. А., свящ. Имена // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль. 1999. Т. 3 (2). С. 186. Работа написана в 1923–1925 гг.

цом Света — ни в какой мере не согласуется с тем, чему нас учит наука история.

2. Вера в творение человека и живых существ вступает в коренное противоречие с современными эволюционными представлениями в науке биологии*.

3. Христианское представление об эмбриональном развитии человека как живого существа с момента зачатия входит в реальное противоречие с отношением научной медицины к эмбриону, который можно подвергнуть диагностике генетических дефектов и в случае их наличия его уничтожить**.

4. Немного в другой плоскости лежит вопрос о связи культа и культуры.

Культ и культура — тема, проходящая через всю жизнь и многие заботы о. Павла. Его участие в 1920-х гг. в работе Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры после национализации Лавры, когда все ее историко-художественные ценности поступили в ведение Наркомата просвещения, и осмысление проблемы храма и музея в таких работах, как «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (1918, опубл. в 1919) и «Храмовое действо как синтез искусств» (1918, опубл. в 1922).

Что есть «Троица» Рублева? Высочайшее произведение искусства и/или окно в божественный мир Святой Троицы? Вопрос этот принадлежит не философскому спору. Принятие однозначного ответа на него представляет собой драму для тех искусствоведов, которые отдали жизнь сохранению церковных памятников как культурного наследия и одновременно являются глубоко верующими людьми. И позиция о. Павла здесь ясна.

* См. анализ разных сторон этой проблемы в работах: Павлов А., посл. Откровение и наука или две истории планеты Земля // <http://gr-c.ru/information.php?id=47>; Серебряков Н. С. Проблема соотношения библейского повествования о творении мира и человека с научным естествознанием // Труды семинара «Наука и вера». ПСТГУ. Вып. I: «Вся премудростию сотворил еси...» М., 2011. С. 88–110. <http://www.bogoslov.ru/text/2476686.html>; Мумриков О., свящ. Библейско-святоотеческое учение об образе и подобии Божию в человеке и эволюционная концепция антропогенеза: проблематика соотношения // <http://www.bogoslov.ru/text/389980.html> (13 марта 2009 г.).

** См. обсуждение возникающих тут вопросов: Соболев А. С. Вызовы молекулярной медицины. Ч. 1 // <http://www.taday.ru/text/150813.html> и Ч. 2. <http://www.taday.ru/151021.html>

Отношение к иконе как к произведению искусства возможно только в эпоху просвещенческого разложения единства Церкви и культуры, такого «отщепления их от мистического корня», при котором культура стремится «вобрать в себя» Церковь, в результате чего обе «выветривают свое духовное мистическое питание и содержание»*. А ведь «Троица» Рублева, по Флоренскому, это доказательство бытия Бога: если есть «Троица» Рублева, значит, есть Бог.

* * *

Вопрос о соотношении научного и религиозного мировоззрений далеко не отвлеченный. Он властно вторгается в нашу жизнь, все в новых и новых своих ипостасях. Так, обучение детей православию в школах с одновременным преподаванием современной науки вполне может вызвать последствия, которые мы и не предвидим**.

Но как бы ни относиться к поставленному выше вопросу о творческом пути отца Павла Флоренского, сама проблема взаимоотношений науки и религии остается, она реально существует и значима для переживаемого нами времени. Мы можем спросить, есть ли в работах о. Павла идеи и мысли, которые могли бы помочь нам продвинуться даже не в решении, а хотя бы в понимании этой проблемы. Приведем лишь несколько примеров, дополнить которые не составило бы большого труда:

1. Представление об акте познания как о *бесконечной* лестнице, проходимой сразу, мгновенно в едином целостном акте.

В ранней и мало известной работе Флоренского «Пределы гносеологии» (1908) в качестве иллюстрации дан поразительный рисунок, показывающий акт познания как процесс прохождения бесконечной иерархии кругов или сфер***.

* Флоренский П. А., свящ. *Философия культа* (Опыт православной теодицеи). М., 2004. С. 494.

** Среди многих весьма непростых вопросов, возникающих в этой связи, укажем на проблему согласования библейского представления о творении мира (Шестоднев книги Бытия) и современных научных теорий физической космологии. См.: Мумриков О., свящ. *Библейский Шестоднев в учебном процессе современной школы* // <http://www.bogoslov.ru/text/292368.html> (28 марта 2008 г.).

*** Другой (неопубликованный) рисунок из архива Музея священника Павла Флоренского (Москва) можно было видеть на выставке «Павел Фло-

Здесь важна роль *бесконечности*, с изучения которой в теории множеств Г. Кантора Флоренский начал свой путь в математике, и роль *вечности*, в которой все временные моменты сливаются воедино. Термин «вечность», входивший в философию в Античности и Средние века, в эпоху Нового времени был изгнан из нее. Он существует в современной секуляризированной культуре лишь в качестве языковой метафоры, но сохранился во всей полноте в христианском мировоззрении и жизни Церкви. «И сотвори ему вечную память», поется в православном заупокойном богослужении. Идея вечности неоднократно проявляется в церковной службе, в том числе и в многочисленных повторах, на постороннего производящих впечатление монотонности.

Об этом о. Павел писал Розанову: «Есть многое в церкви, что кажется слабым, но что в своем роде сильнее сильного. Так, например, унисонное или октавное пение. Это удивительно, как пробуждает касание Вечности. Вечность воспринимается в некоторой *бедности* земными сокровищами»^{*}.

2. Православное представление о времени, как оно проявляется в богослужении, в котором здесь и сейчас участвует каждый верующий, вполне доступно для изучения и может привести к новому взгляду на природу времени.

Именно современное научное представление о времени является одним из основных источников тех противоречий, которые мы привели выше. Достаточно самого поверхностного взгляда на структуру времени в науке и христианстве, чтобы увидеть их кардинальное различие. В отличие от современного естествознания циклы, круги времени пронизывают все богослужение и играют в нем фундаментальную роль. Вся совокупность церковных служб организуется системой богослужебных кругов — дневного, седмичного, годового и многих других. Роль циклов и их онтологическое значение в естествознании до сих пор не разработаны, да, по существу, и не осознаны.

ренский — русский Леонардо», проходившей в Московском Доме Фотографии с 23 ноября по 16 декабря 2012 г. Он показывает картину акта познания в цвете, существенно дополняя схему, данную в работе «Пределы гносеологии».

^{*} Затем о. Павел добавляет: «А когда есть богатство звуков, голосов, облачений и т. д. — наступает земное, и Вечность уходит из души куда-то, к нищим духом и к бедным земными богатствами. Это не теории мои, это запись наблюдений над другими и опыта своего личного» (Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 91).

Читайте письма Флоренского Розанову о ритме в жизни церкви и его же «Философию культа» (1918–1919, 1921–1922)*. Самое глубокое его творение, увы, почти полностью проигнорированное нашим интеллектуальным сообществом. В 1913 г. он писал Розанову: «Идея церковности — в ритме. Каждое дыхание <так!> и каждое биение сердца должно быть подчинено ритму Иисусовой молитвы. Ритмически бьются мысли, чувства, даже телесные ощущения». Приводя далее слова Иисусовой молитвы, он продолжает: «...вдумайтесь, какое богатство здесь идей, настроений, побуждений. Но это — ритм наименьшего круга. За ним идут другие циклы переживаний, — все увеличивая свой период, все усложняя свое содержание, точнее, расчленяя основное содержание, основной ритм Иисусовой молитвы. Ритмы поклонов и крестных знамений, ритмы «слава» и «и ныне», прославляемых расчленениями и усложнениями тех же «слава и ныне», хождения кругом престола, входы и исходы, ритм каждений, ритм колышающихся риз, и все это богатство ритмов расчленяется, и еще расчленяется и паки расчленяется. А там находят все новые и новые волны, все больших и больших длин, и бьют в душу и в тело**».

3. Наконец, у о. Павла имеются многочисленные идеи о пространстве. Этому посвящены такие известные его тексты, как «Обратная перспектива» (1919) и «Мнимости в геометрии» (1902, 1921, опубл. 1922). Но почти совсем не известны идеи Флоренского о генеалогическом пространстве.

Во второй части «Водоразделов мысли» о. Павел уделяет много места обсуждению генеалогических схем как зримому выражению рода человека, его корня***. Возникающая здесь структура представляет собой дерево. В математическом смыс-

* Флоренский П. А., свящ. *Философия культа* (Опыт православной теодицеи). М.: Мысль, 2004.

** Там же. С. 99–100. Более подробно о роли циклов см.: Паршин А. Н. Средневековая космология и проблема времени // *Вопросы философии*. 2004. № 12. С. 70–88; Паршин А. Н. Циклы в православии и естествознании // *Труды семинара «Наука и вера»*. ПСТГУ. Вып. I: «Вся премудростью сотворил еси...» М.: Изд-во ПСТГУ. 2011. С. 264–284, <http://www.bogoslov.ru/text/print/2609572.html>

*** Флоренский П. А., свящ. *Собр. соч.*: в 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (2). С. 27–63, 501–505. Это записи лекций о. Павла, прочитанные в Московской Духовной Академии в 1916/1917 г.

ле это — граф, состоящий из вершин, некоторые из которых соединены отрезками (ребрами), представляющими собой — с генеалогической точки зрения — отношения ближайшего родства (родители — дети). В таком графе не должно быть замкнутых петель (запрет на инцест). Каждый представитель рода имеет свой locus в этом дереве, так же как он имеет и свое место в окружающем нас физическом пространстве. В каждом из этих пространств имеется своя метрика: евклидово расстояние между двумя точками в физическом декартовом пространстве и количество промежуточных вершин, лежащих на наименьшем пути, соединяющем две вершины генеалогического пространства. Это *разные* пространства, но *одинаково* нужные для жизни человека. Два человека могут быть близки в физическом пространстве и весьма далеки в генеалогическом и, наоборот, быть близкими родственниками, но жить весьма далеко друг от друга*.

Другой вопрос о природе пространства, о котором о. Павел много размышлял, это вопрос о соотношении пространства умопостигаемого, ноуменального, невидимого и пространства чувственного, феноменального, видимого. «По первым словам летописи бытия, Бог «сотворил небо и землю» (Быт. 1, 1), и это деление всего сотворенного надвое всегда признавалось основным. Так и в исповедании веры мы именуем Бога «Творцом видимых и невидимых», Творцом как видимого, так, равно, и невидимого». Этими словами о. Павел начинает свой «Иконостас» (1921–1922).

Так же как и представление о вечности, представление об умопостигаемом пространстве, восходящее в своем философском изводе к миру идей Платона, было изгнано Новым време-

* Близкие взгляды высказывал примерно в то же время социолог П. А. Сорокин (называя это новое пространство социальным пространством). Подробнее об этом см.: Паршин А. Н., Резвых Т. Н. Время и пространство в православном богослужении // Семинар «Русская философия (традиция и современность). 2004–2009». М.: Русский путь, 2011. С. 511–517. Позднее такой подход получил довольно широкое распространение в этнографии. (См., например: Evans-Pritchard E. E. The Nuer. A description of the mode of livelihood and political institutions of a nilotic people. Oxford, 1953. Русск. пер.: Эванс-Причард Э. Э. Нуеры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985.) Однако содержательных философских выводов отсюда, как мне кажется, сделано не было.

нем из философии и науки. Не касаясь богатой философской истории (о. Павел посвятил ей многие страницы своих работ), остановимся на наименее изученной — антропологической — стороне вопроса. Человек как связь двух миров и конкретно само тело человека как точка отсчета в познании мира занимают в антроподицее Флоренского важное место*.

В «Философии культа» о. Павел пишет: «Человек сотворен как ноуменальный Крест. <...> Это основная схема всего мироздания в целом — повторяется и в частностях»**. В человеке это проявляется, по словам о. Павла, прежде всего во время глубокой молитвы, когда сама фигура человека, «воздеяние рук горе и крестообразное простертие ниц» приобретает вид креста. В православии Крест и Древо Христово неотделимы друг от друга. Связь Креста с пространством Космоса подчеркивалась в трудах отцов Церкви и в богослужебных текстах***. Отсюда можно сделать вывод, что древесная структура, о которой мы говорили выше в связи с вопросами генеалогии, имеет гораздо более широкое значение для понимания пространства. Крест и с Ним Древо, существуя ноуменально, пронизывают здешнее пространство, связывая оба мира, видимый и невидимый, в единое целое. И человек осуществляет эту связь постольку и поскольку он есть образ Креста.

Возвращаясь к чисто философской стороне антропологии Флоренского****, следует сказать, что его весьма интересовали старинные представления о параллелизме тела человека и космоса. Флоренский дал их сводку в разделе «Макрокосм и микрокосм» (1917) большого труда «У водоразделов мысли».

* Такой антропоцентризм разделил в Новое время судьбу «вечности», «умопостигаемого пространства», «целевой причины», и многого другого... Впрочем, в конце прошлого века можно наблюдать возвращение (слабой формы) антропоцентризма в науку в виде т. н. антропного принципа в космологии. См.: Barrow J. D., Tipler F. J. *The Anthropic Cosmological Principle*. London: Oxford University Press, 1986.

** Флоренский П. А., свящ. *Философия культа*. С. 34, 37.

*** Там же. С. 30–41. Дальнейшее развитие этой темы см.: Паршин А. Н., Резвых Т. Н. *Цит. соч.* С. 499–517.

**** См. обзор в разделе «Человек есть сумма Мира» в работе: Седых О. М. Павел Флоренский и Иммануил Кант // Семинар «Русская философия (традиция и современность). 2004–2009». М.: Русский путь, 2011. С. 159–165.

Сюда же относится и обсуждение схемы гомотипии тела человека в «Столпе и Утверждении Истины»*. Эти мысли, лежащие совсем в стороне от основной линии развития современной антропологии, вполне могли бы найти применение в решении загадок морфологии человека, которые, похоже, мало поддаются современным научным методам**.

4. Идеи о. Павла о языке, связанные с его вниманием к наследию иняславия.

В работе «Строение слова» (1919) он пишет, что слово имеет внешнюю форму («тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; его можно уподобить телу организма»***) и внутреннюю, которую «естественно сравнить с душою этого тела, бессильно *замкнутой в самое себя*, покуда у нее нет органа проявления, и разливающую вдаль свет сознания, как только такой орган ей дарован»****. К внешней форме слова относятся его фонема («костяк слова») и морфема («ткани тела»). Семема, смысловая оболочка представляет внутреннюю форму.

Далее о. Павел представляет эту схему таким наглядным образом: «Слово может быть представлено как последовательно обхватывающие один другой круги, причем ради наглядности графической схемы слова полезно фонему его представлять

* Флоренский П. А., свящ. Столп и Утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914. С. 266, 587–592.

** К ним можно отнести смысл отпечатка индивидуальности данного человека в его сенсорных органах (радужная оболочка глаза, пальцевые узоры, и быть может, и в других органах), проблема синестезии различных органов чувств, роль лица человека (лица матери) в освоении пространства младенцем. Для анализа такого рода проблем в современной науке может использоваться (и используется) концепция схемы тела в психологии, нейрофизиологии и философии, возникшая в процессе изучения фантомных болей, которые часто возникают при ампутации конечностей и даже при их врожденном отсутствии (см.: Gallagher S. How the body shapes the mind. New York, 2005). В философии подобные концепции возникают при изучении формирования пространственных представлений в языке и мифологическом мышлении (см.: Кассирер Э. Философия символических форм. М.—СПб., 2002. Т. III. Ч. II. Гл. 2. С. 105–107.).

*** Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (2). С. 213.

**** Там же. С. 213.

себе как основное ядро, или косточку, обернутую в морфему, на которой, в свою очередь, держится семема»^{*}.

Это подсказывает нам, что слово имеет иерархическое устройство, очень похожее на устройство атома в физике: в основе лежит твердое ядро, а вокруг — электронные оболочки. Если атом не возбужден, то он *замкнут в себе* и ничего не излучает. Спектр же его *возможных* состояний дискретен, имеются наиболее вероятные основные «значения», и даже эти основные состояния немного размыты (свойство спектральных линий). Последнее отвечает оттенкам в индивидуальном употреблении значений слова. Более высокие уровни размазываются, сливаются друг с другом, образуют ту колеблющуюся *бесконечную* семему, о которой писал о. Павел. Хотелось бы думать, что приведенное здесь сравнение со структурой атома, развивающее идеи Флоренского, было бы ему близко.

* * *

Я должен с горечью сказать, что огромная работа по изданию трудов Флоренского в 90-е гг. прошлого века и позже не вызвала в нашем обществе не только адекватного отклика, но и значительного интереса^{**}. И это при том, что работы Флоренского, его конкретная метафизика, это, я подчеркиваю, не отвлеченная философия, они жизненно необходимы сейчас.

^{*} Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (2). С. 215. Отметим здесь нетривиальную инверсию внутреннего и внешнего. Этот текст представляет собой часть обширного труда «У водоразделов мысли», в значительной степени основанного на лекциях, читанных о. Павлом в конце 1910-х гг. в Московской Духовной Академии. В архиве Музея свящ. Павла Флоренского имеются сделанные им рисунки, которые существенно уточняют и развивают написанное в тексте. Недавно с ними можно было ознакомиться на выставке в МДФ (см. прим. ^{***}, с. 12–13).

^{**} Первыми работами Флоренского заинтересовались, еще в советское время, отечественные структуралисты. Безусловно ряд идей и конструкций Флоренского предвосхищают будущие построения структуралистов. Но нельзя не отметить и принципиальное различие их общих принципов, среди которых у структуралистов доминировала установка на финитный подход к реальности, например, к изучению структуры языка. Так, в 1970-е гг. большой популярностью пользовался проект И. А. Мельчука, предполагавший полное описание языка человека в виде конечного (хотя и очень большого) набора неразложимых далее элементов и их отношений друг к другу. Приведенные выше слова о. Павла, написанные в 1921 г., говорят, что ему была ясна тщетность таких попыток задолго до появления структурализма.

Какое-то время в обществе шли дискуссии о русской идее, о своеобразии пути нашей страны по сравнению с развитием других стран. Я думаю, что затронутые здесь вопросы о взаимоотношениях науки и религии, о разрешении противоречий между ними, это то, где русская культура и православная вера могут внести свой оригинальный вклад. Именно Россия с ее уникальным сочетанием живой православной веры и огромного интеллектуального ресурса может быть тем местом, где новый взгляд на смысл этих вопросов может привести к принципиально новым выводам и в самой науке.

А. Н. Паршин, декабрь 2012 г.

Читатель, открывший эту книгу, вероятно отметит, что основное внимание в ней уделено не столько философским взглядам священника Павла Флоренского, сколько их приложениям — философии математики, техники, языка, искусства. Такая подборка не случайна. Наследие Флоренского не разглядеть сквозь призму чисто философских воззрений. Его философские идеи являются одновременно объяснительными моделями, позволяющими простираивать научную и философскую мысль. Их можно было бы даже сопоставить с инженерными моделями (инженером был отец Флоренского, повлиявший на его становление как ученого, а в 1920—1930-е гг. его занятия были инженерными по сути). При этом инженерии в области мысли дополняют практические руководства к обследованию конкретных сфер действительности. Например, в сборник включена статья академика Вяч. Вс. Иванова, предлагающего реализовать незавершенный «*Symbolagium*», в котором Флоренский наметил принцип создания полного словаря универсальных общечеловеческих символов (масштабы проекта огромны, требуют широкого круга специалистов от археологов до нейрофизиологов и электронного представления на суперкомпьютере). Любопытна в этой связи тенденция восприятия Флоренского современной аудиторией, в том числе студенческой. Не всякому под силу погружение в философско-богословские построения. Но лингвистические, математические, искусствоведческие его работы — о существе имени, техники или иконы, — привлекают внимание, стимулируют научный интерес, включены в программы учебных курсов. Другими словами, его «приложения» работают, пусть даже те, кто ими пользуется, не жаждут постигать основы — не такова ли вообще судьба наследия великих?

Таковыми объяснительными моделями, т. е. базовыми философскими идеями Флоренского, являются: символ, антиномия, Логос (София) — хаос (эктропия — энтропия), прерывность (персонализм); простота (абстрактность) — сложность (конкретность), наглядность. Можно говорить о других, дополняющих основные, как, например, границе, проблеме которой посвящен отдельный раздел сборника, в свою очередь, дополняемой рядом примыкающих к ней тем (переходы, иерархии, зеркала, отражения и др.). «Инженерный» подход позволяет согласовать в познании те сферы, разрыв между которыми видится непреодолимым: природу и экзистенцию; трансцендентное и трансцендентальное; психологическое, внутреннее и космическое, внешнее — на языке Флоренского, апеллирующего к сознанию прошлых эпох, — микро- и макрокосм. Подобная непроницаемость в XX в. была осознана как трагедия европейской культуры. Современник о. Павла немецкий философ Эдмунд Гуссерль видел ее в том, что науки о фактах исключают «жгучие» вопросы о смысле и бессмысленности человеческого бытия. У русского философа Флоренского — не исключают. Его ученик А. Ф. Лосев считал это одной из главных его заслуг: «...все чудеса, которые творятся в математических формулах, они еще в большей степени творятся в пространстве и во времени»^{*}. Речь идет о всевозможных видах пространства и времени, включая внутреннюю жизнь человека, и даже «древний религиозный обряд оказывается у Флоренского точно доказуем»^{**}.

В толковании пространства решающую роль играет математический принцип прерывности, который Флоренский рассматривает как принцип мироустройства. Он же — основа грядущего мировоззрения, являющего себя в интересе к отдельному, индивидуальному, ограниченному (в биологии — открытие гормонов, витаминов, генов, хромосом и т. п.; в науках об информации — возвращение средневековой идеи формы; и даже — в ориентации современной культуры на индивидуализм). Пространство творится природой-человеком-культурой в эктропийном (упорядочивающем) процессе, и нужно говорить о его смысловой организации. Пространство сложно, нелиней-

^{*} <А. Ф. Лосев> П. А. Флоренский по воспоминаниям А. Ф. Лосева // Флоренский: pro et contra. СПб.: Издательство РХДИ, 2001. С. 180.

^{**} Там же. С. 179.

но, дискретно, его разные места обладают разной смысловой напряженностью. Так, естественнонаучное обоснование пространства перетекает в антропологическое, ведь в естественном восприятии человека, — нашем непосредственном восприятии, — и в представлениях различных культур пространство не однородно и изотропно, но предстает как наполненное тем или иным образом организованными смыслами.

Думается, пока не вполне оценены идеи Флоренского о времени. Вероятно, следует говорить о влиянии на него и на Серебряный век идей Анри Бергсона и европейской философии жизни, открывшей путь к содержательной трактовке времени. С другой стороны, подобный подход складывался в русской мысли в XIX в. (в частности, в философии истории позднего славянофильства), что можно рассматривать как предвосхищение западных идей. Тема времени анализируется в разделе, посвященном книге «Мнимости в геометрии», предлагающей дискретную нелинейную картину пространства и причудливую, парадоксальную — в движение от следствий к причинам — картину времени.

Интерес к наследию Флоренского в значительной мере обусловлен его установкой на парадоксальное и труднообъяснимое. Нестандартный взгляд на вещи он считал родовой чертой: «Флоренские всегда выступали новаторами, начинателями целых течений и направлений — открывали новые точки зрения, новые подходы к предметам»*. Его построения отталкиваются от парадоксальных идей либо движутся к ним. Так, открывая «Иконостас», наталкиваемся на обсуждение той же темы обратного движения времени применительно к сновидению. Флоренский анализирует пограничные вопросы науки, подвергая сомнению ее предельные основания (например, в математике — проясняя понятие бесконечности, иррациональности и мнимого числа, парадоксы Льюиса Кэрролла), и всегда стремится быть «у водоразделов мысли», как это точно отражено в названии одной из последних его работ.

Парадоксальное у Флоренского есть антиномия. В антиномиях — несводимом, несогласуемом, сложном, переходном,

* Из письма П. А. Флоренского от 27 апреля (15 мая) 1935 года. Цит. по: Иеродиакон Андроник (А. С. Трубаев). Основные черты личности, жизнь и творчество Павла Флоренского // Флоренский: pro et contra. СПб.: Издательство РХДИ, 2001. С. 488.

пограничном, в прорывах, прерывностях, разрывах мира и рас-судка — являет себя Истина: это ключики, открывающие к ней двери, не позволяющие мысли быть неподвижной.

Например, философа интересовал феномен иллюзий, до сих пор не получивший однозначной интерпретации в психологии. Уже в ранних работах он рассматривает его в связи с эвристической ролью парадокса. Первая известная нам иллюзия — горизонта: «ограниченный горизонт есть кажущееся членение перспективы, но хотя мы все знаем, что небо не опирается на землю, однако все видим, что — опирается. <...> Но стоит только нам начать подходить к краю земли, где мужики на небо зипуны вешают, как сделается ясным, что этот край на столько же отделился от нас, на сколько мы к нему приблизились. И так — без конца. Мы сами носим дразнящий нас обман разума»*. Флоренский приходит к выводу, что в ситуации иллюзии рассудок и чувства противоречат друг другу. В статье «Закон иллюзий» отмечается, что иллюзии появляются в результате конфликта шаблона восприятия и нового впечатляющего опыта, который не вписывается в шаблон, потому отторгается. Наше восприятие и мышление предпочитают быть обманутыми, но сохранить прежнюю схему. В лекции об антиномиях Канта** он указывает, что иллюзии бывают не только эмпирические, но происходящие от самих условий познания, потому в истории мысли так непросто создать подлинно новое (ср. выражение «раздвинуть горизонты познания»). Для разрушения шаблона необходим новый парадоксальный опыт (для Канта им стало открытие антиномий, позволившее в конечном счете совершить свой «коперниканский переворот»). Полагая пределы вопрошанию, мы попадаем в ситуацию иллюзии. Отодвигая их, оставляем зазор, поле для иной постановки вопроса, новых ракурсов познания.

В «Мнимостях в геометрии» оспаривается один из таких пределов — барьер для скоростей, обозначенный скоростью света. И в целом работа парадоксальна: автор берет за основу древнюю модель Вселенной — средневековый Космос, как он предстает в «Божественной комедии» Данте Алигьери, интерпретируя его в свете теории относительности и геометрии

* Флоренский П. А., свящ. Космологические антиномии Иммануила Канта // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 5.

** Там же.

Римана. Цель работы — научно доказать существование ноуменального мира — Дантова Эмпирея, отождествленного с миром Платоновых идей.

Преодоление иллюзионизма — одна из констант творчества Флоренского, с чем связана апология иконописи. Среди иконописных приемов он выделяет подчеркнuto неперспективные, т. е. противоречащие закону нашего восприятия. На иконе видны части ландшафта, одновременно три или четыре стены здания, черты лица изображены сразу с нескольких сторон, что не соответствует тому, на что способен наш взгляд, т. е. восприятию в перспективе. Иконопись, таким образом, избавляет смотрящего от обмана, иллюзии.

На сегодняшний день все более явным становится параллелизм между мыслью Флоренского и путями современной ему и последующей научно-философской мысли, в том числе западной, чему посвящен ряд статей, включенных в сборник (Флоренский и Г. Шпет, В. Г. Богораз, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти). В области философии и гуманитарных наук можно указать на другие сопоставления: Флоренский и А. А. Потебня, Р. Якобсон, М. Бахтин, Э. Кассирер, М. Вебер, К. Г. Юнг, Р. Генон, Р. Гвардини, М. Элиаде, К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, Ю. Кристева, Дж. Гибсон, У. Эко... Список заведомо неполон, но в нем заметны мыслители, мало сопоставимые друг с другом. В антиномизме Флоренского видят предчувствие структуралистских идей, в то же время в его философии находят черты феноменологического и герменевтического подходов. Такое единение, неочевидное для западной мысли, закономерно для конкретной метафизики Флоренского (а сама интенция — для русской мысли, не приемлющей «отвлеченных начал»). Здесь невозможно разведение структурности и смысловой наполненности, напротив, они высвечивают и высвечивается друг через друга, не поглощая друг друга (так в символе даны феноменальное и ноуменальное). Подобное единение, если и достигалось мыслью XX в., то с великим трудом. У Флоренского оно прослеживается в подходе к самым разным сферам действительности, и особенно в толковании пространства (та же обратная перспектива — совокупность приемов, позволяющих добиться нераздельности и неслиянности структуры и смысла).

Один из важнейших разделов учения Флоренского — философия языка, примыкающая к своеобразному для русской мысли имяславью. В его трудах намечено то внимание к сфере языка, которое отличает философию XX в. В последнее время все

большее освещение получает тема «Флоренский и Хайдеггер», в частности, роднящая их манера разделять на части слова, что позволяет двигаться к языковым смыслам и получать философские смыслы средствами языка. Любопытен тезис Флоренского о науке как символическом описании, т. е. модификации естественного языка. По сути, ему не чужд тезис «все есть язык». Человек как средоточие мира суммирован в языке, и основные сферы его деятельности могут быть поняты как язык — чисто антропологический феномен (это один из немногих способов подойти к познанию действительности в эпоху, когда отношения между человеком и миром крайне неочевидны и многослойно опосредованы). Но если наука, культура, философия могут быть рассмотрены как язык, следует говорить о разных языках, об эквивалентных способах описания, т. е. не единственной науке или культуре, — здесь Флоренский приближается к идеям, которые вынашивались на протяжении всего XX в. Например, намечает два возможных и опробованных в XX в. подхода к описанию культур: поиск общечеловеческого (культурных универсалий) и взгляд на культуры как на альтернативные системы отсчета, разные способы видения мира (культурный релятивизм).

Похоже обстоит дело с естествознанием. И кажется, мало таких областей в науке, какие бы он не наметил, не предсказал, не предвидел или не предчувствовал.

* * *

Серебряный век в России разворачивается на фоне переломной для европейской культуры эпохи модерна (неклассики). П. А. Флоренский остро чувствовал свое время как водораздел между старым и новым мировоззрением.

Новое виделось глубоким и сложным. «Вместо прежней элементарности везде оказалась открыта бесконечная сложность. Что казалось явлением примитивным, стало производить слитное впечатление чего-то сложного»*. Классическое сознание видело мир сложенным из простых элементов, как из кирпичиков; в неклассическом оказалось, что «эти простейшие

* Флоренский П. А., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1999. Т. 3 (2). С. 396.

элементы — не тупик, а вход в новые миры, в другое царство»^{*}; кирпичики «обнаружили сложность бесконечную. Атом — не проще Вселенной»^{**}; пришло понимание, что не из простого порождается сложное, наоборот, сложное порождает простое.

Антиномия простого и сложного — одна из объяснительных моделей философа. Например, пространство не изотропно, как представляет его классическая механика, оно неравномерно и прерывно, а его равномерные участки — лишь частный случай общей дискретной картины. Ровная евклидова поверхность трактуется как «нулевая» кривизна, т. е. упрощенный, частный случай искривленной поверхности, при этом неевклидовы геометрии охватывают намного больше типов поверхностей, сред и пространств. Важнейшей вехой в создании неклассического образа науки Флоренский считал теорию множеств Георга Кантора, который доказал, что принцип непрерывности (базовый принцип классической математики, созвучный физической идее однородности пространства) является частным случаем принципа прерывности. Флоренский ссылается на «удивительную» теорему Кантора, в которой сказано, что «непрерывность пространства не является необходимым следствием непрерывности некоторых образований в нем»^{***}. Пусть в пространстве возможны непрерывные линии, непрерывное движение точки, это не означает, что оно — *continuum*. Теорема Кантора гласит, что в пространстве можно провести такую кривую, которая, соединив некоторые его точки, минует все непрерывные участки — «изъяны» пространства. Но это не значит, что их нет. Другими словами, хотя классическая наука говорит нам, что пространство непрерывно, разумнее было бы приписать ему свойство прерывности, включающее непрерывность как частный случай.

Этот принцип работает и за пределами естествознания. Как простое и сложное противостоят друг другу «дневное» и «ночное» сознание. «Ночное» всеохватно — обращено и к чувственному, и к сверхчувственному, соединяя их в символе (что наблюдаем в иконописи — «ночном» искусстве, передающем мир в его целостности). «Дневное» ограничено, обращено

* Там же.

** Там же. С. 363.

*** Флоренский П. А., свящ. Об одной предпосылке мировоззрения // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1994. С. 77.

к чувственному, видит лишь феноменальное («дневное» искусство прямой перспективы передает мир в его частностях). Ратуя за целостность, Флоренский выдвигает гипотезу Нового средневековья — грядущей эпохи, которая воссоздаст целостную картину, а пока прозревается в частностях.

Тот же принцип позволяет классифицировать философские системы. С точки зрения конкретной метафизики как абсолютизация сознания, идеального, так и материи, эмпирического суть абстракции, упрощения. Идеальное и материальное в данностях мира присутствуют по формуле боговоплощения — нераздельно и неслиянно. То же — в космологии: мир земной в «Мнимостях» — лишь часть мира, и не самая значительная, лишь феноменальная сторона Космоса, его поверхность; мир ноуменов, мир Небесный — неизмеримая глубина.

Серебряный век называют русским Ренессансом, и это не просто метафора. Ренессанс ищет «место человека во Вселенной», помещает его в центр мироздания, обнаруживает нити, их связывающие. Все это мы видим у Флоренского. После создания «Столпа и утверждения Истины» (1914), теодицеи, он приступает к антроподицее, оправданию человека. Человек — главная цель и ценность будущего мировоззрения. Философские идеи, развиваемые о. Павлом, прежде всего соотнесены с человеком, соразмерны ему.

В качестве последней иллюстрации его «инженерного» подхода сошлемся еще на один принцип — требование наглядности, непосредственного усмотрения, утраченного в новоевропейской науке, т. е. «дневным» сознанием. По Флоренскому познать — значит сделать наглядным, представить пространственно. Стремление к наглядности не есть свойство наивного или неразвитого мышления. Оно оправдано уже тем, что наше мышление естественным образом стремится к наглядности, всячески ее требует, и особенно — в познании (ср. растущее значение визуализации в современной культуре, которая, по Флоренскому, базируется на мировоззрении нового типа). Обращаясь ко всему, что дано человеку изначально и непосредственно, дано как таковое, снимая с него печать постыдного и ложного, представляя как важное и необходимое, антроподицея возвращает человеку человеческое, его самого, его сущность в эпоху, когда она видится утраченной и отчужденной.

Тогда становится понятным желание Флоренского прояснять и отстаивать общечеловеческое значение магического, языческого, средневекового, т. е. «ночного» сознания. Так, апология

Птолемеевой модели в «Мнимостях» — не столько попытка отстоять геоцентризм, сколько способ обосновать антропоцентризм. Мир земного, — читаем в «Мнимостях», — конечен, потому «достаточно уютен»*. Космос Флоренского уподоблен космогоническим представлениям древних культур, поскольку в них человеческая позиция была определяющей. В таком космосе целью и центром, основным ориентиром является человек, что вполне соответствует взглядам Флоренского. В набросках «Философской антропологии» 1920-х гг., в период, когда это направление складывается и в европейской философии, он настаивает на том, что человек в единстве телесной, психической и духовной организации должен стать точкой отсчета теории познания. Он говорит об особом внимании к человеческой позиции в мире, прибегая к терминологии Макса Шелера, к положению человека в космосе.

Антропосоразмерен и критерий различения средневекового и нововременного искусства, которым служит позиция зрителя. Смотрящий на картину и икону находится в разной ситуации восприятия. Иллюзионистский эффект приковывает человека к определенной позиции перед картиной, рассчитанной на правый глаз смотрящего, в результате он обречен на пассивное созерцание. Искусство обратной перспективы не использует иллюзию, поскольку обращено не только к чувству, но на основании чувственного образа — к умозрительной составляющей. Потому при взгляде на икону человек не пассивен, средневековое искусство требует активного наблюдателя. То же в космологии. Хотя в «Мнимостях» речь идет о неподвижной Земле, наблюдатель движется, и только благодаря перемещению и местоположению Данте мы получаем информацию о свойствах земного и небесного миров.

Идея наблюдателя, существенная у Флоренского, является общим местом научных и философских концепций XX в., признающих обусловленность картины мира и познавательного процесса человеческой позицией и человеческим участием. В таком космосе определяющим является положение человека, его видение, чувственность и даже телесная организация. В изучении человека, — читаем в «Столпе и утверждении Ис-

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей). М.: Поморье, 1922. С. 51.

тины», — существует фактор тела: хотя человек дан в разных смыслах, прежде всего он дан телесно: «Прежде всего замечается симметрия верхней и нижней части тела, — так называемая гомотипия «верхнего» и «нижнего» полюсов»^{*}. (В «Разъяснениях» к «Столпу» есть особый раздел «Гомотипия в устройстве человеческого тела», где автор приводит семь таблиц с подробным рассмотрением гомотипического положения в органах, скелете, нервной системе и т. д., отмечая, что основным законом полярной двойственности человеческого тела известен с древности). В «Философии культа» подобную симметрию Флоренский возводит к символике креста: дающие ориентацию в пространстве «четыре направления света равны кресту — телу человека; самое положение человека с поднятыми руками изображает крест»^{**}. Крест есть образ и тип всей вселенной, «крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех культах»^{***}. Являясь средоточием вселенной, ее целью и центром, человек повторяет ее устройство на уровне своего тела.

Хотя апология «ночного» сознания в философии Флоренского достигает небывалого размаха, она не противоречит тенденциям его времени. Не секрет, что модерн как преодоление классического этапа европейской культуры искал опоры и вдохновения в мирах доренессансных (для Флоренского наиболее вдохновляющим было русское средневековье, XIV—XV вв.). Русский Ренессанс состоялся в эпоху, которую Флоренский считал антиномически противоположной Ренессансу европейскому — не на подъеме, а на излете «дневного» типа сознания, в его «сумерках». Расцвет русской культуры совпал с «сумерками» новоевропейской, в чем заметно своеобразие и Серебряного века, и учения о. Павла Флоренского. Другая их особенность — в незавершенности. Многочисленные проекты о. Павла лишь намечены, но все еще ждут своего продолжателя.

О. М. Седых

^{*} Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М.: Издательство «Правда», 1990. Т. I (1). С. 266.

^{**} Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. № 17. С. 96.

^{***} Там же.

I. Судьба и наследие философа

Игумен Андроник (А. С. Трубачев),
С. М. Половинкин

Основные направления творческого наследия священника Павла Флоренского*

Философия и богословие

Свою жизненную задачу П. А. Флоренский понимал как проложение путей к будущему цельному мировоззрению, синтезирующему веру и разум, богословие и философию, искусство и науку. Отвлеченные построения были чужды ему, и сам он в книге «Мнимости в геометрии» (1922) называл свою философию «конкретной метафизикой»: «Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала»****. Здесь Флоренский следовал традиции, русской философской мысли, выраженной в названии книги В. С. Соловьева «Критика отвлеченных начал».

* Вестник Костромского государственного университета. Серия «гуманитарные науки»: Энтелехия. 2009. № 20. С. 71–79.

** Флоренский П. А., свящ. Автореферат // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 38.

К характерным чертам философской мысли П. А. Флоренского надо отнести использование математических идей и интуиции (теория разрывных функций, теория множеств, аритмология), выявляющих строение мира по Логосу. Выявление языков символики он полагал как существенную проблему теории знания. «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа... Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее срастворенная с энергией некоторой, другой, более ценной в данном отношении сущностью, несет, таким образом, в себе эту последнюю»^{*}.

Одной из основных характеристик бытия в его нынешнем состоянии П. А. Флоренский считал антиномичность. Соответственно, антиномично и всякое действие разума. Мир надтреснут, и причина этого — грех и зло. Антиномичность преодолевается подвигом веры и любви.

«Руководящая тема культурно-исторических воззрений Флоренского — отрицание культуры как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Флоренский развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся типам культур — средневековой и культуры возрожденской»^{**}. Признаки субъективного типа возрожденской культуры: раздробленность, индивидуализм, логичность, статичность, пассивность, интеллектуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлеченность, поверхностность. «Ренессансная культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к началу XX в., и с первых годов нового столетия можно наблюдать по всем линиям культуры первые ростки культуры нового типа». Признаки объективного типа средневековой культуры: целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм (деяние), реализм, синтетичность и аритмология, конкретность, самособранность. Свое собственное мировоззрение Флоренский считал соответствующим по складу стилю XIV—XV вв. русского средневековья.

^{*} Флоренский П. А., свящ. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 275.

^{**} Флоренский П. А., свящ. Автореферат // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 39.

Основным законом мира П. А. Флоренский считал закон возрастания энтропии, понимаемый им как закон возрастания Хаоса во всех областях мира. Хаосу противостоит Логос. Средневековая культура, коренящаяся в религиозном культе, сознательно борется с человеко-божнической возрожденской культурой, несущей в своих глубинах начало Хаоса. «Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура»^{*}.

Богословские труды П. А. Флоренского принадлежат к области христианской философской апологетики. Он разрабатывал проблемы теодицеи и антроподицеи. Теодицея («оправдание Бога») ставит вопрос о том, как согласовать веру во всемогущего и всеблагого Бога с наличием мирового зла. Центральный вопрос теодицеи — бытие Единого Бога, Вседержителя, Творца видимого и невидимого мира и утверждение бытия тварного мира в Боге. Задачи и методы теодицеи XX в., века господства рассудка, Флоренский сводил к оправданию Бога не в области нравственной, как Блага, а в области разумной, как Истины: Показать, что Истина сама себя делает Истиною — и есть задачи теодицеи. Этому и посвящена книга «Столп и утверждение Истины» (1914). Путь теодицеи, оправдания Бога «возможен не иначе как благодатною силою Божиею»^{**}. В живом церковном опыте «мы разумом своим испытываем Бога и находим, что воистину Он — Бог, Сушая Правда, Спаситель»^{***}.

Антроподицея («оправдание человека») решает вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию, совершенным и разумным, с наличием его несовершенством и греховностью. Антроподицея П. А. Флоренского тесно связана с проблемами философской антропологии. В основе антроподицеи — идеи очищения и спасения человека, освящения и обожения человеческого существа. Центральный вопрос антроподицеи — христологический, о воплощении Бога Слова и соединении человека с Христом в таинствах Церкви. Особенность антроподицеи Флоренского состоит в том, что он развивает ее, опираясь на конкретный православный культ и православную культуру (наука, философия, хозяйство, искусство). Как

* Там же. С.

** Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. I (2). М., 1990. С. 819.

*** Там же.

цельное произведение антроподицея не была написана Флоренским, но основные положения ее содержатся в трудах «Философия культа» и «У водоразделов мысли». Он утверждает, что путь антроподицея, оправдания человека, «возможен не иначе как силою Божиею» и совершается: 1) в строении человека как образа и подобия Божия; 2) в освящении человека, когда он из грешного становится освященным, святым; и 3) в деятельности человека, когда религиозно-культовая, литургическая деятельность является онтологически первичной и определяет и освящает мировоззрение, хозяйство и искусство человека.

Теодицея («восхождение благодати в нас к Богу») и антроподицея («нисхождение благодати в наши недра») в религиозной жизни взаимосвязаны, хотя первый путь более соответствует начальному опыту, а второй — более зрелому.

В одном из последних писем П. А. Флоренского с Соловков к сыну Кириллу от 21 февраля 1937 г. он подводит итог своей многогранной деятельности: «Что я делал всю жизнь? — Рассматривал мир как единое целое, как единую картину и реальность, но в каждый момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому, на данном этапе меня занимающему, признаку. Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другой, а лишь обогащала. Отсюда — непрестанная диалектичность мышления (смена плоскостей рассмотрения), при постоянстве установки на мир, как целое»*.

Математика

Любовь к математике проявилась у П. А. Флоренского еще в гимназии. Уже тогда его внимание привлек вопрос о прерывности и разрывности в математике и естествознании.

В 1900 г. П. А. Флоренский поступил на физико-математический факультет (отделение чистой математики) Московского университета. Его учителя — Л. К. Лахтин, Б. К. Млодзиевский, А. К. Власов, З. В. Бобынин, К. А. Ан-

* Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1998. М., 1994. С. 672.

дреев. Но наибольшее влияние на Флоренского оказал один из основателей Московской философско-математической школы Н. В. Бугаев, развивавший аритмологию (учение о прерывности). Флоренский вслед за Бугаевым стал искать пути для преодоления односторонности подхода, господствовавшего в естествознании XIX в. и покоившегося на идее непрерывности. В аритмологию Бугаева он внес существенно новое: идеи теории множеств Георга Кантора. Это можно считать началом Московской школы теории функций (Д. Ф. Егоров, Н. Н. Лузин и многочисленная «лузитания»). Работа П. А. Флоренского «О символах бесконечности» (1904) была первой печатной работой по теории множеств в России. Свое кандидатское сочинение «Об особенностях плоских кривых как местах нарушения ее непрерывности» он предполагал сделать частью большой работы общепhilosophического характера «Прерывность как элемент мировоззрения». П. А. Флоренского особенно привлекало то, что синтезированием теории множеств Г. Кантора и аритмологии Н. В. Бугаева можно было подойти к решению проблем не только математики, но и других областей знания («философско-математический синтез»).

В ряде работ П. А. Флоренский дает своеобразное понимание числа как живой сложной монады — «умного первоорганизма». В 1922 г. он издал книгу «Мнимости в геометрии», в которой из теории относительности выводится возможность конечной Вселенной, когда Земля и человек становятся средоточием творения. Здесь Флоренский возвращается к миропониманию Аристотеля, Птолемея и Данте. Но для него, в отличие от многих математиков и физиков, конечность Вселенной является реальным фактом, не столько опирающимся на математические выкладки, сколько вытекающим из общечеловеческого мировоззрения. В 1932 г. в статье «Физика на службе математики» он описал электроинтегратор — прототип современных аналоговых вычислительных машин.

Математика пронизывала все творчество Флоренского и помимо собственно математических работ. Оставляя зачастую в стороне математический аппарат, он использовал в философских целях идеи, интуиции и символы математики, называя это математическим идеализмом. Для многих его трудов характерна их строго математическая обработка.

В 1937 г. П. А. Флоренский так определял свой вклад в математику: «1. Математические понятия как конституитивные элементы философии (прерывность, функции и пр.). 2. Теория множеств и теория функций действительного переменного. 3. Геометрические мнимости. 4. Индивидуальность чисел

(число — форма). 5. Изучение кривых in concrete. 6. Методика изучения формы»*.

Языкознание

Лингвистические представления органически входят в мировоззрение П. А. Флоренского: его учение о языке пронизано онтологическими и гносеологическими интуициями. Философия языка изложена им в исследованиях «Мысль и язык», «Имена», «Общечеловеческие корни идеализма», которые входят в состав общемировоззренческого труда «У водоразделов мысли», готовившегося к печати в начале 1920-х гг.

Хотя свою философию языка П. А. Флоренский связывает с В. Гумбольдтом, основоположником языкознания новейшего времени, взгляды его на язык — как по отношению к Гумбольдту, так и в ряду ведущих лингвистов — самостоятельны и оригинальны. Прежде всего, языкознание для Флоренского есть один из аспектов онтологии. Реальность и язык связаны существенно, а не условно-субъективно, случайно. У бытия два модуса: оно обращено вовнутрь, сосредоточено и укоренено в своей глубине, но оно и являет себя энергетически вовне. Имена и слова суть носители энергии бытия; они не что иное, как само бытие в его откровении человеку, а потому они — символы бытия. Словно полемизируя с основной тенденцией европейского языкознания, Флоренский пишет: «Назвать — это вовсе не значит условиться по поводу данного восприятия произносить некоторый произвольно избранный звук, но, “примыкая, — по изречению Вильгельма Гумбольдта, — своею мыслию к мысли общечеловеческой”, дать слово, в котором общечеловеческая мысль, обратно, усмотрела бы законную, т. е. внутренне-обязательную для себя, связь внешнего выражения и внутреннего содержания, или, иначе говоря, признало бы в новом имени — символ»**. Интуиции Флоренского о природе слова и языка именно своей направленностью на реаль-

* Из письма 13 мая 1937 года // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1998. М., 1994. С. 702.

** Флоренский П. А., свящ. Термин // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 196.

ность выводят его концепцию из общего ряда лингвистических теорий.

Под влиянием кантианства общепринятым к XX в. стало представление о слове как о произвольном, случайном звуковом знаке вещи. Более того, пропадал интерес даже к самим этим знакам. Для структуралистов 1930-х гг. предметом языкознания стали лишь отношения между ними в системе языка, который полностью утратил свою субстанциональность, став призрачной системой отношений или исчезнув в неуловимой мгновенности речи. И в этих условиях победы субъективизма и описательности в языкознании П. А. Флоренский, руководствуясь глубинным чувством Истины, писал: «Слово — человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, — открывающаяся чрез лицо энергия человечества. Но предметом слова или его содержанием в точном значении нельзя признавать самую эту энергию; слово как деятельность познания выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний. Будучи психофизиологическим, слово не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относимо к его, предмета, откровению в нас, как и нас — ему и пред ним»^{*}.

Эта символичность слова, глубинная соотнесенность его, во-первых, с реальностью, а во-вторых, с общечеловеческим сознанием, есть утверждение и о познавательной функции языка. В учении П. А. Флоренского о слове присутствуют онтология и гносеология. Познание переживается им как брак бытия познающего с бытием познаваемым, как взаимодействие их энергий; познание есть наименование, так что слово — это «плод общения познающего духа и познаваемого мира. В слове может преобладать или субъект познания, или же само познаваемое бытие; перевес первого, преобладание прагматического начала в познании, приводит к именам нарицательным; любовь же к познаваемой реальности, иначе говоря, переживание ее в личностном аспекте, создает имена собственные. В концепции собственных (по преимуществу человеческих) имен учение Флоренского о слове достигает предельной онтологичности.

^{*} Флоренский П. А., свящ. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 252.

Опираясь на непосредственные общечеловеческие представления, философ указывает на глубинную связь имени и его носителя; «Имя — лицо, личность, а то или другое имя — личность того или другого типического склада. Не только сказочному герою, но и действительному человеку, его имя не то предвещает, не то приносит его характер, его душевные и телесные черты в его судьбу»*. Мысль Флоренского о неслучайности словесных форм, об обусловленности их именуемой реальностью в учении об именах проведена особенно последовательно, а кроме того, убедительно проиллюстрирована: целый ряд имен соотнесен с художественно очерченными типами душевной организации.

Поскольку язык выражает познавательное отношение к миру, он антиномичен. В языке скрыта антиномия самого познания, воздвигающего устойчивые мыслительные символические построения, но никогда не удовлетворяющегося ими. Этой антиномии соответствуют противоположные принципы: с одной стороны, науки, консервативной по природе, а с другой — текучей, в силу диалектического метода, философии. Но так как и наука, и философия суть язык, то и в самом языке присутствует та же антиномия. Язык есть устойчивая система и одновременно — живая деятельность духа. Это напряженное двуединство — условие бытия языка, условие осуществления языком своих целей. Сглаживание антиномии, перевес в ней одной стороны за счет другой разрушает язык — под этим углом зрения Флоренский обосновывает несостоятельность попыток создания искусственных языков.

Строение слова трихотомично и подобно строению тела организма: к внешней форме относится фонема (звук — психофизиологический костяк, сдерживающий тело и дающий ему форму) и морфема (грамматическая форма — общее понятие, коренное значение слова, ткани, несущее в себе жизнь), к внутренней форме относится семема (сиюминутное значение слова — душа).

Символичность слова как явление смысла проходит по пути отождествления его с явлением (магичность слова) и со смыслом (мистичность слова). «Рассмотреть, в чем магичность слова, — это значит понять, как именно и почему словом мы можем воздействовать на мир. Рассмотреть, как именно и почему

* Флоренский П. А., свящ. Имена // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 187.

слово мистично, это значит уяснить себе, каков смысл учения, по которому слово есть знаменуемая им реальность»^{*}. Магичность и мистичность слова должны быть рассматриваемы как антиномия явления и смысла.

П. А. Флоренский употребляет термин «магия» предельно широко, подразумевая под ним возможность взаимодействия живых существ. Слово — живое вещество, исходящее от человека, живая природа — вступает в общение с другим живым существом — человеком. Такое понимание исходит из представления о соответствии внутреннего и внешнего в слове, о сращенности смысла и звука, и родственно уже не столько Гумбольдту с его скрытым кантианством, сколько идеям «Кратила» Платона. «Слово с усиленною властью действует на душевную жизнь, сперва того — кто это слово высказывает, а затем возбужденною в говорящем от соприкосновения со словом и в слове — от прикосновения к душе, энергией — и на тот объект, куда произносимое слово направлено»^{**}. Мистичность слова в наибольшей степени раскрывается в молитве, когда слово соединяет человека с Богом-Словом. Учение Флоренского о языке обладает всеохватывающей полнотой: язык рассмотрен со всех сторон как некое объемное целое.

Учебно-педагогическая деятельность

Темы пробных лекций, прочитанных П. А. Флоренским 11 сентября 1908 г., — «Общечеловеческие корни идеализма» и «Космологические антиномии И. Канта» — стали центральными в преподавании истории философии в Московской Духовной Академии. С именами Платона и Канта о. Павел связывал не только определенные хронологические эпохи в истории философии, но основные водоразделы мысли противоположных типов мировоззрения. За время преподавания в МДА (1908—1921) он создал ряд оригинальных курсов по истории античной философии, кантовской проблематике, философии культа и культуры, лишь некоторые разделы которых были

^{*} Флоренский П. А., свящ. Магичность слова // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 231.

^{**} Там же. С. 240—241.

опубликованы при жизни. Оценивая вклад П. А. Флоренского в изучение платонизма, А. Ф. Лосев писал, что он «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что когда-нибудь я читал о Платоне <...> Его имя должно быть названо наряду с теми пятью-шестью именами, которые знаменуют собой основные этапы понимания платонизма во всемирной истории философии вообще <...> Символически-магическая природа мифа — вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма. Замечу, кроме того, что взгляды Флоренского на Платона развивались вне всякой зависимости от каких бы то ни было учений о Платоне на Западе»*.

Значение курсов лекций Флоренского в МДА определяется не только их внутренним единством, оригинальностью построения, точностью наблюдений, оценок и уникальным по богатству фактическим материалом, но и тем, что он выявлял зависимость философских представлений и религиозного культа, т. е. их взаимосвязь.

О. Павел был исключительным лектором, не читающим, а обсуждающим вместе со слушателями самые острые и нерешенные вопросы. Это было попыткой познать Истину так, как она дается в жизни: через собеседование, в содружестве, путем сопряжения двух сторон — учителя и учеников. «Лекция должна не научить тому или другому кругу фактов, обобщений или теорий, а приучать к работе, создавать вкус к научности, давать «затравку», дрожжи интеллектуальной деятельности», — писал Флоренский. Кандидатские сочинения, на которые он давал отзывы, выделяются разносторонностью. Среди них работы по античному культу и истории монашества, по гносеологии и социальным проблемам, по мистическим и оккультным движениям и народному мировоззрению, по истории преподавания математики в духовных учебных заведениях России и по истории русской литературы и философии.

«Ценность высшей школы вообще, а Академии в особенности, — писал о. Павел, — я вижу не в технической пользе обучения, а в возможности установить особую духовную и культурную среду, которая бы настолько могуче действовала бы на нахо-

* Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 692–693.

дящихся в ней как профессоров, так и студентов, что их духовные и культурные силы, получая тысячи невидимых толчков, сами собою разворачивались бы, вырастали и приносили плоды».

Учебно-педагогическая деятельность была одним из призваний П. А. Флоренского. Об этом свидетельствует и то, что он преподавал фактически все годы после завершения образования: в Сергиево-Посадской женской гимназии — математику и космографию (1908–1909), в Сергиевском институте народного образования — математику, астрономию, историю материальной культуры (1919), в Московском историко-художественном институте музееведения — историю и философию искусств (фрагментарно? — 1920), в Высших художественно-технических мастерских — теорию искусств (см.: об этом в разделе «Искусствоведение и музейное дело») (1921–1923), в Московском высшем техническом училище — физику (конец 1920-х) в Московском университете — курс ферросплавов (нач. 1930-х), во Всесоюзном электротехническом институте — электротехническое материаловедение (ок. 1932), а будучи в заключении в Сковородинском и Соловецком лагерях, читал лекции по мерзлотоведению, математике, химии и технологии добычи йода и агар-агара из морских водорослей (1933–1937).

В 1937 г. П. А. Флоренский так определил свой вклад в изучение философии и истории философии, выразившийся в значительной степени через педагогическую деятельность. «1. Культовые корни начатков философии. 2. Культовая и художественная основа категорий. 3. Антиномии рассудка. 4. Историко-филолого-лингвистическое изучение терминологии. 5. Материальные основы антропологии. 6. Реальность пространства и времени»*.

Редакционно-издательская деятельность и переводы

В 1912–1917 гг. священник Павел Флоренский возглавил журнал Московской Духовной Академии «Богословский вестник». Программное направление «Богословского вестника» — воцерковить науку — было заявлено в первом же номере под его редакторством. «Орган высшей Церковной школы,

* Из письма 13 мая 1937 г. // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 702.

«Богословский вестник» самым положением своим призывается к неуклонному служению, методами и орудиями науки, интересам Святой Церкви. Раскрывать нетленные сокровища Сокровищницы Истины и углублять понимание их в современном сознании, уяснять вечное и непреходящее значение церковности, показывать, что она есть не только момент и факт истории, но и непреложное условие вечной жизни — такова прямая положительная задача этого служения Церкви. Но положительная задача неизбежно связывается с задачей отрицательной, — с борьбой против расхищения духовного состояния Церкви, с расчисткою церковных владений от всех чуждых природе ее сил, покушающихся на ее собственность и на самое ее существование»^{*}.

Сохраняя церковность и традиционную академичность, журнал публиковал много материалов по общекультурным вопросам. В нем органично находили свое место статьи богословского, философского, церковно-исторического, историко-религиозного, общественного и даже математического характера. Это, несомненно, было возможно лишь при уникальной энциклопедичности, широте взглядов и глубоком знании предметов самого редактора.

Как редактор «Богословского вестника», священник Павел Флоренский организовал в нем целый ряд архивных публикаций на богословские, церковно-общественные и исторические темы. Большая часть публикаций в настоящее время может рассматриваться как первоисточник, а тщательность, с какой они выполнены, и сопроводительный научный аппарат ставят «Богословский вестник» в ряд лучших археографических журналов.

Переводы П. А. Флоренского отражают его творческие интересы и являются подготовительными материалами к собственным трудам.

Искусствоведение и музейное дело

Все творчество П. А. Флоренского пронизано мыслью о «верховенстве красоты». Явления природы, условия повседневной жизни, произведения деятельности духовной и вещественной — все пронизано силой красоты существующей «ни-

^{*} Объявление о подписке на «Богословский вестник» в 1913 г. // Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 10. С. 1–2.

сколько не менее реально, нежели сила тяжести». Предельными возможностями для выражения красоты наделяется искусство, «открывающее вид на безусловное» и делающее самого «человека безусловным». Художественные образы составляют «священное ограждение вещей и вообще жизни от приражения злых сил», являются источником «крепости и жизненности <...> средством освящающим и очищающим». Флоренский верил в возможность «райской цельности творчества» в любую эпоху и связывал ее с доступной человеку духовной гармонией, что живет в глубинах личности, раскрываясь в нас памятью о детстве, ревностным исполнением сыновьего долга перед матерью-природой, своим родом и народом, своей землей и небесной Родиной.

П. А. Флоренский с детства и до конца жизни соприкасался с художественной средой. Три его сестры — Елизавета, Ольга и Раиса — стали художницами. Учась в Московском университете, он неоднократно посещал Третьяковскую галерею, Румянцевский музей. В зрелые годы он общался как с художниками русского национального направления (М. Нестеров, М. Боскин, Вл. Комаровский), так и с художниками и теоретиками нового искусства (В. Кандинский, А. А. Веснин, Л. С. Попова, В. Е. Татлин), вел в Музее изобразительных искусств беседы с группой искусствоведов и любителей искусств.

Даже в Соловецком лагере среди немногих узников, с которыми соприкасался о. Павел, были художники — П. Пакшин, Д. Иванов.

Сознательное воцерковление, учеба и преподавание в Московской Духовной Академии и принятие духовного сана открыли перед о. Павлом полноту художественных и духовных богатств Православной Церкви. Введение их в общекультурное достояние, осознание самоценности и своеобразия средневекового церковного искусства стало важнейшей темой искусствоведческой мысли П. А. Флоренского.

В 1918—1920 гг. П. А. Флоренский являлся ученым секретарем Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры и хранителем ризницы Лавры. Он участвовал в приемке и описании икон, панагий, предметов из серебра, подготовил обобщающие исследования: «Опись панагий Троице-Сергиевой Лавры XII—XIX вв.» (1923) и совместно с Ю. А. Олсуфьевым «Амвросий, Троицкий резчик XV в.», а также целый ряд докладов по частным вопросам. Благодаря деятельности Комиссии было описано огромное историко-

художественное богатство Лавры и спасены от уничтожения церковные святыни и уникальный памятник русской культуры.

П. А. Флоренский одним из первых в мировой практике развивал идею «живого музея», обосновывая необходимость сохранения каждого предмета в той среде и связях, при которых он возникает и живет. Отстаивая идею «живого музея», о. Павел считал необходимым для Церкви и для духовной культуры России сохранить именно как действующие монастыри Троице-Сергиеву Лавру и Оптину пустынь и Абрамцево — как музей, но при живой носительнице «идеи Абрамцева» — А. С. Мамонтовой.

В эти годы были задуманы и написаны основные иконоведческие труды Флоренского: «Обратная перспектива» (1919), «Иконостас» (1921), «Моленные иконы преподобного Сергия» (1918).

П. А. Флоренский указывал на ущербность линейной перспективы как художественного метода изображения пространства и ввел понятие «обратной перспективы», имеющей особое значение в иконописи. Он считал, что икона — по своей задаче, по своим изобразительным приемам, по своей технологии, по своим источникам, по отношению к ее создателю-живописцу — есть явление мира Горнего и святыня, а в области культурно-исторической — вершина изобразительного искусства.

В 1920-е гг. творчество П. А. Флоренского соприкасалось с литературно-художественным объединением «Маковец», задачу которого он видел в том, чтобы быть «средоточной возвышенностью русской культуры», культивировать «сознание необходимости праведного отношения к жизни, желание и решение пробиваться к реальности».

В 1921 г. Флоренский начал преподавательскую деятельность в Высших художественно-технических мастерских (Вхутемас). Среди его друзей — художники В. А. Фаворский, П. Я. Павлинов, Н. Я. Симонович-Ефимова, скульпторы А. С. Голубкина, И. С. Ефимов. В 1921–1923 гг. Флоренский подготовил оригинальный курс, а затем, в 1924–1925 гг., написал монографию «Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях» и работы: «Закон иллюзий» (1925), «Значение пространственности» (1925), «Абсолютность пространственности» (1925–1926).

В период зарождения и расцвета различных разрушительных течений (футуризма, авангардизма, конструктивизма, тех-

ницизма) П. А. Флоренский отстаивал ценность и значимость общечеловеческих форм культуры, наполненных духовным смыслом. Деятель культуры, учил Флоренский, призван раскрыть существующую духовную реальность. Другой взгляд, согласно которому художник и вообще деятель культуры сам организует что хочет и как хочет, субъективный и иллюзионистический взгляд на искусство и на культуру, в конечном итоге ведет к обесмысливанию и разрушению культуры и человека. Работая в 1923 г. над «Словарем символов», Флоренский на конкретном материале показывал, что именно устойчивость и общезначимость мировой символики дает ей возможность выразить богатство и разнообразие, вплоть до противоположности, бытия.

В 1937 г. П. А. Флоренский так определил свой вклад в искусствоведение: «1. Методика описания и датировка предметов древнерусского искусства (резьба, ювелирные изделия, живопись). 2. Пространственность в художественных произведениях, особенно изобразительного искусства»^{*}.

Литературное творчество

Вступление П. А. Флоренского в литературный мир произошло в годы учебы в Московском университете. Он подружился с поэтом А. Белым (сын проф. Н. В. Бугаева), а через него познакомился с литературно-символистскими кругами (В. Я. Брюсов, К. Д. Бальмонт, Д. С. Мережковский, Н. Гippiус, А. А. Блок, позднее Вяч. Иванов). Символизм привлекал Флоренского творческим выходом из бездушного позитивизма и рационализма. Но почти сразу же обнаружились его глубокие личные и идейные расхождения с большинством из символистов. В символистах его отталкивала всеядность, неопределенность и ложность духовных основ. Изданный сборник стихов Флоренского «В Вечной лазури» (1907) — образец символистской поэзии, содержанием которой является духовный мир и его переживание. Разделы более полного сборника стихов «Ступени», оставшиеся неизданным при жизни, отражают духовное развитие Флоренского (название разделов: «Без Бога»,

^{*} Из письма 13 мая 1937 г. // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 702.

«Идеализм», «Апокалиптика», «Православие»). Его перу принадлежат также поэмы «Белый камень» (1904–1905), «Святой Владимир» (1904–1905) и «Оро» (1934–1937), философские стихи о природе и различные подражания народным частушкам и шуточным стихам.

В 1916–1925 гг. П. А. Флоренский написал автобиографические воспоминания «Детям моим». Воспоминания охватывают почти без пропусков период жизни Флоренского от его рождения (1882) до поступления в Московский университет (1900). Это образец высокохудожественной автобиографической прозы, в которой он раскрывается не только как писатель, но и как исследователь детской души, психолог и педагог. «Воспоминания» содержат богатейший материал для исследования жизни и творчества Флоренского.

К литературному творчеству П. А. Флоренского, несомненно, относятся и некоторые его работы в области философии и богословия: «Соль земли...» (1908), проповеди, «Столп и утверждение Истины» (1914), «Философия культа» (1918–1922), «Имена» (1923–1925); в области искусствоведения: «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (1919), «Иконостас» (1921), «О кукольном театре» (1925), а также письма к родным и близким знакомым. И композиционно, и стилистически сочинения, письма и даже некоторые документальные материалы Флоренского выдерживают уровень профессиональной литературы.

Значимой частью литературной жизни страны в 1910–1920-х гг. стали литературоведческие труды Флоренского (рецензия на поэмы А. Л. Мировпольского «Лествица» и А. Белого «Северная симфония» — 1904), исследования («Гамлет» — 1905, и «Антоний романа и Антоний предания» — 1906), работы, посвященные народному творчеству («Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда» — 1909) и литургической поэзии («Молитва Симеона Нового Богослова к Духу Святому» — 1907, «Плач Богоматери» — 1907), теоретические труды по философии языка (см. раздел «Языкознание»). Философские идеи Флоренского также оказали влияние на некоторых писателей (М. Волошин, В. Хлебников, Е. Замятин, М. Булгаков, М. Пришвин).

Особые отношения связывали П. А. Флоренского с В. В. Розановым, для которого он стал не только почитателем его литературного таланта и подчас суровым критиком, но и духовником. Именно благодаря о. Павлу В. В. Розанов перед смертью покаялся в богохульстве и умер, примирившись с Церковью.

Естествознание и техника

Первые шаги естественнонаучных исследований были сделаны П. А. Флоренским в детские и юношеские годы. Сохранились его тетради той поры, содержащие тщательные описания исследований природных явлений, а также рефераты научной литературы.

В Московском университете (1900—1904) Флоренский углубил свои познания, слушая курсы лекций по механике (Н. Е. Жуковский), физике (П. Н. Лебедев), органической химии (А. И. Каблуков). Эти знания явились фундаментом его научно-технической деятельности в 1920—1930-е гг.

Работая в 1921—1933 гг. в Государственном экспериментальном электротехническом институте (ГЭЭИ, с 1927 г. Всесоюзный электротехнический институт — ВЭИ) Флоренский организовал первый в СССР отдел материаловедения, в котором изучались диэлектрики (карболит, базальт, слюда и др.). Его исследовательские интересы направлялись в основном на поиски новых материалов, необходимых для передачи электроэнергии на большие расстояния. Решение этой задачи было жизненно необходимо для подъема промышленности в стране. Особое значение Флоренский придавал тому, чтобы новые материалы изготавливались из отечественного сырья. Это давало экономию и ликвидировало зависимость от внешнего рынка. Из научных исследований Флоренского в области электротехники наибольшего внимания заслуживает работа «Диэлектрики и их техническое применение» (М., 1924), представляющая собой единственную на русском языке систематизацию новейших для того времени теорий и взглядов, касающихся изоляционных материалов. В этом труде он указывает, в частности, на то, что с развитием электротехники полупроводники с параметрами, зависящими от интенсивности поля, могут найти себе весьма широкое применение. В 1927—1934 гг. Флоренский — автор 127 статей «Технической энциклопедии» и редактор отдела материаловедения.

В соответствии с планом комиссии ГОЭЛРО и строительством Шатурской ГЭС Флоренский разработал метод моделирования полей, который теперь получил чрезвычайно широкое и многообразное применение. Он одним из первых вел пропаганду внедрения синтетических пластмасс.

Но кроме конкретных изобретений, Флоренскому принадлежит целый ряд эвристических идей, которые позволяют по-новому взглянуть на целые области естествознания и техники. Еще в 1919–1933 гг. он описывал сконструированный им «новый математический прибор», явившийся прототипом современных аналоговых вычислительных машин. В статье 1925 г. «Законы мировой энергии» он указывал, что будущее энергетики не должно быть связано исключительно с использованием электроэнергии: «Прямое использование солнечной теплоты и солнечного света должно быть предметом дальнейших усовершенствований энергетического хозяйства».

Уже тогда П. А. Флоренский не только описывал «внутреннюю энергию атомов, выделяющуюся при распадении атомов на электроны», но и ставил вопрос о таких источниках энергии (энергия движения Луны и Земли, внутренняя теплота Земли, энергия пространства), которые еще не осмыслены даже современной наукой. Он полагал, что физика будущего, уйдя от отвлеченности, должна создавать конкретные образы, следуя гете-фарадеевскому миропониманию. Так, в письме к В. И. Вернадскому в 1929 г. Флоренский ввел понятие пневматосферы — особой сферы стойких вещественных образований, проработанных духом. Признание существования на биосфере особой части вещества, вовлеченной в круговорот духовной культуры, придает культуру-охранительной деятельности планетарный смысл.

Во время заключения в восточно-сибирском лагере «Свободный» П. А. Флоренский работал на Сковородинской опытной мерзлотной станции (1934). Его исследования здесь заложили основы новой научной дисциплины — мерзлотоведения. Только по цензурным соображениям в капитальном исследовании (Н. И. Быков, П. Н. Каптерев «Мерзлота и строительство на ней». М., 1940) не было указано авторство П. А. Флоренского. Исследования Флоренского на Сковородинской опытной мерзлотной станции впоследствии стали основой строительства в Восточной Сибири, осуществленного в 1950–1970 гг.

Находясь в последние годы жизни в Соловецком лагере (1934–1937), П. А. Флоренский разработал основы еще одной новой дисциплины — водорослеведения — и стал организатором завода йодной промышленности. В письмах к семье он указывал на совершенно исключительную роль йода для здоровья организма и давал советы о его приеме совместно с молоком. Через 60 лет завод экопитания «Диод» начал выпускать

биологически активную добавку к пище «Йод-актив» — йод, встроенный в молекулу молочного белка.

В 1937 г. П. А. Флоренский так определял свой вклад в электротехнику и в естествознание: «1. Изучение электрических полей. 2. Методика изучения электрических материалов — основание электроматериаловедения. 3. Значение структур электроматериалов. 4. Пропаганда синтетических смол. 5. Использование различных отходов для пластмасс. 6. Пропаганда и разработка элементов воздушной деполяризации. 7. Классификация и стандартизация материалов, элементов и пр. 8. Изучение углистых минералов как одной группы. 9. Изучение ряда пород горных. 10. Систематическое изучение слюды и открытие ее структуры. 11. Изучение почв и грунтов. И т. д. Раздельно стоят: физика мерзлоты, использование водорослей»^{**}.

^{*} Из письма 13 мая 1937 г. // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 702.

П. В. Флоренский

Смысл переписки*

Самое прочное, неуничтожимое и постоянно самообновляющееся в нашем дольном мире — то, что проработано человеческой мыслью. 21 сентября 1929 г. священник Павел Флоренский писал академику В. И. Вернадскому «о существовании в биосфере, или, быть может, на биосфере того, что можно было бы назвать пневматосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченного в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа». Далее он продолжает: «Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе». К этому П. А. Флоренский, ученый, придававший большое значение

* Статья публиковалась с изменениями: Флоренский П. В. Философия переписки // Новый журнал. Нью-Йорк. 2006. № 242. С. 102–120. А также как предисловие к изданиям переписки П. А. Флоренского в книгах: Флоренский П. В. «...пребывает вечно» (Т. 1. М., 2011. С. 5–37); Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы. (Т. 1. М., 2012. С. 8–24).

опытно-конкретному изучению вещества, добавил: «В настоящее время еще преждевременно говорить о пневмосфере как о предмете научного изучения; может быть подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно. Однако невозможность личной беседы побудила меня высказать эту мысль в письме»^{*}. Итак, мысль о пневмосфере сохранилась именно в письме. Любые письма, как и многие другие листочки исписанной бумаги, принадлежат пневмосфере, неотделимой от человека, усилиями которого и определяется «особая стойкость» ее «вещественных образований». Подчеркну, что Флоренский писал не о спиритуалистических конструкциях, а о свойствах материи, изучение которых является предметом науки. Флоренский и его современники жили в «эпистолярное» время. Друг Флоренского В. В. Розанов назвал письма «золотой частью литературы». Жанр этот — один из самых древних: письма, найденные при раскопках, дают представление об ушедших цивилизациях, о личных отношениях людей, а письма апостолов, обращенные к близким людям или христианским общинам, составили часть Священного Писания. Вослед за апостолом Павлом, в I в. писавшем свои послания в крестном пути по дороге к Риму — месту усекновения его главы, к казни, его путь, совпадающий по срокам (57 месяцев), повторил православный священник Павел Флоренский, писавший письма к родным из узилища в Соловецком лагере особого назначения и расстрелянный в ночь с 8 на 9 декабря 1937 г.

«Открытие» философа П. А. Флоренского в современном общественном сознании, несомненно, началось с предисловия А. А. Дорогова, Вяч. Вс. Иванова и Б. А. Успенского, которые опубликовали корректурный экземпляр работы «Обратная перспектива»^{**}.

^{*} Иеромонах Андроник. Предисловие к работе священника Павла Флоренского «Микрокосм и Макрокосм» // Богословские труды. Сб. 24. М., 1983. С. 230–232. Письма П. А. Флоренского к В. И. Вернадскому. Публ. Ф. Перченка // Минувшее. Париж. 1986. № 1. С. 275–293. Переписка В. И. Вернадского и П. А. Флоренского. Публ. П. В. Флоренского // Новый мир. 1989. № 2. С. 194–203.

^{**} Флоренский П. А. Обратная перспектива. Публ. и предисл. А. А. Дорогова, Вяч. Вс. Иванова, Б. А. Успенского // Семиотика. Труды по знаковым системам. Сб. 3. Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 381–416.

В творчестве П. А. Флоренского обычно выделяют два этапа, которые завершились основополагающими трудами. Теодицея, что в несколько упрощенном переводе значит оправдание, объяснение, обоснование Бога, — это книга «Столп и утверждение Истины» (1914)*, которая в подзаголовке даже имеет уточнение: «Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах», — единственный большой труд по философии, изданный при жизни, написанный, когда его автору было менее тридцати лет. Труд обращен к людям образованным, но которые только входят в Церковь. Книга действительно сыграла большую роль в воцерковлении интеллигенции как Серебряного, так и нашего, «ядерного», века. Мои сверстники, рожденные в 1937 г., ее знали и читали в 1960—1970 гг., когда чтение религиозной литературы было небезопасно. Флоренский был символом ученого-священника, погибшего в лагерях. О других не слышали. Теперь забывается, что святоотеческой и вообще церковной литературы в эти годы не было, иметь ее было опасно. Даже в конце 1980-х гг. за Библию, обнаруженную таможенниками при досмотре, человек становился по меньшей мере «невъездным». Имена церковных деятелей вообще, а имена религиозных философов особенно, вычеркивались и буквально и фигурально из любых упоминаний. Другой труд Флоренского — антроподицея, оправдание человека — создан зрелым сорокалетним мыслителем без надежды на издание и включает несколько томов, рукописи которых сохранила его семья. Теперь они изданы усилиями его внуков, и многое, особенно «Иконостас» (1922)** и «Имена» (1926)***, органично вошло не только в науку, но и в общественное сознание и нередко цитируется как общеизвестное.

Однако в творчестве П. А. Флоренского, как и в его жизни, уместно выделить еще два этапа, которым соответствуют завершенные и совершенные литературные и философские

* Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.

** Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Сб. 9. С. 83—78. Среди многих изданий лучшее: М.: Искусство, 1994. Подготовка текста и комментарии А. Г. Дунаева.

*** Флоренский П. А. Имена. С 1988 г. издавались по частям в журнале «Социологические исследования». Лучшее издание: Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (2). С. 169—358.

произведения. Это его гимназические и студенческие письма семье — отцу, матери, близким и, симметрично, снова письма семье, но уже жене и детям как завершение творческого и жизненного пути. Письма из лагерей 1933–1937 гг. — труд последнего этапа творчества заключенного П. А. Флоренского. В них он передает накопленное своим детям, а через них всем людям, поэтому главное направление их мысли — род как носитель Вечности во времени и семья как главная единица человеческого общества. Средоточием переживаний становится единство рода, семьи и личности, личности оформленной, неповторимой, но в то же время тысячами нитей связанной со своим родом, а через него — с Вечностью, ибо «прошлое не прошло». Род, в свою очередь, обретает в семье равновесие оформленных личностей, неслиянных и нераздельных, в семье происходит передача опыта рода от родителей к детям, дабы не «прервалась цепь времен»*. По аналогии с предыдущими трудами письма из тюрем и лагерей можно назвать генодицеей — оправдание рода, семьи.

Слово Флоренского — символ, т. е. оно всегда еще что-то. Это «что-то» должно быть раскрыто и раскрыто тем, кто в той или иной степени сродствен автору по мироощущению, — отсюда обращенность к личности, лицу, а не к среднестатистическому индивиду, абстрактной публике. Поэтому можно ожидать, что центральный символ того или иного периода жизни, оформляющий его специфическую глубинную интуицию, в письмах будет нащупываться не сразу и лишь впоследствии оформляться, сопрягаясь с прошлым и настоящим опытом, насыщаясь многообразием перекликающихся, дополняющих друг друга смыслов. Как письма из лагерей, многие работы священника Павла Флоренского, по сути своей, — личные беседы или письма, наполненные интимным внутренним светом, играющим на гранях композиции, и обращенные к читателю-другу. Таков, например, его труд «Столп и утверждение Истины». Иногда письма, доработанные П. А. Флоренским, превращались в главы его трудов. Так, например, предисловие «На Ма-

* В письме к сыну Василию из Соловецкого лагеря особого назначения от 7 июля 1936 г. П. А. Флоренский приводит эти слова Гамлета в более точном переводе: «Время вышло из своих пазов» (Флоренский П. А., священник. Собр. соч.: в 4 т. М., 1998. Т. 4. С. 24, 208).

ковце» к труду «У водоразделов мысли» выросло из письма к В. В. Розанову*.

Созданная «в узилище», или «в железах», литература, а особенно послания и письма — никогда не выклинивающийся пласт культуры. Таковы «Утопия» Томаса Мора и «Город Солнца» Кампанеллы. Но центральное место занимают послания Апостола Павла — небесного покровителя священника П. А. Флоренского. Более четырех лет перед казнью Апостол провел в тюрьмах, откуда рассылал свои послания. Прочитанные в буквальном, бытовом смысле, а не только как символы, послания Апостола и по композиции, и по лексике покажутся знакомыми тем, кто читал письма заключенных. Конкретные детали содержат, наверное, понятные лишь современникам иносказания и намеки, которые переплетаются с нравоучениями и объяснениями учения Церкви, становясь, с одной стороны, глубочайшими символами, а с другой — доказательствами не только духовной, но и земной правды происходившего.

Послания Апостола не рассчитаны на цензуру и неосторожно насыщены именами людей, названиями мест, указаниями на конкретные дела как союзников (что не разрешено современным тюремным режимом), так и находящихся на свободе единомышленников (что могло быть использовано для преследования их как христиан). Апостол рекомендует одних людей как истинных христиан другим, учит третьих и предупреждает о доносчиках: «Александр медник много сделал мне зла. <...> Берегись его и ты...» (2 Тим. 4:14–15). В посланиях, переданных ученикам на волю, есть радость Апостола за их успехи, беспокойство о здоровье телесном и душевном, жалобы на недостаток внимания к Учителю и, как обычно, приветствия и благие пожелания общим знакомым, и забота об ученике: «Доколе не приду, занимайся чтением, наставлением, учением» (1 Тим. 4:13). «Впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов» (1 Тим. 5:23). Между строк — беспокойство — о книгах: «Когда пойдешь, принеси... книги, особенно кожаные» (2 Тим. 4:13).

В тюремно-лагерном зазеркалье Дальнего Востока и Соловков священник Павел Флоренский провел четыре с половиной года — 57,5 месяцев, с 26 февраля 1933 по 8 декабря

* Флоренский П. А. Письмо к Розанову на Маковце // Флоренский П. А. Избранные произведения: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 370.

1937 г., — столько же, сколько был в оковах его небесный патрон. Это мученический крестный путь христианина, повторившего, как символ, крестный путь своего Небесного Покровителя. По-моему, он понимал это, в его письмах можно найти скрытые цитаты из посланий Апостола.

Публикуемый корпус писем из лагеря не имеет аналогов в истории человечества. Он подобен ткани, которую образуют нити-основы, исходящие из четырех центров-авторов к их женам, детям, матерям и сестрам, а на сложную эту основу ложится выющийся из челнока непрерывно, как пряжа Парки, уток — нить, переходящая из одного письма в другое, от адресата к адресату. Ее толщина меняется, разнообразна расцветка, и ткань оказывается то плотнее, то реже, окрашиваясь разным смыслом и содержанием. Это на редкость цельное и совершенное по внутренней структуре литературное произведение, оно имеет стройную и прочную структуру: выраженную завязку-фундамент, медленно развивающийся сюжет и неизбежное трагическое завершение — вплоть до подведения итогов и болезненного стремления успеть в оставшихся страничках передать детям как можно больше. Более того, как в классической драматургии, здесь есть единство места, времени и действия. Однако классическое литературное произведение по определению есть вещь в себе, со своим пространством-временем, ни к кому не обращенным, никому не предназначенным, оно живет само по себе, имеет четкие границы, начало и конец. Письма — часть реальной жизни, в жизненном пространстве и времени, которые не имеют ни конца, ни начала, ни границ. В то же время присутствует целостность и в стиле, и в развитии от письма к письму отдельных сюжетов, вплоть до фенологических наблюдений, упоминаний людей и понятий, что проявилось при составлении комментариев. А сходные или одни и те же мысли, повторенные разным адресатам, в разное время и в разном контексте, придают тексту гетерофоническую структуру, характерную для многоголосия русской народной песни. Столь пристальное внимание к композиции писем не случайно. В письмах своим детям П. А. Флоренский подчеркивал, что понять произведение можно лишь открыв закон его композиции. Текст, расчлененный на отдельные фрагменты, связанные созвучиями и перекликами тем, вообще характерен для Флоренского. Так построены и «У водоразделов мысли», и знаменитый «Столп и утверждение Истины». Это «полная свобода всех голосов, “сочинение” их друг с другом в противоположность

подчинению». «Не отношение к ближайшим предшествующим и непосредственно последующим высказываниям мотивирует данное, но отношение этого последнего к целому, как это вообще бывает во всем живом, тогда как свойство механизма — иметь части, зависящие только от ближайших смежных, прямо к ней подсоединенных»*.

Спустя десятилетия реальное пространство-время переписки сгущается, обособляясь от хронотопа исторического, и она приобретает символическое значение. Мерцающей неустойчивостью эпистолярное наследие производит впечатление живого организма, что свойственно истинным произведениям искусства, а отсутствие очерченных границ делает письма похожими на биосферу или кусочек ее: лес, океан, саванну со стадами или рой пчел, муравейник. Подобное сопоставление не случайно: Флоренский называл свое мышление органическим и обрисовывал его специфику во вступлении «Пути и средоточья» к своему фундаментальному труду «У водоразделов мысли»: «Строение такой мысленной ткани — не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно, так что из любой исходной точки этой сети, совершив тот или иной круговой обход и захватив на пути любую комбинацию из числа прочих мыслей, притом, в любой или почти любой последовательности, мы возвращаемся к ней же»**.

Важность сохранения и публикации семейной переписки объяснил сам Флоренский в письме своей сестре Ю. А. Флоренской от 30 декабря 1916 г. из Сергиева Посада в Москву. Приведу фрагмент его, который мог бы стать эпиграфом к данной публикации: «Я давно думаю об основании “семейного” издательства, т. е. нашем и, м. б., некоторых друзей. Цель его — собирать документы, воспоминания, сведения о разных лицах нам близких, с нами знакомых и т. д., т. е. тут будут воспоминания, дневники, письма, монографии и биографии о лицах и вопросах, генеалогий и т. п., собрания сочинений. Некоторые выпуски издательства предполагаю делать более интимными и не пускать в продажу, покрывая расходы на них из других, продаваемых. Вообще же это предприятие мне представляется не доходным, а лишь себя окупающим. <...> Во-

* Флоренский П. А. Пути и средоточия (Вместо предисловия) // Флоренский П. А. Избранные произведения: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 30–31.

** Там же. С. 27.

обще же подумай об этом круге предприятий. Я думаю, это не легко лично для нас, но и общественно и научно они представляют значительность».

Соловецкие письма мне удавалось публиковать сначала в журналах и сборниках, по одному—три письма или же в подборке цитат. Они оказывались композициями, подобранными как комментарий к его биографии или касающиеся частных вопросов: Флоренский о предках и родственниках, о литературе и писателях, об Андрее Белом, о музыке и музыкантах, о водорослях или о воспитании детей. Однако большие подборки и тем более весь корпус писем стали осознаваться как целостное произведение, своеобразная автобиография. Более того, это было еще и стремлением дать беспристрастную оценку пройденному, наметив пути, которые уже видны, но по которым суждено пройти другим — детям, внукам. В письмах, словно зерна, разбросаны мысли, идеи, ждущие всхода. Примечательно, что стиль соловецких писем в полном их объеме созвучен таковому прежних произведений Флоренского: мозаичность и фрагментарность текста дает простор органически зреющей мысли, дает единство и связность на более глубоком уровне. Мертвая мысль ярко блесит, а живая мерцает, подобно бликам солнца в волнах, перетекая от одного предмета к другому. Письма писались для любимых, единственно близких ему людей, несмотря на расстояния и море, окружающее тюрьму, как ров средневековую крепость. Думал ли он обо мне, посвятившему жизнь подготовке к печати того, что он писал из тюрьмы? Подойдя к письмам с позиций самого Флоренского, А. И. Олексенко сумел увидеть в них систему символов: «В забайкальский период были свежи переживания о трагическом “перерыве” и предшествовавших ему тяжелых годах. Вновь и вновь звучит мотив смирения себя, дабы преодолеть хаос мира, не дать собственной душе ввергнуться в этот хаос. На первом плане — волевое начало, Высшая Воля, о которой не случайно пишет Флоренский. На Соловках постепенно выступает другая тема — тема воплощения, воплощения себя в детях и тем самым преодоление Времени. “Воплощение есть основная заповедь жизни, — Воплощение, т. е. осуществление своих возможностей в мире, принятие мира в себя и оформление собою материи” (письмо от 25 августа 1936 г.). И, быть может, далеко не случайно Воплощение пишется Флоренским с большой буквы, как и прежнее упоминание о Высшей Воле, напоминая нам

о главном Воплощении, единожды совершившимся в истории мира»*.

Письма субъективны по определению и хранят неискаженным конкретный и сиюминутный диалог, но они и мифологичны, понимая миф как вечно сущую реальность. Эпистолярный жанр — это сократовская беседа, сохраняющая диалектику общения. Этим письма принципиально отличаются от мемуаров, которые, по сути своей, есть моделированные или снисходительные беседы мемуариста с самим собою в прошлом, или с заинтересованным собеседником в настоящем, или оправдание себя перед потомками в будущем. Вот почему эпистолярный жанр подчас более точен, чем проработанные временем мемуары, нередко претендующие на объективную переоценку прошлого. В «Детям моим. Воспоминания прошлых дней» П. А. Флоренский словно предупреждает своих биографов о необходимости различать его теперешние оценки событий и людей и документы и записи прошлого времени: «Измерять ими истинность позднейших воспоминаний — это значит признавать полную мою тогдашнюю беспристрастность к себе самому и к другим и какую-то нечеловеческую мудрость, позволяющую оценивать смысл и значение событий самих по себе, помимо общих линий жизни. Современные записи по необходимости субъективнее, чем позднейший взгляд на те же события, уже обобщающий и имеющий основание выдвигать вперед или отодвигать назад то или другое частное обстоятельство. Многое, что за шумом жизни не было тогда услышано достаточно внимательно, по дальнейшему ходу событий выяснилось как самое существенное, тогда как много и очень много волновавшего прошло почти бесследно»**.

В публикуемых письмах обсуждается широкий круг вопросов, касающихся разных областей науки и культуры. Узники пытались передать нечто большее, чем ложилось на бумагу, вкладывая особый смысл в формулировки и даже в написание слов, что теперь едва понятно. Написанное несет лишь отблеск

* Олексенко А. И. О символах лагерных писем о. Павла Флоренского // Вопросы философии. 1998. № 3. С. 159.

** Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генезисологические исследования. Из Соловецких писем. Завещание / сост. игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский. Предисл. и прим. игумена Андроника (Трубачева). М., 1992. С. 208.

их страданий в лагере в ожидании мученической гибели, в неизбежности которой они не сомневались. Но по их рассказам можно подумать, что они действительно лишь «в длительной командировке». Они лукавили, ибо, во-первых, не хотели мучить близких, а кроме того, просто приукрашивали обстановку, ибо все послания подвергались внимательной цензуре. И лишь по косвенным наблюдениям догадываешься о тяжести их положения. Так, можно предположить, что написанное неразборчивым почерком и избыточное описанием посторонних вещей, например погоды, сделано в особо трудные моменты. К сожалению, невозможно воспроизвести особенности почерка, который меняется от письма к письму, а нередко и внутри письма. Иногда, особенно в 1937 г., появляются рассказы о питании, что вообще характерно для лагерных разговоров. Вдумайтесь в неслучайность этого. Поэтому важно фиксировать описки и ошибки в письмах. Так, например, П. А. Флоренский поздравляет жену с 24-летием со дня свадьбы вместо 25-летия (письмо от 12–15 августа 1935 г.) и путает год рождения первенца Василия — 1912 г. вместо 1911 г. (письмо от 21–23 марта 1937 г.).

К началу 1980-х гг. публикации трудов Флоренского и упоминания его имени стали систематическими. Сначала в богословских и официальных церковных выступлениях. На годичном акте в Московских Духовных Академии и Семинарии 14 октября 1981 г. Святейший Патриарх Пимен в своем Слове особо подчеркнул значение для Церкви трудов профессора Академии священника Павла Флоренского*. Подробному анализу богословских взглядов священника Павла Флоренского много места уделил Алексей, Митрополит Таллинский и Эстонский, будущий патриарх Алексей II в своей работе «В силе Святого Духа — служение миру»**. Общественной реабилитацией стало празднование 100-летия со дня рождения П. А. Флоренского, организованное в Доме художника на Кузнецком мосту в 1982 г.*** Важным событием стало собрание в Доме литера-

* Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. М., 1985. Т. 2. С. 359–361.

** Алексей, Митрополит Таллинский и Эстонский. В силе Святого Духа — служение миру // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 1. С. 54–64.

*** Костик В. Заседания Клуба искусствоведов. Москва, МОСХ, осень–весна 1982 // Советское искусствознание. 1982. № 2 (17). С. 368–372;

торов, организованное в день рождения П. А. Флоренского 22 января 1989 г. Советским фондом культуры при поддержке академика Д. С. Лихачева, который, как и П. А. Флоренский, был когда-то соловецким узником*. Собрание, прошедшее под девизом «Возвращение забытых имен», сопровождалось большой выставкой материалов из семейного архива Флоренского, подготовленной Марией Сергеевной и Александром Сергеевичем (теперь — игумен Андроник) Трубачевыми**. Позже на базе этого собрания игумен Андроник (Трубачев) создал на улице Бурденко в квартире, где жила его мать О. П. Флоренская, «Музей Флоренского». Грянул шквал публикаций трудов П. А. Флоренского и статей о нем в СССР и за рубежом. Его имя вошло в обиход тех, кого принято почитать. С упорством филателиста я долгие годы собирал упоминания имени П. А. Флоренского в печати и электронных СМИ***. Теперь же собирать библиографию о нем мне не по силам. Память о священнике Павле Флоренском сохранили его жена Анна Михайловна, его мать Ольга Павловна и его сестры, а вернули людям его дети и внуки. К 100-летию со дня рождения о. Павла мы оказались готовы передать обществу его труды. Усилия семьи, сначала тайные, со страхом, потом — жертвенные, за счет личных интересов и времени, порой приводящие к изменению жизненного пути, были сосредоточены на этом, как мы считаем, главном семейном деле. Сам П. А. Флоренский писал из Соловецкого концлагеря, что его мысли будут востребованы через пятьдесят лет. И это еще одно его прозрение: в 1990 г. в партийном издательстве «Правда» были изданы два тома его трудов****.

Шкурская Е. Вечер, посвященный 100-летию со дня рождения П. А. Флоренского. Хроника // Там же. С. 374—375; Никитин В. А. Вечер памяти священника Павла Флоренского в МДА // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 7. С. 24—26.

* Выступления на вечере иеромонаха Андроника (Трубачева) и П. В. Флоренского, впервые опубликованные в газете «Московский литератор» (22 января 1989. № 5) были воспроизведены в десятках изданий.

** Возвращение забытых имен. Павел Александрович Флоренский. Каталог выставки / сост. А. С. Трубачев, М. С. Трубачева, С. З. Трубачев, П. В. Флоренский. М., 1989. С. 44

*** Флоренский П. В. Священник Павел Флоренский: материалы к библиографии (1904—1983 гг.) // Альманах София. Уфа. 2007. С. 9—62.

**** Флоренский П. А. Избранные произведения: в 2 т. М.: Правда, 1990.

В заключение приведу отрывки из бесед о Флоренском с Алексеем Федоровичем Лосевым, одним из немногих, кто сохранил в своей памяти его облик до наших дней. Русский «Гомер», автор многотомного труда об античной философии редко говорил о Флоренском, неохотно вспоминал о том времени. Он о многом молчал. Ведь он также прошел допросы, лагеря, утратил зрение на Беломорканале. Правда, однажды посетовал: «Я о Флоренском мог бы во-о-от такую книгу навалить...» Когда настали другие времена, мы опоздали — Лосев стал, как он сам выражался, человеком «призывного возраста». Но все-таки мы решились просить рассказать его о Флоренском. Мы — это профессор Аза Алибековна Тахо-Годи, «эккерман» Лосева и автор множества публикаций о нем Юрий Алексеевич Ростовцев и я. Беседы шли всего за несколько месяцев до его трагической кончины. Приведу несколько фрагментов, опубликованных в 1988 г.*

«Видишь ли, — сказал Лосев (он всем нам “тыкал”) — древний религиозный обряд оказывается у Флоренского математически точно доказуем. И математики его доказывают, не зная, что они доказывают. Есть ведь целое учение о множествах. Такие там вещи рассказываются, с такой откровенностью, какой не найдешь в учебнике богословия.

А это же новейшие были достижения, которые от математики Ньютона и Лейбница ушли далеко. У них-то дается формула, которая применяется к движению в пространстве. При чем считается, что пространство само неподвижно, однородно, нигде не закругляется, не углубляется, абсолютная пустота, и к этой пустоте применяются механические формулы. В этом и заключается механическое сознание, сформулированное уже в XVIII веке.

Ну?! А сейчас-то нет никакого абсолютного пространства. Оно везде разное. Причем одна и та же вещь в одном пространстве имеет один объем, а в другом — иной. А в третье простран-

* Лосев А. Ф. Об отце Павле Флоренском (Из бесед с П. В. Флоренским в январе 1988 г.) // Вестник РХД. 1988. № 153. С. 92–99; Лосев А. Ф. Вспоминания Флоренского // Литературная учеба. 1988. № 2. С. 176–179; П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. Публ. Ю. А. Ростовцева и П. В. Флоренского // Контекст. М.: Наука, 1990. С. 6–24; Бибихин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 124–144. Беседы публиковались неоднократно.

ство попав, вовсе теряет объем. И становится нулем. Ведь это же математическое доказательство возможности чуда!

Так что, когда я говорю, что у Флоренского мы находим совмещение чистой математики и чистого пространства, — это не красное словцо».

В этой же беседе Лосев высказывался так: «Для них, философских оппонентов Флоренского и Лосева, математика есть математика, а для меня математика есть бытие. Поэтому все чудеса, которые творятся в математических формулах, они в еще большей степени творятся в пространстве и во времени. Вот воззрения, которым я научился у Соловьева, а затем и у Флоренского. У Соловьева тоже эти идеи есть, но у Павла Александровича это развито. Он же специалист-математик, он не может употреблять слова впустую».

«А как, — спросил один из собеседников, — все же кратко сформулировать основные открытия Флоренского в области духа?» Лосев ответил: «Философия есть неразличимое тождество идеи и материи (пауза), воспринимаемое чувственными данными, чувственными формами... Тождество философии и математики.

А ведь обычно как: философия говорит о бесконечности, но ни слова о математике. Математика вся пересыпана учениями о бесконечности, но ни слова за пределы своей области, ни слова о философии. У Флоренского целостный подход. Для него бесконечность не есть понятие ни идеальное, ни материальное, а — живое, которое при этом чувственно воспринимается. Это открытие, огромное открытие, до которого во многом наша наука еще не доросла».

Далее один из собеседников обращается к Лосеву: «Таким образом, Флоренский приходит к тому же универсализму и синтезу, который был в античности (у того же Платона), но только на новых основаниях, на новейших математических достижениях. Просто при Платоне не было такой тонкой математики, такого тонкого искусства». Лосев уточняет: «Там как раз математика и философия были одно. Это же замечательно. Через тысячу лет, на новом основании уже, основываясь на новейших достижениях... Эти две дисциплины — философия и математика, — так как они касаются самых общих предметов и Вселенной в целом, они никогда не умирают. Они — меняются. Но никогда не умирают. Поэтому разного рода философско-математические учения я тебе найду в средние века, и в эпо-

ху Возрождения, в XVII и XVIII веках, и так далее. Это вечная проблема».

Помимо многочисленных изданий отдельных писем и подборок их фрагментов, полностью письма опубликованы на русском языке дважды*, исследовательница творчества П. А. Флоренского Франсуаза (Елизавета) Лоэст завершила перевод его писем из лагерей на французский язык и сдала их в печать...

* Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М., 1998. Т. 4; Флоренский П. В. «...пребывает вечно». Письма П. А. Флоренского, Р. Н. Литвинова, Н. Я. Брянцева и А. Ф. Вангенгейма из Соловецкого лагеря особого назначения. М.: Международный центр Рерихов, Мастер-банк, 2011–2013. Т. 1–3; Письма переведены на испанский: Pavel Florenski. Cartas de la prision y de los campos. Navarra: EUNSA, 1905. Père Paul Florensky. Lettres de Solovki 1934–1937. Lausanne: L'Age d'Homme, 2012. Pavel Florenskij. Ders., Lagerbriefe. An den Wasserscheiden des Denkens. Aus dem Russischen von Sieglinde und Fritz Mierau.

А. И. Олексенко

**На пороге рода.
К философии генеалогии
П. А. Флоренского***

Одна из характерных черт творчества П. А. Флоренского — годами и десятилетиями длящаяся работа над рядом сквозных для него тем. Это связано не только с фундаментальной, все более углубляющейся их концептуальной проработкой, поиском полной аргументации, но и в значительной степени с тем важнейшим принципом творческого миропонимания Флоренского, согласно которому все, чего касается мысль, должно быть глубоко лично пережито. Лишь тогда высказанное в лекциях, статьях или письмах почвено, бытийственно, не иллюзорно.

К таким сквозным темам относится и генеалогия. Однако создается впечатление, что интерес к ней возникает как бы вдруг в середине 1910-х гг., и связано это с такими ключевыми для Флоренского событиями, как женитьба (1910), принятие священнического сана (1911), рождение первого сына (1911). Сам Флоренский указывал, что важнейшей интуицией,

* На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. ББИ, 2006. С. 91–106. Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 05–06–80388.

давшей импульс к интенсивной работе по этой тематике, было пришедшее к нему постижение рода как целого. Собственно, своеобразная точка отсчета работ по генеалогии дана им самим в набросках к воспоминаниям «Детям моим»:

«...VI. Конец У[ниверсите]та: кризис: открытие религии.

VII. Профессура: кризис фарисейства: открытие рода»^{*}.

По мнению публикатора этого текста игумена Андроника, последний период, который и был связан с открытием рода, может быть датирован 1909—1915 гг.

Более внимательный анализ позволяет различить три крупных этапа в становлении и развертывании философии (и практики) генеалогии Флоренского. Каждый из них связан с определенной жизненной ситуацией и решением специфического для нее круга задач. В рамках данной работы особое внимание будет уделено первому из них (1900-е гг.), а также ряду особенностей двух последующих этапов, изученных в настоящее время более подробно^{**}.

Чтобы глубже понять философию генеалогии Флоренского, важно прояснить, на какую почву упало зерно интуиции рода как целого, задаться вопросом, имели ли место более отдаленные истоки интереса к роду и вызвавшие его иные, более ранние вехи жизненного пути. Возможно, тогда сама философия генеалогии предстанет перед нами полнее и многомернее как итог длительного пути.

Нетрудно предположить, что первые шаги в этом направлении Флоренский мог сделать в годы студенчества — в период

^{*} Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прежних дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / сост. игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский. М.: Московский рабочий, 1992. С. 246.

^{**} См., в частности: Игумен Андроник (Трубачев). Предисловие // Флоренский П., свящ. Детям моим... С. 7—22; Олексенко А. И. О символах лагерных писем о. Павла Флоренского // Вопросы философии. 1998. № 3. С. 144—159; Флоренский П. В., Олексенко А. И. «...И мои мысли пусть развиваются в вас...» // Флоренский П. А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1998. Т. 4. С. 5—24; Флоренский П. Оро. Лирическая поэма. 1934—1937 гг. Документы, отрывки из переписки с семьей. Рисунки / сост.: П. В. Флоренский, А. И. Олексенко. М.: Институт учебника «Пайдейя», 1998; Olexsenko A. Pedagogy of Kindred in the Life and creative Work of Pavel Florenskij // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne. / Franz N., Hagemeister N., Haney F. (ed.). Potsdam, 2001.

напряженных поисков себя, самоопределения. Ведь именно самоопределение предполагает соотнесение себя с другим — людьми (родными, учителями, товарищами), направлениями мысли, мировоззрениями, делая возможным как сознательный выход из сложившихся социальных и исторических связей, так и их сознательное созидание и углубление. Внешне в судьбе самого Флоренского этот этап знаменуется выходом из лона семьи, переездом в далекий большой и незнакомый город и поступлением в университет, знакомство с новым сообществом людей, иным укладом жизни.

Однако первая серьезная веха самоопределения связана вовсе не с университетом. В 1899 г., еще будучи гимназистом, Флоренский, пережив серьезный кризис, открыл для себя религию. Как сам он отмечал впоследствии, именно из этого переживания выросло здание его первой фундаментальной книги «Столп и утверждение Истины». Произшедший «обвал» он подробно описал в воспоминаниях «Детям моим»; важно лишь отметить, что именно в этот, 1899 г., с одной стороны, возник кризис в отношениях с родителями, с другой же стороны, Флоренский приступил к сознательной работе по построению мировоззрения и своей жизненной программы. Гораздо позже в письме матери от 19–26 марта 1904 г. он напишет: «...Я только привожу в ход программу, намеченную более 5-ти лет тому назад, хотя, конечно, теперь я ее усовершенствую и разовью»*.

* Автор статьи благодарит П. В. Флоренского за предоставленную возможность ознакомиться с письмами П. А. Флоренского и его близких конца 1890-х — 1900-х гг. Письма цитируются в соответствии с орфографией и пунктуацией их авторов. В настоящее время подготовлено издание, которое включает полный корпус писем П. А. Флоренского периода поступления и учебы в Московском Императорском университете, а также письма его друзей (А. В. Ельчанинова, В. Ф. Эрн, Андрея Белого (Б. Н. Бугаева)) и близких. Вышел из печати первый том: Флоренский П. В. Обретая Путь. Павел Флоренский в студенческие годы: в 2 т. Т. 1 / авт.-сост. П. В. Флоренский; статьи: П. В. Флоренский, А. И. Олексенко, В. А. Шапошников, Т. А. Шутова; подготовка текстов, комментарии и подбор иллюстраций: П. В. Флоренский, Л. В. Милосердова, А. И. Олексенко, А. А. Санчес, В. П. Флоренский, В. А. Шапошников, Т. А. Шутова. М.: Прогресс-Традиция, 2011. В материалах этого издания отражен еще один мало известный, но очень важный факт — влияние на формирование Павла Флоренского и ряда его друзей по гимназии кружка под руководством преподавателя Г. Н. Гехтмана.

В кризисе 1899 г. ярко проявилась тактичность и мудрость Александра Ивановича Флоренского, понимавшего неординарность и сложность характера сына, его поисков себя и твердо державшегося при этом своих собственных убеждений, которых он не скрывал от сына. Будучи вдали от семьи по делам службы, он пишет: «...Задавая мне письмами своими целый ряд вопросов, касающихся всего твоего будущего, ты, конечно, предвидел, что в подобном случае у меня двойная роль: отца и старшего товарища. С первую ролью я тебе более надоедать не буду: от имени мамы и моего, ты должен окончить курс гимназии, т. е. получить тот практический результат, который она дает. Нужно ли тебе это будет в жизни, или нет, тебе покажет будущее. Этим я и оканчиваю наши с мамой требования к тебе, которые считаю обязательными. Остальное дело твоей воли, и если ты желаешь это обсудить совместно, то я очень доволен за твое доверие и кроме товарищеского ответа на твои запросы, без всякого обязательства делать так или иначе, с моей стороны не последует. Но надеюсь — конечно, что ты и с мамой поделишься в свое время мнением и примешь во внимание ее линию. Но заканчивая свою роль отца, я очень желал бы с тобой поговорить об взаимных отношениях детей к родителям, т. е. выяснить есть-ли какие-либо взаимные обязательства, которые не ограничиваются только детским возрастом, а продолжают непрерывно, пока этой связи не разрушит смерть» (19 октября 1899 г.).

Так впервые, насколько нам известно, в переписке возникает тема, которую сам Александр Иванович обозначит как тему отцов и детей. А летом 1900 г., накануне нового этапа в жизни сына — будущего студента — происходит важный разговор между отцом и сыном, впечатлениями от которого Александр Иванович делится с женой: «Дорогая моя, вот я и попрощался с Павликом. Все-таки хорошо, что он приехал повидаться со мной. В последние годы мы с ним жили отдельно совершенно жизнью и даже как-то побаивались взаимно говорить. Явилась рознь, естественная вследствие разности возрастов и отношения к разным вопросам. Теперь мы могли с ним о многом поговорить. Будет ли какой-либо полезный результат от этого для него или для нас — право не могу сказать: это обнаружит будущее. Натура его сложная, в голове и сердце много разнородных течений, причем направляющее — кажется еще не определилось и может быть никогда не определится. Чем он будет, чем кончит — не знаю.

В умственном отношении преобладающая черта имеет мирозерцание, которое объяло бы все, из которого можно было бы все построить. Признать необходимость неизбежную идти от элементарного к сложному — он не может и это в нем не есть что-нибудь навеянное извне — а одна из прирожденных черт ума. Во всяком случае это путь опасный для него, так как может привести к полному разочарованию во всем. Может быть и обратно: жизненные инстинкты возьмут верх, когда явится реальная работа и реальные обязанности» (1 августа 1900 г.).

Отец хорошо понимает, сколь сложна и своеобразна природа его сына. С самого начала, уже в письме 1899 г. он тактично намечает те общие основания, на которых, как он считает, они могли бы, уважая друг друга, преодолеть проблему отцов и детей или по крайней мере выстроить уважительные отношения, не разрушить то семейное тепло, которое Александр Иванович ставил превыше всего.

Поэтому готовность отца напутствовать сына в новой жизни, поддержать его, быть ему в этом не столько отцом, сколько другом, категоричность в тех же вопросах матери и стремление самого Павла Александровича обрести себя, выработать собственное миропонимание делают переписку периода учебы в университете временами довольно напряженной. Из ее драматизма и вырастают в конечном итоге будущие генеалогические поиски П. А. Флоренского.

Несмотря на разногласия, чувство семьи как единого тела, невзирая на нередкое для ее членов ощущение одиночества, очень сильно переживалось вдали от родного дома и отцом, и сыном.

«Иногда хочется себя пощупать, представляю ли я нечто реальное, или просто какой-нибудь фантом. Такие ощущения вероятно испытываются после долгого одиночного заключения. Прости, что пишу, но ощущения остаются ощущениями. Изолированность от вас слишком для меня тяжелая вещь, чтобы я долго мог выдержать» (А. И. Флоренский — О. П. Флоренской, 26 мая 1900 г.). «Все время такое чувство, как будто поехал немного погулять, а теперь пора и домой» (П. А. Флоренский — О. П. Флоренской. Ростов, проездом, 9 августа 1900 г.). «...Все-таки щемит что-то непрерывно. Очевидно физическая связь с детьми нами чувствуется сильнее, чем ими. Вероятно и это есть форма эгоизма и любовь ко всякой собственности, как ты думаешь?» (А. И. Флоренский — О. П. Флоренской, 9 августа 1900 г.). «Хотя целый день мне приходится бросаться из

стороны в сторону, но все-таки очень тоскливо без вас. Мне все кажется, что я сижу в своей комнате и стоит мне выйти из нея, чтобы попасть в нашу столовую; но выхожу я в какой-то полутемный коридор» (П. А. Флоренский — О. П. Флоренской, 19—24 августа 1900 г.). «Дорогая моя мамочка! Я писем от вас все не получаю (пока всего получил два), и начинаю беспокоиться. Почему никто мне не пишет» (П. А. Флоренский — О. П. Флоренской, 1 сентября 1900 г.).

Вероятно, в ходе упомянутого выше разговора Павел Александрович поведал отцу о той самой жизненной программе, которую собирался строить. Позже он сформулирует ее следующим образом: «Задача времени — создать религиозную науку и научную Религию» (в письме матери от 28 февраля 1903 г.). В университетский период важнейшим из средств осуществления этого синтеза он видит именно математику. Нет возможности в рамках этой статьи подробно обсуждать жизненную программу Флоренского-студента, тот глобальный синтез, который он считает объективно стоящей перед человечеством задачей. Однако важно отметить, что само осуществление этой программы он связывает с поиском единомышленников, сродства в мысли и со своими родителями, и с товарищами и профессорами и закономерно в своих поисках испытывает потребность найти опору для собственного движения в истории в лице своих предков. То есть осуществление жизненной программы одновременно связано, хотя и довольно пунктирно, с поиском как исторической опоры (об этом — далее), так и общности с близкими по духу в настоящем. То и другое обусловлено формирующимся мировоззрением Флоренского. Эти ветви впоследствии сойдутся в проблематике антроподии уже в середине 1910-х гг.

Несмотря на сетования на одиночество, оторванность от семьи, суетность московской жизни, непривычную провинциалу обширность городских пространств, которые надобно преодолевать, Павел Александрович быстро и активно включается в университетскую жизнь, начинает посещать лекции и семинары по физико-математическому кругу дисциплин, философии. Все это стимулирует его к тому, чтобы найти в университете тех, кто близок ему по духу и устремлениям. Он торопится поделиться своими думами и размышлениями с родителями (возможно, не теряя надежды добиться от них признания своей жизненной программы и вырабатываемого мировоззрения).

Для Александра Ивановича эти противоречия в обсуждениях тех или иных вопросов, прежде всего мировоззренческих, — извечная проблема отцов и детей. Что же касается видения этой ситуации Павлом Александровичем, самой его интенции, ее можно обозначить как **взыскание сыновства** в самом широком смысле, т. е. поиск учительства, наставничества, духовного руководства — родства более глубокого. Это еще не проговаривается в письмах и придет позже, в год окончания университета и год прихода к о. Антонию (Флоренсову). Характерна и первая парадоксальная и понятная реакция: в облике о. Антония он усматривает черты одного из самых дорогих людей — покойной тети Юли. Эти поиски и связаны в конечном итоге с выходом к идее рода, хотя путь этот — отнюдь не прямая линия.

В университете Флоренский стремится найти истинных учителей, тех, кто предан науке, живой мысли, однако поначалу терпит некоторое разочарование: «Я вовсе не желаю какого-нибудь блестящего красноречия, блеска, а только желал бы, чтобы видна была работа мысли во время чтения. А то иногда трудно удерживаться от зевоты. Жаль, что особенно скучно читается физика и химия» (А. И. Флоренскому, 17 сентября 1900 г.). Однако первое разочарование вскоре сглаживается: «Понемногу начинает чувствоваться, что я нахожусь так сказать, в лаборатории духа. Особенно в [этом] отношении замечательны семинарии по философии, т. к. тут каждый имеет право и возражать и говорить, что ему угодно, конечно на тему» (сестре Ю. А. Флоренской, 5 ноября 1900 г.).

Среди профессоров Флоренский выделяет Бугаева и Жуковского, именно в них находя близких себе по духу учителей и наставников. Примечательно, что в письме к отцу он отметит: «Жуковский напоминает тебя, только он беспредельно добродушен и никогда не острит, хотя, на его лекциях часто смеешься, именно благодаря его истинным остроумам, которые он говорит, сам того не замечая. Мне в нем то нравится, что он никогда не ограничивает нас, а наоборот, с чем бы к нему ни придти, он сейчас же начинает так относиться, как будто иначе и быть не могло, но требует зато основательности» (18 ноября 1902 г.).

Оставляя в стороне «университетскую линию», уделим главное внимание тому, как выстраивались отношения с родителями.

Вышедши из лона семьи, оторвавшись от нее физически и, чем далее, тем более осознанно мировоззренчески, он, с жаром обсуждая с отцом проблемы миропонимания, стремится его

привлечь на свою сторону, сделать союзником своих мыслей, но здесь наталкивается на жесткую и определенную позицию Александра Ивановича. Любопытно, что иногда в их мыслях есть определенное сходство.

Гораздо позже, говоря о поколении родителей, Павел Александрович напишет:

«...**Отцов** они, семидесятники, не признавали, быв сами себе, и отцам своим (у Федорова), и дедам — отцами. Сами они хотели быть отцами. Но они не умели и не желали быть сынами»^{*}.

Александр Иванович сходным образом в письме к Павлу отзовется о поколении сына:

«Твоя характеристика Жуковского вполне удачно рисует тип шестидесятника. Твоя оценка его позволяет мне надеяться, что вы, приступающие к новой постройке, со сломкой старого, все-таки поймете и прошлое и нас, и вопрос отцов и детей наконец потеряет свою остроту и мы не будем забрасывать друг друга камнями. На закате своих дней мы увидим более стройное, более определенное мировоззрение, а вы нас вспомняете, что мы расчищали вам дорогу, [неразб.] не зная что. Остынет борьба из-за слов и начнется созидание» (21 декабря 1903 г.).

В этих характеристиках есть определенная переключка: и Павел Александрович, и Александр Иванович стремятся подчеркнуть своеобразный эгоцентризм поколений друг друга, отрыв от отцов. Впрочем, Александр Иванович надеется на общее созидание, предвосхищая будущие размышления сына о роде. Но вектор движения различен. Отец указывает на будущее созидание, а сын будет искать опору для исполнения жизненной программы в предках. И все же каждый из них по-своему делает шаг к примирению поколений.

Александр Иванович дает сыну урок непреклонного отстаивания собственной позиции, мировоззрения, не мешающий ему внимательно и основательно анализировать мысли сына. Не в этом ли, хотя бы отчасти, один из истоков выдвигавшегося Флоренским впоследствии требования к самому себе и к другим — не сглаживать противоречия, обострять их, выходя к антиномиям? Как уже было отмечено, особенно остро это противоречие касается миропонимания в целом и отношения к прошлому.

^{*} Флоренский П., свящ. Детям моим... С. 323.

Очевидно, принципиальные мировоззренческие разногласия с родителями, обсуждаемые в письмах, особенно с отцом, сыграли немалую роль в становлении миропонимания Флоренского, в том числе его представлений о генеалогии.

Оставляя в стороне детали не прекращающегося спора П. Флоренского с родителями и связанного с ним процесса самоопределения, отметим, что в пределах периода учебы в университете резко отчетливо бросается в глаза ее кульминационный момент (в контексте поисков рода, обретения сыновства). Вероятно, не сразу, всеми силами стремясь найти себя, отстоять свою позицию, жизненную программу и в тоже время воссоединиться с дорогими ему родителями, семьей, но уже на иных основаниях, он вдруг находит парадоксальный выход — **вернуться к родителям, семье можно лишь выйдя за ее пределы, открыв ее корни, обратиться к поколению дедов.** В строках письма к матери от 28 января 1913 г., своеобразного первого манифеста складывающейся идеи рода это действительно звучит как открытие: «Если поколение, которое кажется вам наиболее идеальным, было необходимо, чтобы пробудить сознательность, заставить своим отрицанием разумно построить мировоззрение, то однако как исторический слой оно — пустота, голое отрицание. Если оно и расчистило почву, то само оно не почва. <...> Мне нужно стоять на чем-нибудь, на исторической почве, иметь нечто реальное, а не абстракции о будущем блаженстве. Ближайший слой, на котором можно упереться, не увязая в под-под-партиях, это наши деды и я обязан воспринять то положительное, ту историческую почву, которую они мне дают, как я стараюсь сделать её сознательной и сознательно принимаемой помощью ваших отрицаний. <...>

Целую тебя, дорогая мамочка. Прости за резкий тон, но, я думаю, лучше знать настоящее мнение друг друга, и не создавать о нем себе иллюзий, чем всегда и во всем смягчать тона и затушевывать контуры. Если есть разница, то пусть она сознается. Только при сознаваемых различиях возможно примирение, а не перемирие».

Это открытие приведет Флоренского в скором времени (в 1905 г.) к потребности увидеть землю костромичей — своих предков по отцу, и эта поездка, по сути, окажется паломничеством.

Примечательно, что, декларируя обращение к поколению дедов, критикуя поколение родителей, Флоренский тут же ука-

зывает на его историческую роль — «пробудить сознательность, заставить своим отрицанием разумно построить мировоззрение».

Сейчас нет возможности подробно анализировать генеалогическую линию, поиск опоры в родословиях в период ученичества в МДА. Сообщество людей, встреченных там, оказалось для Павла Александровича гораздо ближе, нежели университетская среда.

Отметим лишь два момента. Первый — обретение духовной опоры у старцев — о. Антония (Флоренсова) и о. Исидора. Именно старчество как род духовный, члены которого связаны между собою единством духовной жизни, передачей ее начала от духовных предков к духовному потомству Флоренский в своей философии генеалогии противопоставит роду по крови и семени, обозначив тем самым два предельных полюса. На генеалогической схеме рода духовного в своих лекциях по историческому познанию он укажет и собственные инициалы — «П. Ф.?»*, как линию, ведущую от о. Исидора[†]. Почему со знаком вопроса? Возможно, это вопрос, суждено ли ему обрести собственное духовное потомство.

Второй момент особенно интересен в контексте поисков исторической опоры в предках и связан с двумя опубликованными Е. В. Ивановой текстами П. А. Флоренского — фрагментом «Геология души» (весна 1905 г.) из записной тетради Флоренского 1904—1905 гг., и стихотворением «Костромская сторона» («5 августа 1905 г., Толпыгино»), написанном во время упомянутой выше поездки^{††}. Интересно, что под названием «Костромская сторона» стихотворение было опубликовано в журнале «Христианин», из оттисков которого был сброшюрован сборник стихов «В вечной лазури», тогда как в беловом автографе стихотворение названо «Геология души», как и набросок в тетради.

Ограничимся двумя цитатами из этих текстов, еще ждущих тщательного исследования и комментирования в контексте философии генеалогии Флоренского.

* Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (2). С. 44.

†† Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текста и комментарии Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004.

«Геология души»

1. Слои. Вглядываясь в душу свою, прислушиваясь к подземным звукам ее, я, с течением времени, проникаю все глубже в недра ее, переживаю слои души своей. Каждый вновь найденный слой бывает необычайно осязательным, и тянет к себе и волнует, наполняя душу несказанною сладкою тоскою, непонятными порывами куда-то в дали, которые я видел давно где-то.

Это — предки мои говорят во мне, и чем далее, тем яснее я вижу, как мало во мне «моего», и как много от предков. Предки живут во мне, в нижних слоях души моей, и я тоскую по ним.

Под верхней корой — собственным своим достоянием — нахожу я слой радикализма, науки, философии, — культуры научной отца и деда моих, и до последних лет только их я и знал. [А под ними] Это — мои увлечения физикой, математикой, геологией и т. п., не престающая любовь к ним, именно любовь, как что-то сладко-жгучее и греющее, тянущее к себе, и я хорошо из переживаний знаю, что это — вовсе не результат простого воспитания или моих убеждений. Это — врожденная любовь к науке ради нее самой.

А ниже — слой прадедов моих. Слышатся отрывки песнопений и видятся клубы ладана, и ризы, и иконы и воздевания рук... Трепет тайнодействия охватывает, и жертва бескровная свершается...»*

В стихотворении «Костромская сторона» исследование родового строения собственной души претворяется в обращение к тем, кто соприсутствует в этом родовом пространстве, но устремленность к сотворчеству с кем лишь грезится в будущем и пока неясна. Отсюда — ностальгия о тайнодействии рода, собственном, еще не наступившем будущем:

Деды отшедшие! — деды священнослужители!
тесной толпой шегудятся богов ваших образы,
нитью серебряно-звонкою тянете вглубь, к тайнодействиям.

...

Вспомнить стараюсь я, деды, моления печали и радости,
вспомнить хочу шелест свитков и речи священные,
вспомнить напрасно влекусь я слова боговещные,
временем стертые.

* Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текста и комментарии Е. В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 393–394.

Тщетно усилие, деды. В какие-то дали безбрежные
тщетно, тоскуя, стремлюсь; ноет сердце тоской
беспредметною.

Тщетно вы маните в рощи, в дубравы дубовые,
Ветер напрасно колышет брадами зелеными, старыми*.

Взывание к предкам, обращенная к ним вдохновенная речь — лучшее свидетельство того, что мысли, высказанные матери в письме 1903 г., подтолкнули Флоренского в поисках рода совершить это паломничество на землю предков. В фрагменте «Геология души», обращаясь к любимому символу слоистости, Флоренский, по сути, синтезирует в едином образе-символе итоги своих исканий в различных родословиях-слоях, каждый из которых нетрудно соотнести и с одним из поколений его предков.

Ответ на собственный зов к предкам Флоренский даст позже, приняв священнический сан, создав «Столп и утверждение Истины».

В связи с приведенными в статье свидетельствами поисков Флоренским опоры в роде, попыток осмысления своей кровной и духовной связи через род с историей уже в 1900—1905 гг. не вполне ясно, почему же сам он соотнес открытие рода с периодом профессуры (1909—1915). Вероятно, это связано не только с появлением интуиции рода как целого, «оформление» (припоминание) которой было, вероятно, связано с изучением платонизма (в конечном итоге этот цикл исследований был представлен в разделе «Смысл идеализма» работы «У водоразделов мысли»). В своих поздних текстах, в частности в воспоминаниях, в письмах из Соловков Флоренский не раз отмечает, что пережил определенный период увлечения умозрительными конструкциями и подчеркивает важность его преодоления. Возможно, именно это увлечение, связанное, по крайней мере частично, с этапом профессуры, увело Флоренского на время в сторону от того, что так целеустремленно и истово искал он в юности, отвлекло от разговора с предками — так, что ослабили на время серебряные нити, связывавшие его с ними. Поэтому в период профессуры, по сути, произошло переоткрытие рода, его видение стало более ясным и отчетливым. И первую веху этого пути с еще неясной перспективой можно связать с

* Там же. С. 157.

1899 г., а уже более отчетливую — с открытием дедов (письма конца 1902 — начала 1903 г.).

Диалог с отцом о судьбе собственной и судьбах семьи после окончания университета будет продолжаться. Вопреки желанию отца Флоренский поступит в Московскую Духовную академию. Отец, единожды посетив его там, так и не захочет переночевать в его жилище. Они будут беседовать в гостиничном номере, а затем гулять по столь восхитившим Александра Ивановича живописным окрестностям Посада.

В день смерти отца Павел Александрович, занимаясь у себя в комнате в Посаде, вдруг очень ясно увидит его лицо. Чуть позже ему вручат телеграмму из Тифлиса со скорбным известием. Диалог из писем уйдет в сознание сына, ведь по его глубочайшему убеждению «прошлое не прошло». И голос отца с его стимулирующим убежденным несогласием, но смирением и надеждой можно будет услышать в размышлениях сына о судьбах рода. Жизнь рода — в постоянном обретении и переоткрытии его цели и созидании его цельности, это драма разных путей и выбора, задающих напряженный ритм этой жизни.

Чем же завершился напряженный диалог с отцом? В философии генеалогии он был переосмыслен Флоренским как сама основа жизни рода как целого, ритм его жизни:

«Необходимо единство рода, единство отцов и детей, но чтобы дети были личностью, необходим и разрыв детей с отцами. Противодействие разрыву имеет печальные последствия: дети теряют волю и т. п. В разрыве — залог исторического процесса»^{*}.

«Как род делается единым, сохраняя духовное самоопределение отдельных членов? — Тем, что он не мертвое, неподвижное единство, а единство живое, ритм. Этот ритм — в сосуществовании тезиса, антитезиса и синтеза — деда, сына, внука. Жизнь рода, осуществляющего свой *τέλος* [цель, результат (греч.). — А. О.], чрез внуков *“возвращает сердца отцов детям — обрати сердца отцем на чад”* (Лк. I, 17)»^{**}.

В последние месяцы земной жизни в снах отец Павел видел своих детей под покровительством их деда — Александра Ивановича.

* Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (2). С. 505.

** Там же. С. 50.

Таким образом, первый этап генеалогических изысканий парадоксален тем, что, выйдя из лона семьи, Флоренский, чтобы заново осознанно выстроить отношения с родителями — ближайшим поколением своего рода — ищет опору в предках. Можно сказать, что этот период находится под знаком изыскания сыновства, и генеалогическая проблематика вызревает в мировоззренческих спорах с родителями и интуитивном открытии для себя предков, а также вхождении в иные родословия (профессиональное и духовное).

Следующий — второй — этап широко известен и изучен достаточно подробно*. Сам Флоренский его охарактеризовал как «открытие рода». Он начинается примерно в 1909 г. и продолжается до середины 1920-х. Этот этап, как было отмечено выше, был стимулирован важнейшими событиями в жизни самого Флоренского: обретением семьи, сына, священнического сана. То есть продолжением своего рода по крови и семени и вхождением в духовный род.

Генеалогическая проблематика в творчестве о. Павла развивается как бы взрывообразно. Свою интуицию рода как целого он впервые формулирует в работе «Смысл идеализма» в 1915 г. и затем развивает эту проблематику сразу в нескольких направлениях: пишет воспоминания «Детям моим», разрабатывает философию генеалогии, лежащую с его точки зрения в основе исторического познания, тщательно и скрупулезно изучает историю собственного рода. В этот период разворачивается и идея самоопределения в пространстве рода — тот мотив, который уже прослеживается в цитированном ранее письме. Флоренский говорит о том, что для каждого важно познать задачу рода и принять ее, включиться в ее исполнение (хотя человек волен и отказаться от этого, важен именно момент самоопределения относительно задач рода).

Очень важно подчеркнуть, что генеалогия для Флоренского — не вспомогательная научная дисциплина, а всеобщий метод исторического познания и, добавим: в некотором смысле проектирования, устройства истории, будущего. Важно и то, что сама культура оказывается сложным переплетением родословий — по крови и семени, по духовному началу и т. п., т. е.

* Oleksenko A. *Pedagogy of Kindred in the Life and creative Work of Pavel Florenskij* // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne / Franz N., Hagemeister N., Haney F. (ed.). Potsdam, 2001.

родословия могут быть выделены по разным началам, разным принципам, и Флоренский намечает их типологию.

Одна из задач антропологии Флоренского — проработка фундаментальных духовных категорий, и такой категорией оказывается родословие — и как объект, и как метод мысли, путь познания (разделы «Смысл идеализма» и «Имя рода» работы «У водоразделов мысли»^{*}).

Эта ситуация специфична тем, что Флоренский, открыв задачи рода, уже взвалил их на собственные плечи. Он (как отец — собственным детям, как преподаватель, наставник — своим студентам, ученикам) стремится помочь следующему поколению усвоить основы генеалогического мировидения и миропонимания, чтобы обрести для себя опору в роде, в родословиях культуры, в истории.

Обычно в поле зрения попадает именно это объектирование рода, его пространства, подчеркивание его структурности, формы, четырехмерности во времени (эту тему Флоренский развивает в своих лекциях по пространственности^{**}). Но мысль Флоренского антиномична, а потому есть и иной полюс этих размышлений того же периода. Он скорее намечен, нежели развернут, но весьма важен. В главе «Таинства и обряды» «Философии культа» о. Павел обращается к тому, что он называет родовым началом, соотнося его с дионисийством, но подчеркивая, что точнее говорить о титаническом:

«Безликое — это чистая мощь, — в которой начало вещей; это — рождающая бездна; это — слепой напор. Это начало родовое и само может быть названо родом — *γένος* — не в смысле исторически-социологическом, не как совокупность поколений, связанных между собою единством происхождения, имени и религии, семейного очага, а чисто метафизически: оно есть рождающая мощь рода. Тютчев знал эту темную подоснову бытия. <...>

Безликое старается волнами своими прорвать всякую преграду — всю «ограду закона», по выражению Талмуда, ибо закон есть грань и определенность, определение конца: «досюда — и не далее», предел мощи. <...> Но существо мощи — именно

* Флоренский П. А., свящ. Собр. соч.: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (2). С. 7–144.

** Флоренский П., свящ. Статьи и исследования по истории и археологии / сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева). М.: Мысль, 2000. С. 199–211.

в раскрытии себя, доколе не иссякнет самая бытийственность ее. <...>

Лицо, т. е. ипостасный смысл, разум, ум — разумею все это в античном и в святоотеческом смысле, — полагает меру безликой мощи человеческого естества, ибо деятельность лица — именно в мерности, в ограниченности и в наложении на себя определений и границ. Эту деятельность связывания и ограничения называют началом апполинийским» (12 мая 1918)*.

В связи с этими мыслями Флоренского возникает предположение, что обретение себя как члена рода может состоять не только в том, чтобы познать цель и задачи рода, найти свое место в нем, но и проникнуть еще глубже — к «рождающей мощи рода», его энергиям. Однако это может быть чревато, если их мощи не будет противопоставлена умная и осторожная работа с ними. Эта тема возникнет в творчестве Флоренского позднее. Любопытно, что прикосновение к родотворным стихиям, возможно, запечатлены в самом конце фрагмента «Геология души» 1905 г., цитированном ранее:

«А еще ниже... Какая-то неопределенная стихия. Водяные струи, зеленые, холодные... Дуновенья ветра. И я расплываюсь в них, теряюсь и исчезаю. То [снова] появляюсь, то меня снова нет. Лечу вдоль поля. Потом над соленой морскою влажной — над пучиной «бесплодного моря». Синие дали — уходящие в бесконечность»**.

Третий этап генеалогических построений Флоренского связан прежде всего с пребыванием в ГУЛАГе (1933–1937). Предельная задача этого периода — «воплощением преодолеть небытие»***. Это этап «практической генеалогии», связанный со стремлением наставить, передать самое дорогое и важное в письмах детям. Важно подчеркнуть, что Флоренский, по сути, использует две дополняющие друг друга стратегии. С одной

* Флоренский П., свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии) / сост. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2004. С. 133.

** Павел Флоренский и символисты... С. 394.

*** Олексенко А. И. О символах лагерных писем о Павла Флоренского. Вопросы философии. 1998. № 3. С. 144–159. Флоренский П. В., Олексенко А. И. «...И мои мысли пусть развиваются в вас...» // Флоренский П. А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1998. Т. 4. С. 5–24.

стороны, он передает «генографический опыт рода» (термин Флоренского) наиболее концентрировано, символически в поэме «Оро», посвященной младшему сыну Мику. В содержании поэмы возможно увидеть и своеобразный сценарий будущей жизни сына как члена рода. С другой стороны, весь корпус лагерных писем — это средство продлить в будущее род, разбросать семена для чаемых всходов. Поэтому соловецкие письма наполнены «до краев» идеями, размышлениями, зародышами теорий, которые Флоренский, словно сеятель, рассыпает в будущее. В то же время с тех же страниц все настойчивее проступает образ единого тела рода: в сновидениях автор писем видит себя в окружении своих детей и умерших близких. «И мои мысли пусть развиваются в вас...» — это уже пребывание в будущем в лице своих потомков — по крови и семени, по профессиональной закваске, по духу.

Размышляя об особенностях синтетического зрения, умении видеть, познавать род как целое, Флоренский подчеркивал на примере леса: увидеть лес как целое возможно двумя прямо противоположными способами. Исследователь, изучив множество сторон его жизни, должен сделать решительный прыжок в область интуиции, чтобы признать **формообразующее единство за самим лесом как таковым**, обретя тем самым **конкретный образ леса**. Но возможен и другой путь, почти невозможный для современного ученого: «мистическое созерцание того же леса, но в символическом виде особого существа, внешне на лес не похожего, но лес собой являющего». Первый способ позволяет «увидеть лес в веках», второй — «увидеть его же в мгновение, например, в образе лешего»^{*}.

Попытка создать поэму о мальчике орочоне и есть попытка представить род, его символику согласно второму из способов (тогда как генеалогические изыскания по истории рода Флоренских и воспоминания «Детям моим» — определенные подступы к представлению рода первым способом).

Образ мальчика Оро и его окружения в поэме возможно понимать и как определенную попытку представить род Флоренских символически — в виде персонажа, на сам род Флоренских «внешне не похожего», дабы передать это знание детям, прежде всего младшему сыну. Примечательно, что сам отец в

* Флоренский П., свящ. Статьи и исследования по истории и археологии... С. 201–207.

предисловии к поэме намекал на то, что ее смысл будет разворачиваться перед сыном по мере его взросления: «Поэма моя написана для моего сына Мика и приспособительно к его пониманию, — хотя, быть может, сейчас он и не поймет всех многочисленных намеков этих стихов. <...> ...Пусть она будет ему хотя бы впоследствии памятью об отце»^{*}.

Необходимо отметить очень важный аспект, связанный с обращением к родовым энергиям, характерный именно для этого периода, который оказывается своеобразной экологией родостроительства. В предисловии к поэме «Оро» о. Павел пишет:

«Задача. Мерзлота как тройной символ — природы, народа [и рода в данном контексте. — А. О.] и личности, таит в себе силы разрушительные и творческие. Выходя наружу, они могут стать губительными. <...> Вечная мерзлота разрушает, когда ее начинают “обживать” и “освоять”. Отсюда — “не трогай мерзлоты” ороحوнов. Но то же — о душе. Прикрытые мерзлотой, таятся в ней горечи, обиды и печальные наблюдения прошлого. Но не надо копать в ее недрах. Мерзлотная бодрость дает силу справиться с разрушающими силами хаоса. Мерзлота — это эллинство»^{**}.

Таким образом, сознание титанической природы рождающей мощи рода предполагает умную, выверенную и ответственную работу с энергиями рода. Совершающий же эту работу должен, не взирая на трагедийность жизни, видеть перед собой гармонию, стремясь привнести ее в жизнь. Поясняя сыну Кириллу смысл поэмы, Флоренский пишет:

«...Ты не замечаешь (полагаю в этом виноват автор) бодрого тона, данного размером и ритмом, и бодрой идеологии, которая раскрывается в **преодолении** обратного мироощущения, а не в простом незамечании всего, что может ослабить дух и привести к унынию. Это — древне-эллинское понимание жизни, трагический оптимизм.

Жизнь вовсе не сплошной праздник и развлечение. В жизни много уродливого, злого, печального и грязного. Но, зная все это, надо иметь пред внутренним взором гармонию и стараться осуществить ее» (7 декабря 1935 г.)^{***}.

* Флоренский П. Оро. Лирическая поэма. 1934–1937 гг. Документы, отрывки из переписки с семьей. Рисунки / сост. П. В. Флоренский, А. И. Олексенко. М.: Институт учебника «Пайдейя», 1998. С. 35.

** Флоренский П. Оро... С. 34.

*** Там же. С. 146.

Если на основании учения Флоренского попытаться выявить место человека, открывающего род, по отношению к пространству самого рода, оказывается, что таких точек (мест) несколько, что и позволяет открыть род как живое многомерное целое. Первая, порождающая точка — это *точка на краю рода*. Парадоксальным образом обрести род, открыть его для себя можно, лишь выйдя из него и осуществив рефлексивное оборачивание. Эту точку можно назвать пребыванием на краю рода, когда его пространство, собственно, и начинает открываться. Другая точка есть пребывание «над» пространством рода, когда его пространство открывается сразу и целиком как целое, как движение к объединяющей цели. Наконец, третья точка (точнее, их совокупность) связана с помещением себя в пределе в каждую точку пространства рода, в каждый момент его жизни, что связано с идентификацией себя с каждым (в пределе) из родичей.

Порождающей живой клеточкой события родового строительства оказывается пребывание на краю рода, когда антиномически сопряжены возможный выход и отрыв от него с осознанным возвратом и включением в родостроительство. Более того, положение человека в культуре как сложной сети пересекающихся родословий, единство каждого из которых определяется по собственным, присущим ему основаниям, оказывается точкой пересечения нескольких подобных границ.

В ситуации, соответствующей каждому из описанных выше трех этапов, можно найти ту живую клеточку пребывания на краю рода, которая позволяет на каждом из этих этапов заново обрести род для себя и/или других. Если первый этап — это обретение самого себя в роде (открытие рода, его многослойного пространства — геологии души), то второй этап — это постижение рода как целого и сознательное введение в род других, приглашение их в границы рода, наконец, третий — это предчувствие ухода из рода, чтобы навечно остаться в нем.

Флоренский не раз замечал, что, видимо, на роду ему написано открывать новые пути и, не успев их широко освоить, переходить к иным областям и задачам. Поэтому и философию генеалогии можно увидеть не только как ряд оформленных идей, проработанных автором, но и как обширное, лишь намеченное пространство генеалогии культуры. Оно еще ждет проработки. Отметим лишь два направления, актуальность которых не вы-

зывает сомнений, — *педагогика рода** и *генеалогия дара*. Подобных терминов у самого Флоренского нет, но сам контекст его творчества и задачи, которые он решал, органически выводят к рассмотрению подобной проблематики**.

* Oleksenko A. Pedagogy of Kindred in the Life and creative Work of Pavel Florenskij // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne / Franz N., Hagemeister N., Haney F. (ed.). Potsdam, 2001.

** Проблематика данной статьи развивалась далее в ряде направлений. Изучение генеалогического метода П. А. Флоренского, его сопоставление с генеалогией линии Ницше—Фуко—Делеза позволило выявить при ряде сходств принципиальные различия в аксиологических основаниях и подчеркнуть оригинальность и эвристичность метода П. А. Флоренского (Oleksenko A. Méthode généalogique dans l'œuvre de P. A. Florenski et dans la tradition d'Europe Occidentale: stratégie anthropologique, action/acte, don // Pavel Florenski et l'Europe. «Creuset d'influences et intériorisation des marges». Bordeaux: Université Michel de Montaigne Bordeaux 3. Готовится к печати). Изучение проблематики дара может рассматриваться как третье звено, дополняющее изучавшуюся П. А. Флоренским диаду лицо (лик) — имя: тем самым возникает плодотворное поле потенциальных исследований и разработок с учетом традиции изучения дара, идущей от М. Мосса, оригинальной трактовки дара Л. Хайдом и трактовки софийности В. Н. Топоровым (Олексенко А. И. Между дискурсом дара и дискурсом креативности: к постановке проблемы // Философия творчества дискурс креативности и, современные креативные практики. Материалы научной конференции. Екатеринбург, 2010).

Т. Н. Резвых

Флоренский — Розанов — Франк — Трубецкой: идея антиномии*

Не будет большой натяжкой сказать, что вся посткантовская философия содержала в себе либо поправки к Канту с целью его «улучшить», либо была его тотальной критикой. Одним из главных вкладов Канта в философию традиционно считается учение об антиномиях. Философская традиция Нового времени видела в противоречии лишь ошибку в мышлении**, по Канту же антиномии разума и *действительно есть и только кажутся объективными*, хотя и в разных отношениях. При исследовании познавательной способности Кант обнаружил, что разум имеет основания постольку, поскольку указывает идеальные цели познания, но не дает предметного познания. Известны слова Канта: «мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»***. Но разум не должен *целиком* уступать свое место вере, как сформулировано здесь, а лишь должен быть скромнее в своих притязаниях — не пытаться создать рациональную метафизику, но довольствоваться ролью сдерживающей ин-

* Вестник Костромского государственного университета. Серия «гуманитарные науки»: Энтелехия. № 19. 2009. С. 13–18.

** Асмус В. Ф. Кант. М., 1973. С. 257–258.

*** Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1963. Т. 3. С. 95.

станции, уберегающей от крайностей. Именно для того, чтобы спасти веру от наступления разума философов-просветителей, Кант был вынужден разделить разум и веру друг от друга: антиномии чистого разума у Канта не преодолеваются верой, и чистый разум в вере не укоренен. Выяснение условий возможности знания естественно приводит Канта к самому познающему субъекту (трансцендентальное единство апперцепции), поскольку при этом исследуется познавательная способность. Связь трансцендентального единства апперцепции (формальное сознание тождества нашего «я») как условия рассудочной и разумной деятельности и «умопостигаемого характером человека» как условием веры остается неясной, туманной. Вывод о том, что исследование основ рациональности должно выводить из сферы субъекта и совершать скачок к основам бытия субъекта*, иначе говоря, должно осуществить переход от мышления к бытию, называемый онтологическим доказательством, не был сделан Кантом, поскольку он как раз боролся с метафизикой, основанной на онтологическом доказательстве**.

Для нас важным является фиксация того, что противоречивость, недосказанность кантовского учения об антиномиях отражает реальные противоречия познания, и последующая философия, возвращалась к нему снова и снова, стремясь открыть в нем новые возможности. Мы попытаемся сказать несколько слов только о том, какие особенности получило учение об антиномиях в той части русской философии Серебряного века, где антиномизм соединен с принципом, против которого боролся Кант — онтологическим аргументом. Мы выбрали четырех мыслителей, каждый из которых предлагает свое понимание антиномизма и свою трактовку разума как главного познавательного инструмента.

* См. интерпретацию П. Д. Юркевичем кантовских категорий как «всеобщего сознания истины», или платоновских идей: Юркевич П. Д. Идея. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 2011. Вывод о том, что пространство и время как априорные формы чувственности подтверждают наличие «всеобщей чувственности», «всеобщего сознания», т. е. Мировой Души, был сделан впоследствии С. Н. Трубецким.

** Смысл онтологического доказательства как раскрывающего истинное тождество бытия и мышления был раскрыт С. Л. Франком в его магистерской диссертации «Предмет знания» (1915). См. приложение: «К истории онтологического доказательства».

В самой экзотической постановке проблема антиномии решалась Розановым, часто повторявшим мысль о самопротиворечивости жизни: «ибо самые связи-то держатся через отталкивания...»^{*}. Но если для о. Павла Флоренского главное в антиномии — то, что ее нужно преодолеть, то для Розанова именно в антиномическом колебании между тезисом и антитезисом — жизнь. К Розанову применимы слова, которые сказал о. Павел о Гераклите: «Мир трагически прекрасен в своей раздробленности. Его гармония — в его дисгармонии. Его единство — в его вражде»^{**}. Розанов настаивал на необходимости колебания и даже метания из стороны в сторону, и своей жизнью демонстрировал верность этому принципу. Кажется, что выбрать что-то одно было для него равносильно смерти, о страхе перед которой он столько писал.

«Сколько можно иметь мнений, мыслей о предмете?

— Сколько угодно... Сколько есть в самом предмете: ибо нет предмета без мысли, и иногда — без множества в себе мыслей...

— Где же тогда истина?

— В полноте всех мыслей. Разом. Со страхом выбрать одну. В колебании.

— Неужели же колебание — принцип?

— Первый в жизни. Единственный, который тверд. Тот, которым цветет все, и все живет. Наступи-ка устойчивость — и мир закаменел бы, заледенел»^{***}.

Но выбрать одну для него означало, что вскоре он выберет другую: никакого философского синтеза как совпадения противоположностей у Розанова мы не видим. Это колебание тем не менее продуктивно, оно не есть лишь бессильное шатание, напротив, в процессе него появляется и крепнет производящая сила, происходит рост и прибавление бытия: если А не только А, то оно *больше самого себя*, т. е. растет. В своей первой книге «О понимании» Розанов писал о разворачивании разума от потенциальности к актуальности: разум, как семя, еще не по-

^{*} Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // В. В. Розанов. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 201.

^{**} Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (I). С. 155.

^{***} Розанов В. В. Собр. соч. / под общ. ред. А. Н. Николюкина. Т. 20. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М., 2005. С. 412–413.

саженное в землю, имеет способность, стремление познавать. В последней книге он говорил о том же: «о чем я размышляю, только и может осуществиться через нарушение «А есть А», и оно реализуется лишь когда «А не есть А», «САМО есть НЕ САМО». Как «САМО есть НЕ САМО»? — Оно получается, выходит. Как «САМО есть САМО» — его просто нет. Оно просто есть тень, грех и даже меньше греха»*. Возрастание А аналогично родам. Антиномизм Розанова приводит к обнаружению бытия, но бытия особого. Познающий субъект обнаруживает, что его познавательная способность есть способность к рождению, росту, субъект имеет свой корень в поле. И поскольку разум устроен как пол, то и сами половые органы устроены антиномично: «Все *очерчено* и *окончено* в человеке, кроме половых органов, которые кажутся около остального каким-то многоточием или неясностью... которую встречает и с которой связывается неясность или многоточие другого организма. И тогда — оба *ясны*. Не от этой ли *неоконченности* отвратительный вид их (на который все жалуются): и — восторг в минуту, когда недоговоренное — кончается (акт в ощущении)?»**. Эта «неясность и неоконченность» сродни антиномизму ума. Еще в книге «О понимании» Розанов намекал на связь ума с полом, когда писал о разворачивании разума от потенциальности к актуальности: разум, как семя, еще не посаженное в землю, имеет способность, стремление познавать. Разум в человеке есть пол, ум и смысл человека — в теле***.

«Столп» Флоренского был направлен против Канта. Более того, в лекции «Космологические антиномии Иммануила Канта», прочитанной в МДА 17 сентября 1909 года, о. Павел писал, что, поскольку «кантовские антиномии только *приоткрывают* дверь за кулисы разума», он своей книгой намере-

* Розанов В. В. Собр. соч. / под общ. ред. А. Н. Николюкина. Т. 12. Апокалипсис нашего времени. М. С. 300.

** Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // В. В. Розанов. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 189.

*** Ср. идею развития сознания в рамках диалектики потенций у Шеллинга, на которую обратил внимание М. Остроумов («История философии в отношении к откровению»), а вслед за ним Флоренский («Пределы гносеологии»), а также близкие к этому размышления о соотношении тела и духа у Ницше.

вался дать ответ на вопрос: «как возможен разум?»* Но именно о враге, «столпе богопротивной злобы», сказал о. Павел следующее: «В истории плоского и скучного мышления “новой философии” Кант имел дерзновение выговорить великое слово “антиномия”, нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы»**. Это восхищение неудивительно, поскольку принцип антиномизма является базовым и для Флоренского, и для Канта. Совершенно неудивительны в этом контексте полярные оценки «Столпа»: одни этой книгой восхищались и считали ее началом познания Церкви (С. И. Фудель), другие полагали, что в ней нет ни одной христианской мысли (М. М. Тареев).

В «Столпе» о. Павел фактически излагает два варианта гносеологии. Согласно первому познание начинается в рассудке и движется через антиномизм разума к вере. На этом пути познающее «я» вынуждено признать свое полное бессилие, самоумалиться, самоуничтожиться перед неразрешимыми противоречиями предмета и, наконец, выбраться из тупика принятием истины как совпадения противоположностей в предмете и *осознать* Троиединство как источник антиномизма, как сам принцип совпадения противоположностей. Вера обретается как *логический вывод* из запутавшегося в собственных противоречиях разума.

Второй — путь познания как обожения, как *подвижнического бытия*, нацеленного на спасение, на этом пути познание оказывается реальным взаимообщением человека и Бога. Первому пути посвящено много страниц 2, 3 и 6 писем, второй изложен в 4 письме. О. Павел стремится показать, что в том момент, когда разум уже совершенно отчаивается постичь истину, человеку на помощь приходит вера, появляющаяся на этом пепелище уничтожившего самого себя разума.

В рассудке каждое А есть только А и более ничего, в том состоит сила мышления, чтобы всякое А разграничить от не-А. О. Павел дает острую критику знания, опирающегося на три закона формальной логики как проявление самоутверждения

* Флоренский П. Космологические антиномии Иммануила Канта. Сергиев Посад, 1909. С. 32.

** Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (I). С. 158–159.

эгоистичного рассудочного «я»*, разлагающего континуум живой реальности на ряд изолированных элементов. Но каждое А должно иметь свою основу в не-А (в суждении мы говорим: А есть Б), т. е. сам рассудок двойственен: с одной стороны, он должен стоять на данном ($A=A$), с другой же стороны, должен выводить за пределы данности (А есть Б). «Рассудок возможен только в том случае, когда, по природе его объекта, самоидентификация рассудка есть и его ино-утверждение, и наоборот»**. Рассудок, рассматривающий объекты познания не изолированно, а во взаимосвязи с другими объектами, есть, согласно о. Павлу, разум. На уровне разума предмет рассматривается глубже, и становятся видны его реальные живые противоречия. Таким образом, разум, углубляясь в природу и Бога, приходит к антиномиям. Никакой декартовской «ясности и отчетливости» нет в движении, руководимом законами формальной логики — в конечном счете они оказываются совершенно бессильны перед жизнью. Антиномизм разума есть на самом деле состояние глубокого скепсиса, отчаяния, в которое рассудок приходит вследствие своей греховности, и мучительность которого для ищущего определенности разума о. Павел сравнивает с адскими муками. «Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно»***. В этом утверждении фиксируется и неизбежность, и греховность антиномий. Отвержение религиозных антиномий — тоже проявление рассудочной гордыни, приводящее, по о. Павлу, к сектантству. «Противоречие! Оно всегда тайна души, — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там — в Горнем Иерусалиме их нет»****. Не добравшись до самых антиномичных основ религии, нельзя обрести веру, однако оставаться на антиномиях нельзя, их необходимо преодолеть.

Но преодолевать противоречия разумно — тоже грех: «...разумная вера есть гнусность и смрад перед Богом»****, поскольку при этом еще не происходит полного отвержения са-

* Там же. С. 28.

** Там же. С. 488.

*** Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. I (I). С. 163.

**** Там же. С. 158.

***** Там же. С. 64.

мости. Тем не менее, отвергнув и тезис и антитезис по отдельности, разум все же может прийти к смиренному приятию их обоих, к знанию как «единству противоположного»*. Для этого нужно полностью отвергнуть свой греховный рассудок, т. е. отвергнуть само греховное человеческое «я». «Я» должно выйти из своей рассудочной сети, выйти из самого себя к бытию и реально войти в познаваемый предмет. При этом работа разума-рассудка не пропала даром, подлинная Истина, Сам Бог в Трех Лицах, постигается как антиномическое единство, иначе говоря, сам принцип антиномичности в качестве принципа работы рассудка указывает на устройство бытия: истина триедина, следовательно, и сущее само по себе есть триединство. Бытие, которое обнаруживается Флоренским при исследовании условия рассудка, — это Само Триединство. Я, отвергнув себя, выходит из себя и предоставляет место Богу. И все же весь мучительный путь к самоотвержению разума продлан в пределах разума: он есть постижение Истины имманентными силами и диалектическим аппаратом *одного только разума*, отвергающего себя только в самый последний момент, когда отчаяние его достигает последнего предела.

Четвертое письмо начинается с признания того, что предшествующая работа разума имела отрицательное значение. Второй путь, описанный в этом письме, описывается как путь синергии самоумалившегося «я» и Истины. Истина открывается ему как Любящая его Личность. Выясняется, что «не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного откровения самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым»**. Познавание, ведущее к Истине, может быть только личным путем спасения, которое в православии именуется «обожением». Это путь аскетический, путь борьбы со страстями, который приводит к святости.

Здесь вновь открывается антиномия между разумом и верой. Автор стремится показать связь между разумным познанием и познанием-обожением, но эта связь лишь рассудочно-разумна, т. е. антиномична. Если рассудок сам по себе греховен и его впадение в антиномии также греховно, то каким образом такой

* Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (I). С. 48.

** Там же. С. 95.

путь может приводить к истине? Каким образом Троица рассудочным путем может выводиться из рассудочного и греховного само по себе принципа антиномизма? И, наконец, если с первым путем, с его антиномиями покончено, найден верный путь к Истине и жизни по Истине, тогда зачем же в 6, 7 и 8 письмах мы вновь читаем изощренно-рассудочный, антиномический анализ проблем истины, греха, геенны? Как только «Столп» вышел из печати, такие вопросы задавали о. Павлу два совершенно разных автора — философ-неокантианец Борис Яковенко и еп. Феодор (Поздеевский). Борис Яковенко вообще увидел в книге одну только эту непреодолимую пропасть между имманентизмом рассудка, не могущего выйти за свои пределы и познанием как обожением. Он писал, анализируя размышления отца Павла, что у того «рассудок показывает рассудочно свою полную несостоятельность и указывает на веру как на исход из отчаяния. Только потому говорит свящ. Флоренский: да будет вера! Но ведь это же — полное засилье рассудка и притом еще — безрассудное»^{*}. Владыка Феодор более мягко пишет то же самое: «...к признанию необходимости веры и к христианской истине автор хочет приводить человеческое сознание этим путем чисто логического процесса»^{**}. Яковенко пишет далее: «Вера автора нуждается, как это ни странно и ни самоубийственно, в подтверждении рассудком, в рассудочном доказательстве несостоятельности рассудка и необходимости веры»^{***}. Владыка Феодор: «Если основные законы деятельности рассудка не могут гарантировать человеку в конечном счете ничего, кроме скепсиса ελοχῆ, то какую же цену могут иметь суждения самого автора, несомненно строящиеся не вне законов рассудка?»^{****} И еще приведем две цитаты из рецензии владыки Феодора: «Если судить по тому, что он саму идею Истины строит, исходя из основных законов рассудка, и ищет формулу, которая бы хотя и выходила за пределы рассудка, но удовлет-

^{*} Яковенко Б. В. *Философия отчаяния* // Флоренский: pro et contra. Антология. 2-е изд. СПб., 2001. С. 264.

^{**} Феодор, еп. <Рец. на книгу:> «О духовной истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение истины») // Флоренский: pro et contra. Антология. 2-е изд. СПб., 2001. С. 225.

^{***} Там же. С. 262.

^{****} Там же. С. 226.

воряла его в основных, непримиримых его моментах, то можно думать, что автор ищет логическую необходимость веры. Но тогда зачем же он повторяет неоднократно на страницах своей книги, что и вера, и ведение Истины от Бога, от Св. Духа и т. д.?»* «Таким образом, желая объяснить и тем утвердить рассудок, автор то противоречие в нем, которое касается норм его деятельности как критерия истины, разрешает созданием такого объекта мышления, в котором это противоречие уничтожено и который все же рассудком быть воспринят и мыслим не может. Так рассудок и утверждается и уничтожается одновременно: правда автор примиряет и разрешает эту антиномию утверждением “нового высшего закона тождества” (с. 48), науке, кажется, еще неизвестного»** Стремление Флоренского уничтожить рассудочное рассудочным же путем является, с точки зрения рецензентов «Столпа», лишь новым подтверждением всеислия рассудка. Хотя для автора «Столпа» это свидетельствовало о том, что без подготовительной работы разума ему никак нельзя прийти к самоотвержению. Однако они правы в том, что сама антиномия между разумом и знанием-жизнью, знанием как общением личностей остается непреодолимой. Особенность подхода о. Павла заключается в фиксации мучительности этой ситуации — одновременной невозможности и необходимости выбора; сердцем автор уже выбрал второй путь подвижничества, но ум его всегда будет сопротивляться этому пути. С другой стороны, признание греховности разума указывает на то, что преодоление антиномий невозможно — как невозможно и всякая полная победа над грехом в рамках земного времени твари, она аналогична победе над смертью, спасению, совершаемому лишь за пределами истории. Не зря же это отвержение разума и самости Флоренский уподобляет геенскому огню, в котором сгорит все греховное, в том числе и рассудок. Интерпретация геенны как очистительного огня*** и дает возможность Флоренскому неявно предполагать возможность всеобщего спасения. Однако и в письме «Геенна» Флоренский

* Феодор, еп. <Рец на книгу:> «О духовной истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение истины») // Флоренский: pro et contra. Антология. 2-е изд. СПб., 2001. С. 227.

** Там же. С. 228.

*** Здесь Флоренский следовал св. Григорию Богослову и св. Григорию Нисскому.

остается верен себе: он останавливается на фиксации антиномии, отказываясь открыто признать всеобщее спасение*.

Е. Н. Трубецкой занимал по вопросу о соотношении рассудка и разума совершенно иную позицию. «Верит ли отец Флоренский в *преображение человеческого ума*, признает ли он в этом преображении необходимую нравственную задачу, или же он просто думает, что ум должен быть отсечен, как соблазняющее “десное око”, дабы спасся “сам” человек?»**. На этот вопрос он нашел ответ в «Свете невечернем» С. Н. Булгакова: в разуме смертно то, что делает его «логическим, трансцендентальным, дискурсивным, но конечно бессмертен его софийный корень, находящийся в общей связанности мышления — бытия»***. Для Булгакова логическое тождественно с дискурсивным, для Трубецкого же прекращение мысли дискурсивной не означает ухода из сферы рационального знания. Между логическим и дискурсивным нет противоречия, поскольку первое лишь принимает форму второго. Логика необходимо опирается на интуицию, а интуиция возможна в конечном счете только на почве Безусловного Сознания, т. е. Ума, отождествляемого Трубецким с Логосом. «Интуиция эта представляет собой основу всякой логики: она и есть то, что делает рассуждение *логическим*. Поэтому говорить о смерти логического — значит утверждать смерть истины и истинного»****. Дискурс — это психологически обусловленный процесс познания, логика — сама объективная форма истины. Поэтому Трубецкой прямо обвиняет Булгакова, Флоренского, Эрн и Бердяева в «мистическом алогизме». «*Антиномизм* — вот смертный элемент нашего сознания и мысли. Наоборот, логический монизм есть именно такое ее проявление, которое несомненно уцелеет в вечности. Ибо *в вечной жизни мысль наше увидит Бога как все во всем*. Тем самым она будет сообразна и содержанию и *форме* Истины — ее всеединству. А в этом, как мы видели, и состоит *логичность* истины. В конце концов, антиномизм у о. Флоренского не выдержан, и он вынужден признать, что религиозный идеал требует не увековечения, а преодоления этой болезни»*****.

* Вывод в явном виде был сделан о. С. Булгаковым в «Невесте Агнца».

** Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 2005. С. 227.

*** Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1917. С. 227, прим.

**** Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 2005. С. 229–230.

***** Там же. С. 232.

«Мысль богоносная есть тем самым мысль *логическая* в высшем значении этого слова, ибо печать *логического* выражается не во внутренних противоречиях, а именно в этой *сообразности* мысли единству истины <...> Мысль богоносная *не рассуждает* об истине: она *видит* ее лицом к лицу; но самое это *видение* является не отрицанием логики, а совершенным и полным ее осуществлением»^{*}. Само антикантианство русской мысли есть ее скрытое кантианство: «Почему логические формы мысли представляются им смертными? Да потому, что они мыслят эти формы *по-кантовски* как чисто субъективные, антропологически обусловленные формы человеческой мысли»^{**}. В разорванном антиномическом сознании ему виделось недолжное, расколотое состояние всеединства, которое обязательно будет преодолено, и цельность вновь восстановлена^{***}. Христианское откровение есть откровение Логоса, а это значит, что «то умственное око интуиции, коим мы видим Христа, затуманено грехом и не всегда видит ясно: а совесть наша далека от чистоты сердца тех блаженных, которые, по слову Евангелия, *Бога узрят*. Поэтому и для интуиции и для совести нашей требуется проверка; а для этого — не только полезный, но и необходимый способ — *строго логическое мышление о вере* — сопоставление всякой интуиции и всякого религиозного утверждения с абсолютно достоверной для нас истиной Богочеловечества Христа»^{****}. Высокий статус рационального знания у Е. Н. Трубецкого обусловлен его принятием соловьевской идеи цельного знания как синтеза мистического, рационального и эмпирического элементов знания, с одной стороны, а с другой — его идеей Безусловного Сознания, Безусловного Ума как предпосылки всякого знания. Вслед за С. Н. Трубецким он был убежден, что наше знание состоит из опыта, разума и веры, «во всех его частях необходимо обусловлено Безусловным»^{*****}, и обыденное (не мистическое, опытно-

^{*} Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 2005. С. 232–233. В качестве примера полного осуществления логики Е. Н. Трубецкой приводил формулировку Халкидонского догмата.

^{**} Там же. С. 234.

^{***} Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 2005. С. 235.

^{****} Там же. С. 254.

^{*****} Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 261.

рациональное) знание своей предпосылкой имеет безусловно истинное, универсальное сознание, существующее в свою очередь как «актуальное проявление Безусловного»*. Без Абсолюта нельзя мыслить (хотя его и нельзя мыслить), поскольку он есть трансцендентальный субъект сознания. Такую веру в наличие Абсолюта как предпосылки знания Трубецкому придется отличать от веры в личного Бога.

Версию теории познания, в которой сохраняется и положительная оценка антиномизма разума, и оправдание рационального знания, предложил Франк, назвавший свою философскую модель «антиномистическим монодуализмом» и посвятивший магистерскую диссертацию «Предмет знания» (1915) скрупулезному доказательству того, что разум («отвлеченное мышление») должен рассматриваться на почве живого знания-интуиции, «знания-жизни». Одновременно философ не подвергал сомнению права разума на адекватное познание реальности. В письме к М. О. Гершензону, отвечая на вопросы адресата, возникшие по прочтении книги «Предмет знания», Франк писал: «Я считаю, что т. наз. “доказательства” и суть не что иное, как выраженные в понятиях описания непосредственно явного, т. е. созерцаемого. Таково и мое доказательство идеальности настоящего»**. Франк рассматривает рациональное знание только на почве металогической интуиции, знания-жизни, которой бытие всегда непосредственно открыто. Разум есть ее инобытие, и в таком качестве его деятельность всегда имеет положительный смысл. Не нужно лишь отрывать рациональное знание от этой интуиции. В «Предмете знания» Франк сумел блестяще показать эту антиномичную, но никогда не прерываемую связь рационального знания с иррациональной интуицией. Диалектика А и не-А у Франка нацелена не на подрыв оснований рационального знания, а, скорее, на его укрепление, на обретение почвы для него. По Франку, знание выражено в готовых содержаниях, из которых непонятен переход от одного содержания к другому (в суждении «А есть В» непонятна сама возможность связи между А и В). Все, что отлично от «иного», что вне себя полагает еще что-то, есть определенность, т. е. существует через соотношение между А и не-А и

* Там же. С. 263.

** Франк С. Л. Письма к М. О. Гершензону (1912–1919) // De Visu. М., 1994. № 3/4. С. 27.

тем самым предполагает как свою основу их единство. Так как все знания взаимосвязаны, это означает, что у них есть исконная основа, в которой нет еще отдельных определенностей. Эта область единства стоит над сферой действия категорий тождества и различия. Это единство есть условие самого множества и не имеет ничего вне себя. Всякая определенность *A* мыслима только как часть целого, она есть лишь только отграниченная часть непрерывности. Следовательно, уже сами законы логики невозможны без металогической основы, логика как таковая не противоречит металогической бытийственной основе знания-жизни. *A* есть и *A*, и не-*A*, и сама почва различия и совпадения их обоих. Иначе говоря, оно есть и единое, и многое, и общее, и всеобщее. Каждое и существует, и мыслится только на почве всеединства и действительно связано с каждым. Металогика — это такая логика, где всеобщее имеет не самое бедное, а самое богатое содержание.

Эту мысль о связи рационального с иррациональным Франк развивает в дальнейшем в «Непостижимом» (1938). Он подчеркивает, что металогическое единство (или, как его называет Франк в «Непостижимом», *непостижимое*) есть условие познания, но как недоступное познанию, тем не менее «*познается как непостижимое*»*, «уловимо для мышления»**. Рациональное знание и иррациональная интуиция оказываются тесно связаны общей бытийственной почвой — Непостижимым.

Франк методично развивает учение об антиномиях иррационального мышления, скрупулезно разбирая, что же означают тезис и антитезис всякой антиномии и как они соотносятся друг с другом. Антиномизм, говорит он, это, во-первых, «либо-либо», во-вторых, «и то, и другое». Оба варианта предполагают друг друга и соотносительны друг другу. Непостижимое очевидно глубже этого уровня: оно не есть *ни* «и-то-и-другое», *ни* «либо-либо»***. Но и этот уровень — только апофатический момент в Непостижимом. Непостижимое есть *и* «и-то-и-другое», *и* «либо-либо». Оно и отрешено от всего, и все объемлет. «Но в этом и заключается принципиальное различие между познанием предельного, абсолютного, непостижимого и всяческим познанием частных содержаний бытия: в последнем

* Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 291.

** Там же. С. 308.

*** Там же. С. 295.

случае колебания между двумя противоречащими друг другу суждениями есть лишь выражение нашего бессилия — ведь “на самом деле”, в природе вещей *есть, имеет силу либо одно, либо другое*, и мы не имеем *права* отказаться от требования преодоления или устранения противоречия. Напротив, здесь, в области умудренного, ведающего неведения, наша резиньция совершенно *сознательна* и опирается на усмотрение ее внутренней убедительности и правомерности. И дело идет здесь поэтому совсем не о беспомощном, бессильном *колебании* или *шатании*, а об — основанном на твердом решении и самоочевидно ясном узрении — *свободном витании* в середине или в единстве двух познаний — о витании, которому как раз и открывается последняя истина. Более того: эта трансрациональная позиция — будучи, в отношении объединяемых ею противоречащих отвлеченных познаний, “*витанием*” *между* или *над* ними — сама по себе есть совершенно *устойчивое*, твердо опирающееся на саму *почву* реальности *стояние*”*. Эта идея стояния на антиномиях и отличает франковскую гносеологическую модель. Он открыто признает, что на самой последней антиномии необходимо стоять, нельзя ни принять ее, ни отвергнуть, тем самым Франк доводит до логического предела тот вариант гносеологии, который предложен Флоренским. И в качестве подтверждения продуктивности позиции Франка, что разум имеет основания в иррациональном, что твердое стояние на почве антиномий дает твердую почву самой науке, продуктивно именно для нее, дает и ей возможность роста, а не есть лишь выражение туманного мистического опыта далеких от реальности философов, укажем на принцип дополнительности, открытый квантовой механикой опытным путем совершенно независимо от философии. Этот принцип, сформулированный Нильсом Бором в 1927 г., формулируется так: «волновое и корпускулярное описания микропроцессов не исключают и не заменяют друг друга, а взаимно дополняют друг друга». Однако когда наблюдаются и фиксируются волновые свойства электрона, невозможно наблюдать и фиксировать его свойства как частицы, и наоборот. Можно сказать и больше: противоположностей в объекте бесконечное число, однако наш ум извлекает из него одновременно только пары противоположностей, что

* Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 312–313.

и фиксируется в принципе дополнительности*. Ставя самому себе предел, научное познание выходит за свои пределы. Но все дело в том, что реальность сама по себе так устроена: заставляя научное познание ставить себе самому пределы, она открывает ему гораздо большие возможности. Этот принцип показывает невозможность всяких систем.

* Принцип дополнительности есть тот же самый принцип антиномизма. Напрашивается параллель с неслиянностью и нераздельностью Лиц Троицы: в то время, когда мы пытаемся сосредоточиться на ее нераздельности (единой Сущности, «усии»), от нас ускользает неслиянность (раздельность Ипостасей). Сущность и ипостась в Троице соотносятся друг с другом как единство противоположного, о чем писал и сам о. Павел Флоренский в «Столпе». Описывая, как соотносятся друг с другом усия и ипостась, он отмечал их взаимодополняемость: «разность одного объекта от другого воспринимается вполне явственно, но логически не может быть охарактеризована иначе, как через ссылку на другой объект» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 53). О соотношении дополнительности и антиномий в связи с философией Канта см.: Паршин А. Н. Дополнительность и симметрия. Вопросы философии, 2001. № 4. С. 84–104.

II. Философия пространства: граница и перспектива

А. В. Михайлов

**О. Павел Флоренский как философ
границы. К выходу в свет критического
издания «Иконостаса»***

<...>

III

Всякий читатель «Иконостаса», надо думать, уже убедился в том, что эта книга о. Павла Флоренского — труд классический и едва ли не лучшее его создание вообще**. Эта книга и включает в себе обширное и многостороннее знание, и демонстрирует движение мысли, знание добывающей, как бы в нашем, читателей, присутствии, и воплощает в себе определенное разумение знания как такового. С последним, определенным разумением знания (его истолкованием, постижением) в известном, сложном единстве состоит незавершенность текста книги, — в сущности, до крайности огорчительная. Однако и в том виде, в каком эта книга существует и в каком она представлена

* Впервые: Вопросы искусствознания. 1994. № 4. С. 33–71. Публикуется в сокращении.

** См.: Флоренский П. А. Иконостас / подгот. текста и коммент. А. Г. Дунаева. М., 1994. Ссылки на эту работу приведены внутри текста. — *Прим. ред.*

нам теперь, в виде выверенном и максимально полном, она переполнена знаниями и может рассматриваться как своего рода энциклопедия знания или знаний в целом. Как энциклопедия своего рода, — что, в свою очередь, находится в связи с тем, как постигается здесь знание.

«Иконостас» — это чрезвычайно перенасыщенная книга, именно так она и задумывалась. А. Г. Дунаев, который предварил текст книги благообозримым ее планом («Композиция “Иконостаса”», с. 29–30), прибег здесь к приему, известному в первую очередь из классической филологии и в данном случае вдвойне целесообразному. Согласно этому плану «Иконостас» состоит из семи главных разделов (с их внутренним членением), и они таковы:

I. Сон как граница видимого и невидимого миров.

II. Лицо, личина и лик.

III. От лица к лику.

IV. Иконостас.

V. Святой иконописец.

VI. Иконопись как метафизика бытия.

VII. Икона и родственные ей культурно-исторические явления.

Хотя такой план и представляется весьма по-своему стройным и тематически целенаправленным, книга о. Павла Флоренского — это все-таки произведение *обо всем* круге человеческого знания вообще: не обо всем по отдельности, однако обо всем в его принципиальной сущности. Этому не препятствует даже и полнейшая свобода изложения, обнажающая движение мысли и предоставляющая простор размышлению. Замечательно то, что вся книга начинается с отсылки к первому стиху первой книги Ветхого Завета, после чего, установив существование двух миров, автор и формулирует главную занимающую его задачу: «<...> два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о *границе* их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет» (с. 37). Таким образом, можем мы сказать, *все* знание, о каком трактует книга, есть знание *обо всем* как «помещающемся» по обе стороны границы, проходящей поперек всего существующего (как сотворенного), обо всем как собираемом *вокруг* этой границы и к ней, обо всем как определяемом в своем смысле и бытии этой границей. Граница эта и разделяет, и соединяет: «Как же понимать ее?» (с. 37).

Так сформулировав свою задачу, о. Павел Флоренский и предопределил всеобъемлющий, всеохватный характер своего труда: во-первых, его мысль оказывается в самом смысловом центре громадной философской традиции; во-вторых, в центре самой книги встает проблема знака, понимаемого предельно широко и допускающего (а также и предполагающего) рассмотрение всех вообще видов знаков; какие же это виды и что понимается тут под «знаком», зависит от «наполнения» пункта первого, т. е. от философского существа взглядов о. Павла Флоренского, от того, как именно размещается он в традиции самого существенного философского мышления.

Вот эта традиция — она, можно сказать, простирается от Гераклита и до Хайдеггера, если иметь в виду, что в своих работах Мартин Хайдеггер постоянно возвращается к толкованию фрагмента 93 Гераклита: «Владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки» (в новом переводе А. В. Лебедева*, я отвлекаюсь сейчас от переводов и толкований, даваемых М. Хайдеггером). Та «ситуация», какая схвачена во фрагменте, позволяет обобщать ее и требует такого обобщения: речь идет о двух мирах — человеческом и божеском, или о видимом и невидимом, или о посюстороннем и потустороннем — и о существующей между ними связи, или коммуникации. Первое — это вопрос о бытии, или онтологический; второе — вопрос о знаке, или семиотический. Вся философская проблематика *сущности и явления* есть обобщение все тех же двух взаимосвязанных вопросов — граница между сущностью и явлением (и наоборот) проходит поперек мира и совпадает с границей «этого» и «того» мира. Тогда «сами» вещи (скажем, вещи нашего окружения) находятся в «этом», нашем мире; самая же сущность их (и в *этом* смысле «сами» вещи тоже) находится в мире «том», «ином», если только мы будем считать, что «сама» сущность не доступна нам иначе, как в «явлениях» вещи. Неразрывна с этим и проблема знака — если не придерживаться самой крайней позиции, т. е., скажем, такого истолкования кантовской «вещи в себе», при котором оказывается, что «вещь в себе» абсолютно нам недоступна, и, таким образом, «сами» вещи в *одном* смысле своей отрезанности от нас (абсолютности) — нам неведомы, между тем

* См.: Фрагменты ранних греческих философов / изд. подгот. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1. С. 193.

как «сами» же вещи в *другом* смысле даны нам в явлениях и, как именно так данные, исчерпывают все наше знание о них (и, следовательно, вновь начинают совпадать с собою и быть «самими собою» уже исключительно по *этой* стороне мира). При полном отрыве мира явлений от мира сущностей проблема коммуникации между двумя мирами начинает сходиться на нет. О. Павел Флоренский такого радикально-крайнего взгляда, как мы знаем, вовсе не придерживался, и в самом общем плане он держится самой сути гераклитовских слов: ...не говорит, и не утаивает, а подает знаки... Иначе говоря: граница между мирами чрезвычайно существенна, она труднопроходима — хотя, правда, остается еще исследовать, в какой именно степени труднопроходима — на границе «вещи» претерпевают глубокие изменения, поскольку после ее прохождения оказываются не теми или не совсем теми, что раньше, всякое поступающее «оттуда» в «этот» мир «сообщение» нечто *в себе же самом* непременно скрывает, или утаивает, отчего оно столь же непременно становится и только *знаком* самого же себя, причем знаком загадочным, если только мы не знаем, что именно в нем «выговаривается», а что «утаивается». Итак, коммуникация между двумя мирами — в силу границы — в высшей степени проблематична. В зависимости от осмысления границы наш взгляд либо сдвигается на онтологическую проблему сущности и концентрируется, главным образом, на ней, либо же на проблеме коммуникации и знака; возможны самые разные сочетания этих двух вопросов; оба они, однако, задаются *границей* и *от* нее.

И взгляд о. Павла Флоренского представляет одно из возможных таких сочетаний их. Отличительными признаками его подхода выступает, во-первых, то, что проблема коммуникации и знака подчеркивается, что, во-вторых, бытие как таковое понимается как божественное и благое; и, в-третьих, то, что *граница* никоим образом не трактуется как абсолютная и непроходимая вообще, — напротив, при некоторых, пусть и редких обстоятельствах эта граница беспрепятственно пропускает все идущее через нее. Тем самым взгляд о. Павла Флоренского характеризуется чрезвычайной оптимистичностью, — что касается до сношений между двумя мирами, — и своей прежде всего семиотической направленностью.

Все такие свойства воззрений о. Павла Флоренского обнаруживаются в его тексте с самого начала; все это, как мы могли бы сказать, относится к *пред-взятости* его позиции, причем

замечу еще, что сама такая «пред-взятость» позволяет рассмотреть в себе не один только уровень.

Действительно, уже в самом начале книги говорится: «<...> и в нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом, и тем самым бывают времена — пусть короткие, пусть чрезвычайно стянутые, иногда даже до атома времени, — когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается само это прикосновение. В нас самих покров зримого мгновениями разрывается и сквозь его, еще сознаваемого, разрыва веет незримое, нездешнее дуновение <...>» (с. 37).

А самое первое состояние, в котором такая возможность соприкосновения с миром осуществляется, есть, согласно о. Павлу, сон: «Сон — вот первая и простейшая, то есть в смысле нашей полной привычки к нему, ступень жизни в невидимом» (там же).

Такой взгляд полностью совпадает с подходом к этим же проблемам натурфилософии рубежа XVIII—XIX вв., в частности, с позицией Готхильфа Генриха Шуберта (1780—1860), автора «Взглядов на ночную сторону естественной науки» (1808), «Символики сна» (1814) — книг, историей культуры ни в какое время полностью не забывавшихся. Приведу из Шуберта лишь краткие отрывки — из того, что было уже опубликовано мною по-русски ранее. Г. Г. Шуберт пишет в первой из названных книг: «<...> реальная способность, сила, что воплотилась в грядущем существовании, заранее возвещает о себе в существовании предшествующем тому <...>»; «порою, и нередко, мы в течение недолгих мгновений видим мерцание глубоких сил нашего естества, — иной раз они вызываются наружу и тогда благодаря широте своей духовности вырываются далеко за пределы наших земных способностей <...>»; «правда, еще не родившиеся силы грядущего существования становятся зримыми по преимуществу тогда, когда человек находится в болезненном или обморочном состоянии <...>», однако «предшественники новой, относящейся лишь к грядущему жизни являются живым существам и тогда, когда эти существа вполне здоровы»*. Здесь у Г. Г. Шуберта выбран лишь чуть иной исходный угол зрения на всю совокупность проблем, но взгляды обоих мыслителей вполне тождественны в этих вопросах, — и о. Павел вполне сознательно вторит натурфилософу.

* Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 523, 527.

Шуберту надо было доказать своим слушателям, что возможность проникать в высшее («невидимое») бытие дана изнутри самого физически-духовного устройства человека как звена в природно-сверхприродной иерархии всего существующего на свете, и ему было важно подчеркнуть, что в силу своего устройства и положения в мире сам человек способен *заглядывать* в иное, но те «места», в которых такое заглядывание становится по временам возможно, обозначены одинаково с о. Павлом Флоренским, — разумеется, у немецкого натурфилософа без богословско-православных акцентов о. Павла (какие встречаются в дальнейшем тексте «Иконостаса»).

Такие «места» — это *сны и видения*, особенно при наличии особо чуткого устройства личности и организма. Весьма показательно уже одно то, что *видения* — как мнимые, так и истинные о. Павел Флоренский рассматривает в одной главе со снами и в качестве подчиненного общей теме подраздела. Между тем 1) у о. Павла Флоренского была прямая возможность *не* начинать всю книгу с рассмотрения снов и сновидений, что само по себе, как легко видеть, сужает *общую*, подпадающую сюда проблематику (явления и сущности и т. п.), тем более что *видения* вовсе не непременно суть сновидения и вовсе не всегда связаны с состоянием сна, и 2) о. Павлу Флоренскому — иначе и не могло быть — была прекрасно известна самая общая проблематика, которую он подытоживает, например, в таком виде: «<...> мир духовный, невидимое, не где-то далеко от нас, но окружает нас: и мы — как на дне океана, мы тонем в океане благодатного света» (с. 63). В конце этого краткого высказывания о. Павел забегают далеко вперед, но основное тут содержится: граница безусловно и непременно пролегает совсем рядом с нами, она дана нам, как только нам дан какой бы то ни было смысл или образ, или знак, как только, следовательно, мы осмысливаем себя окруженными вещами нашего мира, и уж тем более граница подавно дана нам тогда, когда мы имеем дело со знанием и со знаниями, когда мы заняты ими; граница и рядом с нами, и внутри нас же самих, и даже самые абстрактные научные рассуждения, построения и соображения, как, впрочем, и вся наука, располагаются близ этой границы и на ней.

Итак, тут перед нами два уровня пред-взятости: один заключается в предпочтении известной позиции в отношении общей проблематики явления/сущности, границы, т. е. всего этого связно-единого круга проблем, а другой уровень — в предпочтении, в рамках избранного взгляда, натурфилософского под-

хода к делу, при котором выдающееся место в сношениях с миром иным и «тем» начинает принадлежать сновидениям.

Между тем последнее — второй уровень — не был непременно обязателен при общей точке зрения, выбираемой о. Павлом Флоренским. Он ведь был убежден в существовании подлинного опыта мистической жизни: существует «выкристаллизовавшийся на границе миров опыт мистической жизни» (с. 47) и бывают «*лики и духовные зраки* вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первоизданный лик, образ Божий, а по-гречески *идею**; идеи сущего зрят просветлившиеся сами идеей, собою и чрез себя являющие миру, этому, нашему миру, идеи горнего мира» (с. 45—46). Говоря другими словами, опыт святого, как например опыт св. Серафима Саровского, включает в себе созерцание, или зрение, божественной сущности вещей, зрение чего-то обыкновенно незримого, — притом именно зрение, созерцание такового, а не просто некое неопределенное предчувствие или предварительное ощущение и знание таких вещей (через их «дуновения» и т. п.), и мало того, этот мистический опыт таков, что святой не только созерцает это невидимое, но так или иначе способен являть, передавать нам им увиденное. Поскольку же о. Павел Флоренский лучше кого-либо из нас знал подлинность такого духовного опыта и был твердо убежден в его возможности, то он мог бы заметить — если бы не «пред-взятость» второго уровня, — что опыт очень многих святых, как-то св. Серафима Саровского, св. Иоанна Кронштадтского, никак, никакими узами не сопряжен со сном, с состоянием сна, со сновидениями и т. д.

Однако о. Павел Флоренский допустил такую натурфилософскую склонность своей мысли, а потому сновидение выступает у него как, в сущности, модель всякого общения человека с другим миром: «<...> сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и, вместе с тем, соединяют эти миры» (с. 46) — не что иное, как переформулирование гераклитовского выражения *общей* проблематики через более частное, где место Гераклитова оракула занял ныне сон. «Этим пограничным местом сновидческих образов устанавливается отношение их как к миру *этому*, так и к миру *тому*», — продолжает о. Павел, в дальнейшем всячески варьируя это свое понимание: «Сновидение есть общий предел

* В оригинале выделено разрядкой. — А. М.

ряда состояний дальних и ряда переживаний горних, границы утончения здешнего и оплотнения — тамошнего»; «сновидение есть знаменование перехода от одной сферы в другую и символ» — символ горнего и дольного — и «сновидение способно возникать, когда одновременно даны сознанию оба берега жизни» (с. 46–47).

Всем этим сновидению оказана неподобающая ему честь — и это притом, что сам же о. Павел Флоренский хорошо осведомлен о том, что «возможны и иные явления мира невидимого, но для них требуется мощный удар по нашему существу, внезапно исторгающий нас из самих себя, или же — расшатанность, “сумеречность” сознания, всегда блуждающего у границы миров <...>» (с. 47). Последний случай — прямая, видимо, реминисценция из Г. Г. Шуберта; что же касается первого — того случая, когда «требуется мощный удар по нашему существу», — скажем, нечто вроде того наимоощнейшего, какой преобразил Савла в Павла, — то о. Павел Флоренский невольно ставит себя в странное положение мыслителя, которому по каким-то нам пока неизвестным причинам во что бы то ни стало необходимо даже и существование особого и редкостного, например, подлинного мистического опыта, тоже объяснять исключительно только обыкновенным и естественным. Так это и есть! Можно допустить — вероятнее всего именно это, — что о. Павлу рисовалось нечто подобное общей семиотической теории, в которой учитывались бы все знаковые феномены, стоящие в связи с общением двух миров, со сношениями «через границу». Такая семиотическая теория была бы чрезвычайно универсальной — по причине универсальности самих этих «сношений» через границу, и при этом самые разные феномены были бы, как говорится, поставлены на одну доску, т. е. уравнены в качестве элементов одной системы, одного ряда, в качестве естественных, или натуральных, элементов такой системы.

Почти можно не сомневаться в том, что мысль о. Павла Флоренского шла таким путем, и что (отчасти ввиду незавершенности текста) ему не удалось выявить в своих рассуждениях два уровня «пред-взятости», т. е. некоторой предзаданности его собственной позиции — уровень, скорее, принципиальный, и тот второй и уже не столь обязательный, где он движется в фарватере натурфилософской мысли в духе Г. Г. Шуберта, т. е. мысли высокодуховной и символически напряженной, но все же слишком далекой и от прямых задач труда о. Павла Фло-

ренского и от православного богословия, в пределах которого остается о. Павел.

Предзаданность такая и следование натурфилософским образцам мысли, конечно, не менее чувствительно и в том месте книги (мы все еще остаемся в ее выделенном А. Г. Дунаевым первом разделе), где о. Павел Флоренский говорит о художественном творчестве. Он говорит здесь о художественном творчестве в целом, не делая никаких ограничений, ничего не оговаривая, между тем как *совершенно очевидно*, что он имеет в виду не вообще все и всякое художественное творчество, а то, какое прежде всего усматривается как такое и признается таким из той же натурфилософской перспективы. Вот как пишет здесь о. Павел: «То, что сказано о сне, должно быть повторено с небольшими изменениями о всяком переходе из сферы в сферу. Так, в художественном творчестве душа восторгается из дольного мира и всходит в мир горний. Там, без образов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены вещей и, напившись, обремененная ведением, нисходит вновь в мир дольний. И тут, при этом пути вниз, на границе вхождения в дольнее, ее духовное стяжание облекается в символические образы — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение. Ибо искусство есть оплотневшее сновидение» (с. 47).

Можно сказать так, что тут, в этом отрывке, объединены и переводятся друг в друга три разных вида символизма: символизм платоновский; символизм, мыслимый и доступный для рубежа XVIII—XIX вв. и, наконец, символизм, какой мыслим для самого о. Павла Флоренского на основе всего его исторического, духовного и эстетического опыта. Они переводятся друг в друга и составляют преемственность, будучи и весьма различными. Входит же здесь внутрь понятие «художественное творчество», естественно, лишь только все то, относительно чего имеет смысл утверждение о том, что «искусство есть оплотневшее сновидение». Как легко было бы в этом месте о. Павлу Флоренскому опровергнуть меня категорическим заявлением о том, что нет, он *всякое* художественное творчество понимает именно так, не делая ни для чего исключений, и подразумевает здесь его *все*! Но однако — пусть даже сюда на равных правах и *одинаково* войдут Данте, Надсон и Долматовский или, положим, Пьеро делла Франческа и Клевер — ничто не мешает нам наблюдать начавшийся с первых же страниц «Иконоста-са» процесс сужения проблематики:

1) общая проблематика границы (явление/сущность) сужена до (психологической) проблемы общения миров *в нас, внутри нас*;

2) общение внутри нас сужено до сновидения как «модели», или элементарного случая, сношения с иным миром.

По другой же линии сужение идет от общего в направлении «художественного творчества», причем последнее незаметно сужается до духовно-символического, и это — в плане построения всей книги — только понятно: коль скоро в центре всей книги стоит икона и иконостас, то сужение должно продолжаться еще и дальше. Все это, кажется, вступает даже в противоречие с тем нашим представлением об общей семиотической теории, которая так или иначе должна была предполагаться о. Павлом Флоренским. Однако даже и все совершающиеся в начале книги «сужения» такому представлению пока не противоречат, если все направлено на то, чтобы в виде православной иконы выявить нечто вроде наиболее принципиального и глубокого случая взаимосвязи миров — этого и того, — как это потом и получилось у о. Павла. В начале же книги мы присутствуем при рождении всего его мыслительного движения, с присущей этому началу некоторой непрорефлектированностью «предвзятостей», вследствие чего в книгу как бы допущены лишние для нее основоположения натурфилософского толка в качестве тех *hypotheses fictae*, без каких может и должна обходиться мысль ученого. О том же, насколько глубоко в фундаменты мысли о. Павла Флоренского могло проникать все натурфилософское наследие (в свою очередь представляющее громадную культурную традицию), мы рассуждать сейчас не станем, суждения же исследователей в этом вопросе, кажется, сильно разнятся между собой.

Вследствие того, что мысль о. Павла Флоренского была с самого начала устремлена к *иконе* и ее уразумению, в поле его внимания пребывала проблема знака как знака *видимого*. Но вот и в ней «таилась» вся весомость обозначенной Гераклитом *общей* проблематики. От нее никуда не уйти и не деться! Она сказывается в самом языке, на каком возможно говорить о «соприкосновении миров». И удивительно, что у о. Павла Флоренского тут поначалу много неопределенного и много колебаний. Действительно, если есть соприкосновение двух миров (а оно есть, коль скоро, уже обращаясь с простой вещью в нашем окружении, мы мысленно открываем в ней *границу*), то *как что* выступает для нас и перед нами идущее «оттуда»?

У о. Павла на первой же странице его текста сказано, как мы уже читали: «...когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается самое это соприкосновение» (с. 37), то значит ли это буквально, — что мы созерцаем, видим именно самую границу, а не что-то за нею? И если дальше в тексте говорится о «веянии» незримого и о «нездешнем дуновении», о «струении» и т. д., то значит ли это здесь, что мы *не* видим, созерцаем нездешнего, а только как-то неопределенно чувствуем не иное, или же всей манере выражаться присуща здесь метафорически-образная расплывчатость, что-то вроде следа от шубертовского натурфилософского прекраснотушения (как следствия слишком большого доверия к своим взглядам и мнениям)? Однако очевидно ведь, что ни я, ни кто-либо, ни мы все вместе не можем попросту заставить кого-либо твердо высказаться о результатах человеческого сношения с миром иным «через границу», если на всякое такое высказывание накладывает свою печать неумолимая логика сказывающегося-утаивающегося — как положено согласно той мысли Гераклита, которая явно оказалась «точнее точного» и была произнесена на все времена. Вот почему колеблется (между разными возможностями) и о. Павел Флоренский, причем на самом тесном пространстве и уже перейдя к своей главной теме иконостаса (раздел IV по составленному А. Г. Дунаевым плану).

Вот что утверждает здесь о. Павел:

1) *«Иконостас есть сами святые»;*

2) иконы и иконостас введены Церковью по причине человеческой слабости, или «духовной вялости», поскольку молящиеся в храме не всегда «достаточно одухотворены» и для них приходится «закруглять вещественно» «небесные видения»;

3) «вещественный иконостас не заменяет собою иконостаса живых свидетелей и ставится <...> лишь как *указание* на них» (с. 62).

Из этого же самого места вытекает, что есть «небесные видения, яркие, четкие и светлые» (с. 62): «Имея отверстые духовные очи и возводя их к Престолу Божию, мы созерцаем небесные видения <...>» (с. 61). Таким образом, такие видения безусловно и несомненно есть, и они истинны: «Иконостас есть явление святых и ангелов — агнофания и ангелофания, явление небесных свидетелей, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти, — свидетелей возвещающих о том, что по ту сторону плоти» (с. 61—62). Но и это твердое заявление (ср. выше пункт 1) все еще не освобождает от затруднений — от

клейма диалектики явления/сущности, выявляемого/утаиваемого. Тут же (с. 61) о. Павел Флоренский вынужден написать: «<...> духовное видение символично, и эмпирическая кора насквозь пронизана в них [ликах] светом свыше». Итак, «являясь восхищенному умному взору, святые свидетельствуют о Божьем тайнодействии, свидетельствуют своими *ликами*» (с. 61), но зато остается по-прежнему неопределенным, что же видят молящиеся: *самих* ли святых или же (как в художественном творчестве) символическое (хотя и не психологическое и не натуралистически-сырое — см. с. 48) их представление: «<...> искусство <...> символизм — воплощает в действительных образах иной опыт, и тем даваемое им делается высшей реальностью» (с. 48). Говоря иначе: дает ли икона — в сравнении со всем прочим художественным творчеством — более высокую реальность иного?

Пока, на этих страницах, о. Павел Флоренский только колеблется и только противоречит себе, — пусть кто угодно берет примирять разные углы зрения между собою. Противоречия эти тут же еще и продолжаются и разворачиваются в новых аспектах: «Икона — и то же, что небесное видение, и не то же»: это — линия, обводящая видение (ср. выше, пункт 2). Видение не есть икона, оно реально само по себе; но икона, совпадающая по очертаниям с духовным образом, есть в нашем сознании этот образ, и вне, без, помимо образа, сама по себе, отвлеченно от него — не есть ни образ ни икона, а доска» (с. 63–64). С одной стороны, тут все ясно: икона, пока она не используется по назначению, и пока посредством ее не устанавливается связь мира этого и мира иного, — конечно просто «доска», *но* — совсем другая сторона, — когда связь устанавливается и икона уже *не* «доска», то *есть* ли икона «образ видения» в самой себе или же только «в нашем сознании» и субъективно? Означает ли «в нашем сознании» — только субъективно? Пока есть возможность задаваться такими вопросами, останутся и недоумения, источник которых только сам текст о. Павла: икона, лишь передающая «обводящая видение», и, разумеется, не то же самое, что «сам святой (ср. выше, пункт 1: «Иконостас есть сами святые»). Между тем «видение может быть *присутствием* реальности, высшей реальности духовного мира» (с. 51), а это решительно отделяет его от иконы, которая даже при отсутствии «психологизма» (с. 48), страшные субъективистские соблазны которого о. Павел Флоренский, как наследник культуры XIX в., страстно стремится изжить, и

субъективизма, должна в огромной мере уступать такому видению с его изначальностью, с его «самой» реальностью.

<...>

Я уже говорил о том, что о. Павел Флоренский был безропотен и бесстрашен — есть родство между тем и другим, и оно вписано и вмещено в мысль и в личность о. Павла; нет и не может быть никакой тайны в том, что ему было свойственно и необычайное и вполне экспериментальное вольномыслие, многих обескураживающее и шокирующее или же повергающее в трепет; так это и останется навсегда. Та же готовность принимать всякое знание, даже самое странное и «абструзное», относясь к нему с доверием, — все это тоже присуще о. Павлу Флоренскому, — вполне объяснима или даже более чем объяснима; мысль о. Павла разворачивалась в предельно широких, универсальных историко-культурных горизонтах, хорошо видимых и просматриваемых с ее богословско-православного средоточия, мысль разворачивалась в этих горизонтах, и сливалась, и отождествлялась с ними; такая мысль прекрасно осведомлена о существовании *Всего* знания, т. е. знания как своей полноты, и о существовании, и о возможности такового она вполне отдает себе отчет в нем, всегда имеет его в виду, а также отдает себе отчет и в историко-культурной логике всей универсальной полноты знания, в логике, внутри которой всякое знание найдет для себя свое место — и свое оправдание на своем месте. Нет ничего такого, что было бы попросту нелепо. А, в свою очередь, такая историко-культурная, исчерпывающая *Всё* культурного бытия логика всегда готова сродниться и с натурфилософским универсализмом в различных его проявлениях, — такую готовность выражала и универсалистская историко-культурная мысль И. Г. Гердера во второй половине XVIII в., и такую же — демонстрирует о. Павел Флоренский, имея в качестве известных ему образцов не только романтическую натурфилософию, но, например, и историко-естественнонаучный и историко-культурный универсализм В. И. Вернадского (в сравнении со всем тем, что было возможно раньше, например в начале XIX в.), несказанно специализировавшийся в своей сугубой научности и вполне отрешившийся от какого-либо элемента сознательного отвлеченного фантазирования о природе и мире. Но о. Павел Флоренский, видимо, как раз тем и отличался от своего великого современника В. И. Вернадского, что его универсалистский синтез обязан был продолжать считаться и со всяким проявлением фантазирования, — таковое, пусть, положим, и в форме

натурфилософско-романтической, существует ведь на своем историческом месте, а раз так, то во всей исторической распластанности знания (как можно было бы это назвать) сохраняет и известную — не стираемую и не заглушаемую (чем-либо позднейшим) актуальность. Можно когда-то, на худой конец, ссылаться даже на оккультизм и на Дю Преля, причем никак уж не в ущерб своей сердцевинной православно-богословской установке, потому что даже и у Дю Преля есть свой голос или голосок, учитываемый во всем хоре универсального знания; своей странности — пространности — такая ситуация вовсе не лишена. Кстати говоря, о. Павел Флоренский именно поэтому каждый раз и ошибался — или же не был точен, когда начинал рассуждать о новом Средневековье и выставлять себя его поборником, — кажется почти очевидным, что ум и душа о. Павла лежали не к Средневековью с его суммами знания, а к, если угодно, завершающему и средние века, и целую громадную традицию знания (расходящегося в своем самоуразумении с новоевропейским научным) периоду барокко: если в средние века создаются суммы истинного внутри себя знания, то XVII в. начинает раскрываться в историко-культурную ширь, собирать, ставить рядом, синтезировать, энциклопедически оформлять самое разное знание, он продолжает знать и помнить также и *свою* истину, однако обставляет ее горами чужого, чужеродно-го, любопытного, стремится к полноте всего лишь курьезного, всего этого разнобоя, и конгениальной о. Павлу Флоренскому фигурой тотчас же выступает Атанасиус Кирхер.

Поскольку же «Иконостас» о. Павла Флоренского — это книга об истинном знании, и обретение истинного знания составляет ее суть и ценность, то всякое иное, окружающее эту обретенную или обретаемую истину знание, начинает играть тут роль стимула и помехи, вроде натуралистической мудрости в начале книги, а кроме того, книга обрывается, к сожалению, в тот момент, когда о. Павел уже выходит на путь историко-культурных сопоставлений — путь многосложный и для любого историка культуры или искусства, без сомнения, опасный и соблазнительный. На подходах к некоторой культурной типологии работа над книгой и была оставлена.

Но теперь мы должны вернуться к смыслу православной иконы. Действительно, после замечательных очерков кн. Е. Н. Трубецкого о. Павел Флоренский делает колоссальный шаг вперед к самой сути и смыслу иконы, причем делает его тогда, когда — после своих шубертианских введений и ко-

лебаний — обращается к твердости святоотеческого наследия (см. с. 64–66): «<...> иконы — “видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ”, по определению св. Дионисия Ареопагита» (с. 64), и в полноте этого наследия теряется наивно выражавшееся представление об иконе как всего лишь о «костыле духовности», к какому приходится прибегать только по человеческой слабости. Икона есть видение и воплощение *самой* истины, притом не только в некотором субъективном сознании и при некоторых обстоятельствах, но в себе и внутри себя. Как такая держательница самой истины, икона — на чем не раз и весьма своевременно (не только для своих дней) настаивал о. Павел Флоренский, — вовсе никак не зависит от каких бы то ни было психологических процессов, происходящих в душе молящегося или вообще смотрящего на *нее*. Смотрящий вполне может ровным счетом ничего не усмотреть в иконе, как это чаще всего и случается, — отчего нисколько не страдает, однако, сама воплощенная в иконе истина. Отсюда и заложенная в иконе, в самом ее бытии, в самом ее онтологическом статусе двойственность отношения к зрению, видению, смотрению, глазу: икону надо видеть, и тем не менее она нуждается в духовном видении, для которого телесное видение физическим глазом — лишь некоторая (относительная и условная) подпорка и подставка: ни покрытая копотью, ни закованная в ризы икона нисколько не утрачивает, однако, своих свойств носительницы истины.

О. Павел Флоренский и выявил онтологический статус иконы в глубокой верности традиции: «В иконописных изображениях мы сами <...> видим благодатные и просветленные лики святых, а в них, в этих ликах — явленный образ Божий и Самого Бога» (с. 67). «Вот, я смотрю на икону и говорю в себе: “Се — *Сама Она*” — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению» (с. 67). «<...> иконописец изображает *бытие*, и даже *благобытие* <...>» (с. 135). «<...> смысл иконы — именно в ее наглядной разумности или разумной наглядности-воплощенности»; «<...> в явлении горнего нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом, как нет и никакого отвлеченного научения, но все есть воплощенный смысл и осмысленная наглядность» (с. 141). «Где бы ни были мощи святого и в каком бы состоянии сохранности они ни были, воскресшее и просветленное тело его в вечности *есть*,

и икона, являя его, тем самым уже не *изображает* святого свидетеля, а *есть* самый свидетель» — «И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей» (с. 153).

Суждения о. Павла Флоренского не оставляют и тени сомнений в отношении подлинности и истинной традиционности его воззрений — тех подлинности и традиционности, о которых мы знаем теперь, что для того чтобы отстоять себя и вернуться к себе, им в 1910-е гг. пришлось пережить настоящую внутреннюю революцию и совладать и справиться с нею. Все это у о. Павла — на живом основании глубоко переживаемого знания в его предельно широком толковании, «<...> изучение иконы у него было в сочетании с благоговейным религиозным состоянием, — как говорил А. Ф. Лосев, — <...> обряд, икона, и вообще все такое внешнее, что было в церкви, у Флоренского засияло напряженным внутренним чувством и прониклось большой интимностью»*. Только что, приходя во внутреннюю взволнованность, о. Павел Флоренский отделял конкретно и случайно-психологическое от бытийной сущности иконы: «<...> иконы, — говорят святые отцы и, их словами, Седьмой Вселенский Собор, — напоминают молящимся о своих первообразах, и, взирая на иконы, верующие “возносят ум от образов к первообразам”». Такова очень прочно окрепшая богословская терминология. На эти выражения теперь нередко ссылаются, да и толкуют их вообще в смысле субъективно-психологическом, и коренным образом ложно, до основания извращая мысль святых отцов <...>» (с. 68), «...подставив в святоотеческую соборную терминологию содержание английского сенсуализма вместо подразумевавшегося ими значения онтологического, на почве древнего идеализма, нынешние защитники икон успешно выиграли победу, некогда потерянную иконоборцами» (с. 69).

Во всей такой полностью и во всем справедливой и правомерной антипсихологической направленности сказались сильнейшие преимущества о. Павла Флоренского с его широчайшим историко-культурным кругозором и соответствующим вниманием к наполнению ключевых слов культуры и внутреннему движению их смысла. Можно думать, что едва ли был мыслим

* П. А. Флоренский по воспоминаниям А. Ф. Лосева // Контекст—1990. М., 1990. С. 21.

лучший защитник и истолкователь векового духовного наследия церкви, чем о. Павел Флоренский — человек, на глубокую, головокружительную перестройку 1910-х гг. способный реагировать не слепо, чисто интуитивно или проникновенно и только, но рационально-конструктивно. Благодаря этому ему было возможно преодолеть и обозначившиеся соблазны эстетизма, и искушения голой набожной чувствительности, — тем более уж нередко одолевающих выступающих в печати духовных лиц соблазн рассматривать не *саму радикальную истину* вопросов, но упрощать их до уровня понимания своих читателей, — каким рисуется им такой уровень, — вследствие чего «сама» истина подменяется прямой ложью, потому что никаких «упрощенных» истин нет и не может быть.

Единственно, в чем преодоленный о. Павлом Флоренским психологизм, возможно, оставил в его книге свой самый последний и чисто формальный след, — все, сколько-нибудь ознакомившиеся с историей борьбы против сложившегося в XIX столетии психологизма, знают, как тяжело протекала и протекает она, с опровержением сколь глубоких фундаментов былой культуры она неизбежно сопряжена, — так это в том, что онтологический смысл иконы рассматривается им по преимуществу и прежде всего с *этой* стороны границы, со стороны верующего, молящегося, со стороны человеческого сознания и *от* него. Рассмотренная *отсюда*, икона есть *окно* в мир иной — окно, через которое и наше сознание иногда способно заглядывать *туда*. Икона — это *окно* (см. с. 64). Но о. Павлу Флоренскому столь же хорошо было известно и то, что иной мир заглядывает в наш. В этом случае о. Павел именует икону «дверью» и говорит так: «При молитвенном цветении высоких подвижников, иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображенные на них лица, но и дверь, которою эти лица входили в чувственный мир. Именно с икон чаще всего сходили святые, когда являлись молящимся» (с. 70).

Тут, если дозволено об этом судить, о. Павел Флоренский делает некоторое упущение, а именно он рассматривает проникновение сил иного мира через икону в наш лишь как совершенно исключительное. Между тем, само собой разумеется, при выявленном им онтологическом статусе иконы именно таким, а не другим, — совершенно понятно, что икона всегда предполагает одинаковое (как бы по своей интенсивности) встречное движение. И для того чтобы быть держательницей и

носителницей самой истины (стало быть, не только образно и метафорически), в икону должен уже заглянуть и должен продолжать заглядывать иной мир. Он *уже* заглянул и продолжает заглядывать сюда; икона — не просто дверь, в какую иногда может входить и через которую может даже проходить и выходить святой, но еще до этого случая и с самого начала икона есть точно такое же окно из другого мира в наш, как она есть окно из нашего мира в иной. Икона, одним словом, это величайшее событие, творящееся на границе, проходящей через все мировое бытие, и, вероятно, лишь некоторым невниманием к *общей* стороне всего происходящего на границе всегда и вообще (о чем уже шла речь) объясняется то, что о. Павел не слишком ясно и подробно выявляет и вычленяет эту сторону бытия иконы.

Наконец, лишь совсем кратко и на ходу в «Иконостасе» упомянута другая великая тема, занимавшая о. Павла Флоренского, — это тема Имени Божьего, причем в той же глубинной связанности его с иконным изображением. Образ Божий таинственно сопряжен с именем Божиим. И у этого обстоятельства тоже есть своя общая и всеприсутствующая, во всем раскрываемая сторона: всякое выявление есть вместе с тем и выговаривание, форма такового. По этому поводу у о. Павла Флоренского в «Иконостасе» сказано так: «Иконы своей художественной формой <...> говорят, но линиями и красками. Это — написанное красками Имя Божие, ибо что же есть образ Божий, духовный свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя?» (с. 66–67).

Уходя в этом месте книги в одну только сторону, о. Павел Флоренский превосходно выразил самую суть дела в записи 1912 г., приводимой комментатором: «В существе своем икона есть ничто иное, как *лик* и только *лик*. Но лик есть, в сущности, *имя*. Существо иконы будет, если на кусочке бумаги написать *имя* святого» (с. 162).

Можно было бы сказать, что позднее написанному «Иконостасу» недостает столь же жесткого теоретического радикализма, при котором и самая смысловая и онтологическая суть иконы спасается и оправдывается буквально на самом краю пропадания в ничто. Однако достоинства книги этим не умалются (достоинства же нового издания «Иконостаса» лишь возрастают благодаря его полезному комментарию). Образ *уходит внутрь* написанного имени (отчего и непременно надписание имени на иконном изображении), так что уже само по себе на-

писание имени на плоской поверхности листа еще есть икона в своей крайней, последней, форме.

В «Иконостасе» есть, понятное дело, вещи недоговоренные и лишь намеченные, зато превосходно прописано движение мысли к самой существенной своей цели, а, не побоюсь сказать, самым величайшим открытием о. Павла Флоренского в этом его тексте было нахождение глубинной связи между сущностью иконы как держательницы самой истины и технологическим процессом создания иконы — от приготовления доски и до надписания имени, от начала и до конца. В записи 1912 г. о. Павел совершенно справедливо указывает на то, что икона «должна быть *плоской*» и что она «есть *схема*, рисунок, но ни в коем случае не картина, не передача рельефа» (с. 162). По глубоко справедливому воззрению о. Павла Флоренского, «...ни техника иконописи, ни применяемые тут материалы не могут быть случайными в отношении Культа, случайно подвернувшимися Церкви на ее историческом пути, и безболезненно, а тем более — с успехом могущими быть заменяемы иными приемами и иными материалами. То и другое в искусстве вообще существенно связано с художественным замыслом и вообще никак не может считаться условным и произвольным <...>» (с. 94–95).

Тем более в иконописи «вообще не может быть ничего случайного, субъективного, произвольно-капризного». «Трудно себе представить, даже в порядке формально-эстетического исследования, чтобы икона могла быть написана чем угодно, на чем угодно и какими угодно приемами» (с. 95). Как, видимо, понятно каждому, такие утверждения не находятся ни в малейшем противоречии с записью 1912 г. — об имени, написанном «на бумажке», как иконе, тут речь зашла об иконе в ее крайнем, конечном, почти «вырожденном» состоянии, когда самая сокровенная суть ее все-таки, несмотря ни на что, может проявиться, и мысль такая о бумажке посетила о. Павла в предвосхищении грядущих мук (предвосхищения такие бывают, и не обязательно объясняемые, по Г. Г. Шуберту). В тексте «Иконостаса» говорится об иконе правильной, нормальной и благоустроенной — таковая предполагает для своего создания производство в определенном порядке огромного числа разного рода технических операций, совершенно необходимых для выполнения иконой своего священного призвания, — стоять окном на великой границе двух миров. Ведь икона достигает, вообще говоря, немыслимого и невозможного:

«<...> иконопись есть закрепление небесных образов, оплотнение на доске дымящегося окрест престола живого облака свидетелей. Иконы вещественно намечают эти пронизанные знаменательностью лики, эти сверхчувственные идеи и делают видения доступными, почти общедоступными» (с. 66).

«Троица» преподобного Андрея Рублева — это для о. Павла самое убедительное из доказательств Бытия Божия, какое только может быть представлено*. Икона достигает предела «неслиянного соединения» двух миров: «Предельно же такое неслиянное соединение есть изображение невидимой стороны видимого, невидимой — в высшем и последнем смысле слова, т. е. Божественной энергии, пронизывающей видимое оку» (с. 120).

В этом своем небывалом предназначении икона являет, далее, внутреннюю свою многослойность — такую дифференциацию уровней, какая возможна и осуществима лишь при точнейшем соблюдении всех технических и живописных стадий работы над нею. Уже кн. Е. Н. Трубецкой находил в самом иконном изображении грань двух миров: «<...> иконописец умеет *красками* отделить два плана существования — потусторонний и здешний»**. О. Павел Флоренский конкретизировал иконную многослойность, так сказать, с последней серьезностью отнесясь к технике иконного изображения, к технике, какую нельзя ни заменить, ни подменить чем-либо иным: «<...> красочная часть иконописи разделяется между личниками и доличниками. Это — очень глубокомысленное деление по принципу внутреннего и внешнего, “я” и “не я” человеческого лица, как выражения внутренней жизни, и всего того, что не есть лицо, т. е. что служит условием проявления и жизни человека — весь мир, как созданный для человека. На иконописном языке лицо на-

* См. в составленной Г. И. Вздорновым антологии «Троица Андрея Рублева» другое поразительно проникновенное высказывание о. Павла Флоренского о прп. Андрее Рублеве; также относящееся к 1919 г.: Троица Андрея Рублева. 2-е изд. М., 1989. С. 52–53. Слова же из «Иконостаса» отличаются классической красотой и стоят того, чтобы привести их лишний раз: «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог» (с. 67).

** Трубецкой Е. Н. Указ. соч. С. 45.

зывается ликом, а все прочее <...> доличным; замечательная подробность: в понятие лика входят вторичные органы выразительности, маленькие лица нашего существа — руки и ноги. В этом делении всего содержания иконы на личное и доличное нельзя не видеть древнейшего, древнегреческого и святоотеческого понимания бытия, как состоящего из человека и природы: не сводимые друг на друга, они и не отделимы друг от друга: это — первобытная, райская гармония внутреннего и внешнего <...> икона хранит равновесие обоих начал, но предоставляя первое место царю и жениху природы — лицу, а всей природе, как царству и невесте, — второе» (с. 128).

Однако новое и глубоко философское, что внес сюда, в толкование и уразумение иконы с ее бытийным статусом, о. Павел Флоренский, заключалось, конечно, не в самом по себе сопоставлении смыслового и технологически-живописного планов, но, по всей видимости, в обнаружении того, что сама граница двух миров, где бы, и когда бы, и в чем бы она ни проходила, не должна мыслиться нами как некая геометрически абстрактная плоскость или линия без собственной ширины или глубины, а напротив, должна мыслиться как наделенная своей глубиной, плотностью полоса — ее-то, именно ее и устраивает по заповеданным ему каноническим правилам иконописец: иконопись ведь «кончает» живописью (с. 132), — после чего следует еще изготовление «кузни иконы», тоже в принципе «входящей в художественное целое иконы» (с. 134). Все это, от начала и до конца, и необходимо для того, чтобы икона могла исполнять свое бытийное призвание — от превращения «доски в стену», от левкаска, процарапывания и т. д. (с. 125) до «олифки» и «позолоты на олифу» (с. 134; ср. с. 221). Все это — не что иное, как — с *этой*, человеческой стороны — приуготовление путей для неслиянного соединения обоих миров, иначе — для их особенного перехода на сторону друг друга, через границу и через окно.

Икона не перестает при этом быть «плоской», и плоским же — иконное изображение, однако у этой плоскости появляется своя особая глубина, а у такой глубины своя благоупорядоченность и многослойность.

Если это так, то отсюда следуют выводы значительного — как философского, так и историко-культурного — интереса, при связанности того и другого аспектов. Тогда оказывается, например, что мышление границы как не имеющей ширины или глубины — это не вообще неприменимый способ осмыслить

границу, но лишь присущий определенному языку культуры или всего лишь некоторым языкам культуры. Сказанное, видимо, прояснится, если мы от границы пространственной перейдем к границе временной. Граница двух миров в пространстве всегда оказывается и таковой во времени. Тут, кстати говоря, уроки романтической натурфилософии могли бы иметь для о. Павла и свое положительное значение. Г. Г. Шуберт, который в приведенном отрывке мыслит границу двух миров именно как временную, этим проявляет свою глубину: когда человек при известных условиях получает возможность заглядывать в мир иной, то он заглядывает в будущее, причем в известном отношении в *свое же* будущее, поскольку оказывается способным преодолеть «недозрелость духовного ока», как названо это у о. Павла (с. 63, под несомненным натурфилософским влиянием), и проявить умение духовного видения, созерцания. Переход через границу есть всегда и переход во времени: от настоящего к будущему, от настоящего — к вечному, или к будущему как аспекту вечности вообще и т. д. «Икона есть образ будущего века» (с. 110). Если все это так, и если границу следует мыслить как обладающую собственной глубиной, то, разумеется, обрекается на историческую относительность представление о «настоящем» как не имеющем длительности, как о «нуле» между прошлым и будущим, а тогда мы приходим к тому, чтобы слова апостола Павла о «мгновении ока» (*en rhipēi ophthalmou*), когда «вострубят, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор., 15, 52), уразуметь в их экзистенциально-живом смысле, не представлять его событием «нулевой» длительности и вообще отказаться от неперменного абстрактноматематического и кантианского осознания мгновения и всего, что происходит «вдруг»*. Слово «вдруг» — достаточно

* Относительно «вдруг» см.: Beierwaltes W. *Εξαιρέσις* oder: Die Paradoxie des Augenblicks // Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Bd. 74/2. 1967. S. 271–283. О метафизике света, помимо литературы, приведенной А. Г. Дунаевым в прим. 152 (с. 181), см. также: Bremer D. Licht als universales Darstellungsmedium // Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 18/2. Bonn, 1974. S. 186–206; Id. Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Bonn, 1976; Klein F.-N. Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Leiden, 1962; Studium generale. Bd. 13. 1960. H. 10, 11, 12 (со статьями К. Гольдаммера, К. Рейдемейстера, Й. Коха, Л. Шмидта и Г. Понрса); Mader J. Die Krise der Lichtsymbolik im christlichen Denken // Wissenschaft und Weltbild. 1964. H. 1. S. 24–33; Luther W. Wahrheit, Licht

неожиданно — становится тогда одним из весьма нагруженных смыслом ключевых слов культуры и как вообще все ключевые слова — подверженным далеко идущим переосмыслениям, для истории культуры чрезвычайно многозначительным; даже и в словечке «вдруг» заявляет о себе тогда *история*, что, однако, неожиданно лишь до тех пор, пока мы не освоимся с таким всемогуществом исторического во всем культурно-значимом вообще. Мысль о. Павла Флоренского, очевидно, и направлялась в сторону такого преодоления известных форм мышления как якобы в физическом и философском смысле единственно возможных, в сторону исторически конкретного осмысления подобных вещей как элементов языков культуры, и образец иконы — как совершенно выдающегося способа *обходиться с границей*, организовывать сообщение между двумя мирами через соединяющую и разделяющую их границу, — был для о. Павла истинным источником познания, открытия неподвижного. От этого открытия необходимо было идти вновь и к онтологии бытия, и к теории знака, и к философии имени — взаимосвязанность всех этих волновавших о. Павла областей проявилась тут с великолепной ясностью, — но, как мы знаем, внешние обстоятельства, равно как связанная с необыкновенным универсализмом и его небывалым синтезом фрагментарность работ о. Павла Флоренского не позволили ему пройти этими путями в меру его возможностей. По человеческим же меркам, уже фрагментарно осуществленного им более чем достаточно для того, чтобы мы получали впечатление переполненности и перенасыщенности всего его творчества важнейшими смыслами, так что будем смотреть на оставшиеся тексты этого великого мыслителя как на кладезь премудрости, откуда мы еще сможем долгое время черпать, но отнюдь не как на материал для высокомерного и соблазнительного оттачивания

und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit // Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 10. Bonn, 1966. S. 1–240; Hedwig K. Sphaera lucis: Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation. Münster, 1980. Из более старой литературы см.: Baeumker C. Witelmo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts. Münster, 1908. bes. S. 357–467 («Gott als Licht» und «Exkurs über das Wirken des Lichts»). См. также: Schrade H. Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvortellung in Israel und im alten Orient. Stuttgart, 1949; Baudissin W. W. Graf. «Gott schauen» in der alttestamentlichen Religion // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 18. Leipzig, 1915. S. 173–239.

своей критической, поверхностно понимаемой, способности. Несомненно, что, внутренне ширясь в разные концы, в пределах просторнейшего горизонта универсального знания, «Иконостас» являет нам свою неисчерпаемость.

<...>

V

Если говорить о том, что «Иконостас» о. Павла Флоренского заключает в себе, в некотором смысле, *все* знание, то это одновременно означает, что он символически репрезентирует и знаменует полноту знания, и что это же самое знание в его фактической и реальной, энциклопедически всеохватной полноте требует своего разворачивания и восполнения. В таком случае «Иконостас» полагает самое *начало* такой полноты, а сама фрагментарность незавершенной книги становится знаком нескончаемости возможного разворачивания — разворачивания заключенного в книге принципа в его реальную полноту.

Разумеется, только потому текст о. Павла Флоренского может что-либо собою знаменовать, что он указывает — по-своему — на самое место истины и, следовательно, на тот источник, из какого мы можем получать истинное знание. Это место и этот источник — граница, пересекающая весь мир, или, иначе, разделяющая два мира, их же и соединяющая: на этой границе и творится нечто до крайности существенное, существеннее чего вообще ничего не может быть, а именно в наш, в «этот» мир поступает «оттуда», из истинного мира, из мира идей или смыслов, символически воплощаемая истина, или образ истины. Книга же о. Павла Флоренского посвящена именно тому человеческому творчеству, иконописи, благодаря какому люди обладают символически-образными воплощениями истины, и тем путям, через который они сами, люди, при известных, впрочем, встречающихся чрезвычайно редко, особо счастливых обстоятельствах, имеют возможность заглянуть в сам мир истины и через который мир иной, при наличии тоже особых обстоятельств, может заглядывать сюда, в человеческий мир.

Язык, на котором мы можем говорить об этих сношениях между двумя мирами, весьма и весьма затруднен, причины чего никому не надо объяснять — главное затруднение представляет то, что та, *другая*, сторона не оставляет нам ни малейшей

возможности говорить о ней, тем более за нее, сколько-нибудь адекватно, так что самое большее, на что мы способны и на что способен тут самый острый ум, — это человеческий, и только человеческий разговор об этом сообщении между двумя мирами, из которых один мир в таком разговоре всегда пребывает затененным своей таинственностью, своей недоступностью. Все, что только может быть сказано об этом ином мире, зиждется исключительно на вере, т. е. на некоторых допущениях, которые в дальнейшем самообосновываются, самодоказываются, складываясь в логический круг, — помимо всего прочего весьма стройный, красивый и, как подобает ему, самоубедительный. Когда мы говорим, или когда сам о. Павел говорит, что, переходя «чрез границу», нечто символически воплощается, то это слово — «символически» — или какое-то иное, поставленное вместо него, вынуждено вынести на себе всю колоссальную тяжесть на него возлагаемого, а именно, сразу же и воедино — и бремя возлагаемого на него самого «последнего» смысла, и бремя языка, который, безмерно рискуя, берется сказать здесь нечто непосильное для себя. «Символически» — это значит, что нечто невидимое становится видимым; икона есть видимое изображение невидимого. Но тогда вопрос о воплощении «самой» истины вновь остается *открытым* — он остается *открытым* в том отношении, что и этот случай перехода через границу по-прежнему подпадает под действие гераклитовского: не говорит, не утаивает, но подаст знаки. Это, можно сказать, самая неумолимая гераклитовская диалектика, — нам подается знак, который указывает: вот туда-то, но этот знак, будучи знаком, этот знак *как* знак что-то нам сообщает, что-то от нас утаивает, но никакого иного критерия, кроме как опять же знака и знаков, для того чтобы разделить говоримое и утаиваемое внутри знака, у нас нет. Все это возвращает нас к себе и к нашему человеческому месту в мире: мир иной, невидимый, остается для нас иным и невидимым, и никакие переходы через границу не могут ни в чем, даже и самом малом, изменить их абсолютной отрешенности друг от друга. Граница в самом конечном счете остается непроходимой для нас, и это так и в том случае, если мы примем все сказанное о. Павлом Флоренским об иконописи. Сам язык, на котором мы можем говорить о самой истине, остается языком символическим — подпадающим под действие сказанного Гераклитом.

Отчего, впрочем, не меняется одно — то именно, что мысль о. Павла Флоренского в его «Иконостасе» пребывает у самого

последнего предела человеческого знания и от этих пределов может — заявляя о своей способности бескрайне разворачиваться во всю полноту знания вообще — строиться как совершенно полная система знаковых форм. Заявленное же о. Павлом Флоренским мы вправе осмыслять как *его* пролегомены ко всякому знанию, какое только может быть. Тогда, если мы обнаруживаем, что само знание и сам принцип возможного знания упирается в некую неразрешимость (неразрешимость: все равно и всегда над нашими головами «висит» все та же неразделимая выговоренность — утаенность), то это уже не дефект теории, а ее достоинство: выходит, найдено *то* место, или одно из мест, за которые и дальше которых нам ходу нет. Мы вполне можем сказать, что согласно о. Павлу Флоренскому икона есть высшая форма неразрешимости, т. е. такой вид знака, далее которого, внедряясь в саму истину, уже невысказуемо пойти. Икона — это максимальная — насколько то возможно для нас, людей — выговоренность утаиваемого, а именно выговоренность в образе символически воплощающего в себе истинное (невидимое нам истинное) или же, иначе, свидетельствующего о нем святого лика. И, затем, икона есть событие, или *одно*, а именно самое существенное, из событий, совершающихся на границе и приводящих к созданию разных видов знаков. И наоборот, всякий знак и всякий вид знаков рождается, или производится, на границе. В этом отношении все человеческое существование вообще «погранично» *постольку*, поскольку все наши акты, если только они связаны со знаками, естественно, упираются в границу и, естественно, подпадают под действие слов Гераклита. О такой стороне, какую можно было бы назвать общеэкзистенциальной или фундаментально-экзистенциальной, о. Павел Флоренский в «Иконостасе» не писал, потому что был непосредственно занят другим, однако об этом ему и не надо было писать, так как это относится к вещам само собою разумеющимся в свете изложенных там взглядов, даже в первую очередь — в свете изложенного там определенного разумения знания. Теперь уже не приходится распространяться о том, сколь исключительная важность принадлежит такому разумению и сколь существенны принципы, лежащие в основе «Иконостаса», — их можно назвать универсальными порождающими принципами некоторой полной теории знаков. Не приходится ссылаться сейчас и на то всем известное, что к подобной же полноте, или исчерпанности, всех возможных и мыслимых знаковых форм о. Павел Флоренский подходил

с разных (очевидно, внутренне находящихся во взаимосвязи) сторон — достаточно напомнить о его, вновь всеобъемлющем, замысле «*Symbolarium*»^{*}, относящегося к 1920-м гг.

Намеченное о. Павлом Флоренским в его «Иконостасе» наделено такой мерой общезначимости, при которой совершенно всякое учение, сосредоточивающееся на *границе* и на этом строящее какие-либо выводы о природе знака, например художественного знака, непременно окажется в поле взаимодействия с воззрениями о. Павла и, сверх того, выявит свой теологический аспект.

<...>

Такое уразумение мира и *границы* может считаться логически крайним; как такое логически крайнее, редкое и весьма оригинальное порождение своего языка культуры, оно все же не дает оснований для культурно-типологических сопоставлений и противоположений, в особенности для последнего. Скорее, крайние теории (при сугубо различной форме своей выраженности) заслуживают того, чтобы быть сопоставленными — и исследованы в своей логической сущности. По духу взглядов о. Павла Флоренского его теория (ср. выше) не отвергает ничего, но всему подыскивает его культурно-историческое и вместе с тем логическое место в бытии.

VI

В другом своем, относящемся к 1925 г., тексте о. Павел Флоренский писал:

«Глубокая ошибка, когда исследователь мнит себя внимательным более автора и не понимает, что этот последний не *хотел* стирать следы своего творческого пути. Ведь они входят в самое построение, и уничтожить или сокрыть их — значило бы лишить произведение его структуры по линии времени. Читателю или зрителю надлежит расти в произведении вместе с

* См.: Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «*Symbolarium*» (Словаря символов) и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1982. Л., 1984. С. 99–115. Текст «первого выпуска». С. 100–115.

автором и претерпевать изломы и повороты, наслоениями которых сложилась самая ткань произведения»^{*}.

Думаю, что в подобном *нестирании* следов в произведении как растущем построении был заложен и еще более глубокий смысл: рост-разрастание предваряло и символически репрезентировало заключающийся в замысле принцип его расширения до *всеобъемлемости* — тот самый принцип, который столь многие тексты о. Павла Флоренского обратил в отрывки, незавершенные начала и фрагменты, зато и наполнил их редчайшей потенциальностью и, по этому самому, густотой преизобильных множющихся смыслов.

^{*} Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 296.

В. А. Подорога

Эрос и физика «прозрачности». Павел Флоренский*

Отсюда следует, что способность познания, данная нам Богом и называемая *естественным светом*, никогда не касается какого-либо предмета, который был бы истинным в том, в чем она его касается, то есть в том, что она постигает ясно и отчетливо; ибо мы имели бы основания считать его обманщиком, если бы он одарил нас этой способностью так, чтобы мы, правильно пользуясь ею, принимали ложное за истинное.

Р. Декарт. Начала философии

Философия в самом существенном отрицает метод науки — отрицает и борется с ним и плавит его неподвижность жаром своего Эроса к подлинно-сущему.

П. Флоренский. У водоразделов мысли

Декарт, а позднее Спиноза, постоянно указывают на двойственную онтологию естественного света разума, *lumen naturalis*, ведь этот *свет* одновременно принадлежит и не принадлежит понимающему субъекту. Воз-

* Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. С. 156–180.

можно, эфир разумности (прозрачности) — это бессознательное философской классики — появляется с необходимостью и во всем великолепии только тогда, когда субъект, выходя на линию естественного света, овладевает (или может овладеть) любой на ней расположенной точкой, фигурой или совокупностью прямых, уподобляясь в акте мысли Богу как высшему геометру. Божественная инстанция — предел картезианской рефлексии, та спасающая преграда, которая отводит безумие, все более овладевающее мыслью, погруженной в поиски своего чистого первоначала. Для Декарта было очевидно, что всякий, кто вступает в область философской дискурсии и начинает методически мыслить, должен ввести запрет на биогенетическую неповторимость телесных образов (метафор, символов, знаков страсти и веры), в каждом шаге мышления устраняя себя как конкретную эмпирическую субъективность, и это вполне законно, раз Бог — этот, пожалуй, единственный гарант трансцендентальной мысли, дарует истинность познавательных процедур. Их истинность врождена. Знаменитые правила метода Декарта — ясность и отчетливость, деление, порядок движения от простого к сложному, энумерация — представляют собой не столько принципы познания, сколько *правила организации* уже познанного в *световой* форме. Свет — источник порядка, различий, возможности точных исчислений; он уравнивает, делает однородным, линейным поле восприятия мыслимого, исключая возможность ошибки, появления грез, сновидений или безумия; *он внутри познающего субъекта и вне его, им охвачен мир*. Чтобы обрести световое начало, надо усомниться во всем том, что стало привычкой жить и действовать в мерцающей оттенками непрозрачной среде жизни. Я сомневаюсь — я мыслю, следовательно, я желаю света.

1. Ничто и нечто

Прозрачность — не просто требование познания, но высшая человеческая ценность, в сущности, неустранимая, как неустранимо наше желание *быть, существовать* в видимом мире. Видеть и быть — одно и то же. *Прозрачность* — нечто, проходящее *сквозь* видящий глаз, будет, естественно, светом, и именно он, проходя *сквозь*, наделяет проходимое прозрачностью. Прозрачность оказывается онтологическим

условием видения мира; прозрачное невидимо, видимо непрозрачное, точнее, видимо то, что погружено в прозрачную среду, обнимающую собой видимое и видящего, две непрозрачные точки в «световом океане».

«Когда мы рассматриваем прозрачное тело, имеющее значительную толщину, например аквариум с водой, стеклянный сплошной куб (чернильницу) и прочее, то сознание чрезвычайно тревожно двоятся между различными по положению в нем (сознанию), но однородными по содержанию (и в этом-то последнем обстоятельстве — источник тревоги) восприятиями обеих граней прозрачного тела. Тело качается в сознании между оценкой его как *нечто*, т. е. тела, и — как *ничто*, зрительного ничто, поскольку оно прозрачно. *Ничто* зрению, оно есть *нечто* осязанию; но это *нечто* преобразовывается зрительным воспоминанием во что-то *как бы* зрительное. Прозрачное — призрачно»^{*}.

Нечто — ничто, ничто — нечто, одно проходит через другое совершенно свободно, и зависит лишь от перемены чувственной функции. В этой паре существования — несуществования исключительное значение приобретает не *тело прозрачное*, а *тело призрачное, средовое*, через которое проходит взгляд, ибо это и есть *тело*, определяющее акт зрения и делающее его возможным. Из призрачного *нечто* возможно его *ничто* в зрении. Когда Флоренский описывает «сквозящую зелень весенних рощ», и все им ощущаемое пространство, «осуществляясь, получает зрительно характер стекловидной толщи», он, по сути дела, «оперирует» своим собственным телом, *осязательным ритмом*, ему присущим^{**}. Эта телесная толща образуется, связывается, мутнеет и становится «стекловидной», когда зрение *не проходит сквозь*, а как бы застревает в своих собственных осязательных реакциях, и те, кристаллизуясь, дают пространственную картину телесного опыта, переживаемого нами, когда мы, минуя его, но опираясь на него, устремляем взгляд к избранному объекту. Ясно видеть — это значит не замечать телесных затемнений и туманностей зрительного поля. Быстрота взгляда открывает эту возможность, *световая быстрота*, всякое же замедление приводит к затемнению, и в нем проявляется телесная память. Флоренский различает в акте зрения две чувственные функции организма (отчасти противостоящие,

^{*} Флоренский П. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 60.

^{**} Там же.

тем не менее неотделимые друг от друга): осязательную и собственно *зрительную**. Чтобы видеть, необходимо забыть о том, что входит в состав зрительного акта в качестве посредника и что в момент зрения нами не ощущается. Этим ускользающим от «знания» посредником и будет наше тело. Нужно иметь тело, чтобы видеть! — вот что пытается сказать Флоренский. Поясним. Когда мы на что-то смотрим, то всегда смотрим *через* и *сквозь*: будет ли это пыль, кружащаяся в лучах утреннего солнца, или даль горизонта, получающая графическую четкость благодаря прозрачности воздуха, или окно во двор, которое обнаруживает себя, когда мы вдруг касаемся лбом его прохладной поверхности, — в любом случае мы никогда не можем избежать встречи со световой средой (или ее отдельной формой) и поэтому смотрим не *прямо*, а *через*. Прямо, возможно, смотрит Бог. И чтобы узнать, как все-таки мы видим, нам нужно отклониться в сторону от прямых лучей перспективной оптики в область периферийного, бокового зрения; там мы можем обнаружить границы прозрачности, ее плотность, протяженность и толщу. Если следить за переходом от максимальной прозрачности к минимальной, легко заметить весь спектр световых изменений. Допустим, максимум прозрачности будет представлять стекло, защищающее поверхность живописного полотна, а минимум — его текстура, сводящая световой образ к случайным фрагментам материального. В момент восприятия мы чередуем эти минимумы и максимумы, меняя зоны расположения прозрачных сред по отношению к собственному телу. Одни мы определяем по чисто физическим качествам (насколько та или иная поверхность пропускает, поглощает или отражает свет), другие исключительно *ценностно* или по удобству

* Переход от осязательной функции к зрительной представляется Флоренскому лишь процессом утончения чувства осязания, «...если уж есть в нас способность осязать, то это есть зрение, а орган осязания — глаз. Из всех органов *ему* принадлежит наибольшая способность браться за вещи активно пассивностью, — трогать их, не искажая, не вдавливая, не сминая» (Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 90). Эта двойственность в самом акте зрения — *пассивное*, точечное касание и *активное*, линейное — не устраняет функцию осязательную, а придает ей топологическую размерность, так как через одно и то же место восприятия проявляется активно-пассивный режим касания, развертывающий вещь в движении и покое. Глаз как бы движется через касания-пятна и касания-разрезы точно и линейно (там же. С. 93).

использования их в тех или иных целях. И сколько бы мы ни пытались свести понимание прозрачности к чисто оптическим феноменам, нам это не удастся. Прозрачность — это средовой эффект, единичный акт восприятия (допустим, зрения), который невозможен без телесного присутствия видящего в мире. Наше восприятие телесно, мы не владем чистым восприятием, восприятием-в-себе, ибо внутри всякого акта восприятия всегда присутствует некое темное пятно, изначальная непрозрачность, наше тело. Мы воспринимаем (видим, слышим, осязаем и т. п.) потому, что до нашего восприятия совершилось восприятие нас самих в качестве воспринимающих существ. Акт восприятия парадоксален: мы воспринимаем лишь потому, что в самом акте восприятия нечто остается невоспринятым. Невоспринятое дает возможность нечто воспринять. Невоспринятым остается наше тело, включенное в момент восприятия. И в нем невидимое (тело, которое мнится) существует в качестве перцептивного *ничто*. Мы воспринимаем, например, *эту* вещь оптически-зрительно потому, что она уже выделена из общего телесного фона событием *осязания*, она уже *есть*, и потому ее можно видеть. В таком случае зрительный акт становится воспоминанием о вещи, уже заранее воспринятой нашим телом. И тем более четкими становятся очертания вещи, ее текстура, положение в пространстве, чем более наше тело стремится от нее отделиться, установить дистанцию. Иначе говоря, механизм восприятия всегда действует в направлении, противоположном действию телесной чувственности. Мы начинаем видеть в тот момент, когда зримое вступает в противоречие с тактильно-осязательным порогом чувственности. Это противоречие неустранимо и постоянно, без него было бы невозможно само восприятие. Наше тело нас опережает, оно *уже есть* в мире; мы всегда только на подходе, а оно не нуждается в прозрачности, чтобы *быть*. В стратегиях прозрачности нуждается механизм восприятия, который ориентирован на «чувство реальности», безраздельно владеющее воспринимающим субъектом. Все лучше и лучше видеть, все лучше и лучше слышать, все дальше и дальше отклоняться от мира в поисках абсолютной позиции, чтобы узнать наконец-то, что есть мир без нас в своей *мировости**.

* Идеи, близкие Флоренскому (берущие начало, как мне представляется, у Бергсона), развивал Дж. Гибсон, ставя под сомнение доминирующую и ныне картезианскую теорию опосредованного восприятия: мы видим потому, что знаем. Он разработал понятие *объемлющего строя*, и пришел к выводу: мы

Феномен прозрачности есть символ, указывающий на присутствие в нашем опыте желания, — желания реальности; здесь эротика познавательного акта. Поэтому-то, как мне представляется, Флоренский и выделяет оппозицию *прозрачного* — *призрачного*: как перейти из одного пространства, где глаз активен и самопроизвольно порождает зрительные образы, к тому пространству, где он пассивен и страдателен, открытый световой энергии, он не в силах ею управлять, но награждается за эту «слабость» психофизиологического толка полной прозрачностью мира, он видит *ничто*. Призрачная завеса, устраняясь, становится стеклом, а может быть и призмой, в которой собираются лучи невидимого. Восприятие для Флоренского — это игра переходов между *ничто* видимого и *нечто* воспринимаемого. В этом вся загадка мнимости. Когда я воспринимаю *ничто* — однородную слоистость света, матовость или призрачность, — мнимым будет *нечто* воспринятое прежде; когда я воспринимаю *нечто*, мнимым будет *ничто* или *полу-ничто* восприятия, оттесненное в данный момент на периферию зрительного акта, но не ушедшее из памяти.

2. Образ и складка

В описании живописной вещи Флоренский использует понятие *кожной* поверхности (я бы сказал, *кожной* осязательности вещи)*. Вещь, если она — вещь, должна иметь кожу, т. е. иметь

видим только тогда, когда находимся в среде, которая нас воспринимает, или отражает для нас самих информацию о нас как воспринимающих. Восприятие всегда целостно, кинестетично, в него вовлечен телесный фактор. Объемлющий строй — это *свет* как таковой, или естественная прозрачность среды, в которой движется человеческое восприятие; свет невидим, видимы лишь поверхности, несущие информацию об отраженных световых эффектах. Собственно, чистый свет не отраженный на поверхности, не структурированный и есть ничто, в отличие от нечего восприятия, которое есть всегда восприятие *чего-либо*: «Справедливости ради следует сказать, что по мере увеличения неоднородности света переход от видения *ничто* к видению *чего-либо* складывается из промежуточных восприятий» (Дж. Гибсон. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988. С. 107–112, 220).

* Ср.: «Эта последняя (картина), повторяем, не только не есть удвоение действительности, в ее полноте, но не способна даже дать геометрическое подобие кожи вещей: она есть необходимо символ символа, поскольку самая

определенность в своем внутреннем и внешнем бытии, которая выражается в завершенности осязательного единства границ вещи. Осязать — это делать нечто существующим, «делать» телом, обладающим кожей. В этом пункте Флоренский особенно близок к Гуссерлю, отстаивающему первичный характер тактильной чувственности. Так же верно и то, что всякий перевод одного чувственного предела в другой, например осязательного в зрительный, будет страдать от их непереводаемости. Если же мы один предел, осязательную поверхность, назовем отображаемой, то другой — зрительная поверхность — будет отображающей. При этом одна непереводаема в другую, между ними — «зияние», лиминальное пространство, и живописцу, создающему картину, необходимо совершить нечто вроде «перескока», чтобы совместить в одном изображении несовместимое. И это совмещение не может быть скрыто в якобы удачно найденном подобии. Кожа вещей проступит на отображающей поверхности в виде складок (разрывов, сгибов, смещений, пористости, зияний и т. п.), «невозможно наложить одно на другое, даже разгибая одно из них, и попытка такого наложения непременно приведет к разрывам и складкам самой поверхности»*. Однако сама складка не есть реальность вещи, она — *путь линий*, указывающий на совмещение двух (по крайней мере) несовместимых поверхностей; эти линии — «схема вос-построения в сознании созерцаемого предмета, и если искать физические основы этих линий, то это — силовые линии, линии наложений, т. е. иными словами — не складки, образующиеся от натяжения, *еще* не складки, но складки лишь в возможности, в потенции, — те линии, по которым легли бы складки, если бы стали складываться вообще»**.

Складка *потенциальна*, «как если бы она имела место»: действительно, ведь она его имеет и не имеет — имеет, поскольку совмещение двух чувственных поверхностей *в принципе* исключено (имеется в виду совмещение такого рода, где осязательная поверхность в своей кривизне полностью совпала бы с кривизной зрительной поверхности). Иначе гово-

кожа есть только символ вещи. От картины созерцатель идет к коже вещей, а от кожи — к самой вещи» (Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 88.).

* Там же. С. 86–87.

** Там же. С. 47–48.

ря, складка есть виртуальная линия сгиба одной поверхности в другую, она дает изображение, оставаясь не данной прямому усмотрению. И чтобы видеть, надо двигаться по пути, отмеченному подобными потенциальными складками. Складка в качестве виртуальной линии указывает на путь, приведший к произведению искусства. Созерцающий глаз должен пройти его, чтобы изображение обрело Смысл. Но как может быть пройден этот путь? Я полагаю (и размышления Флоренского, как мне кажется, свидетельствуют об этом), что этот путь художник проходит посредством операции внетелесного оборачивания. Попытаемся пояснить ее. Чтобы проходить путь, нужно иметь тело, но это тело не сводимо к своим чисто физиологическим или анатомическим параметрам, это особое тело, или, по определению, которое предлагает Флоренский, *тело-глаз* или *четырёхмерное тело* (к трем измерениям прибавляется *временное*), а еще более точно, *тело событийное*^{*}. Речь идет о теле, составляющемся из временных срезов длящегося события, в котором оно возникает и где завершает свой путь. Тело, которое проявляет себя в длительности события, и существует ровно столько времени, сколько длится событие: «...то, что в трехмерном пространственном образе есть цветок в отношении всего растения, — в целостном четырехмерном образе того же растения как имеющего длительность во времени следует признать за временем цветения: и оно символически замещает все развитие растения»^{**}. И не просто замещает, а является пиком развития, *событием*. То, что здесь означает как событие, на «физическом» языке будет соответствовать понятию потенциальной складки, благодаря которой открывается поверхность непрерывного созерцания живописного изображения. Событие длится, складки не перестают складываться, совмещая несовместимое — различные срезы чувственных поверхностей. Таким образом, тело понимается Флоренским событийно, т. е. как *внетелесное* преобразование трех измерений человеческого тела, определяемых по евклидовой геометрии пространства. Чувственные измерения человеческого опыта, вступающие в событие, претерпевают внетелесное преобразование, если хотите, свертываются, сгибаются друг в друга, чтобы об-

^{*} Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. С. 195.

^{**} Там же. С. 200.

рести единство в событии (будь то событие «олицетворения», или событие «рода», или событие «умирания» и т. п.). В событии внешние качества телесного опыта преобразуются во внутренние и становятся новыми символическими органами, новой телесной тканью, которая обретает Евклидово тело, достигая собственного сверхчувственного предела.

а) *Одежные складки*. Соотношение тела и одежды — еще одна модель, способная объяснить нам *потенциальность складки*. Тело *есть* одежда, одежда *есть* тело: *тело-одежда*. Иначе говоря, тело существует, «живет» на поверхности собственного покрова. Но покров не просто покров, а *ткань тела*, в том смысле именно, в каком мы говорим о тканях организма*. Если это так, то не остается ничего другого, как признать, что каждое тело должно мыслиться с этой метафизической позиции тканевидным, *оно* сплетается из чувственно-духовных нитей, которые невозможно отделить друг от друга**.

«Одежда — часть тела. В обычной жизни это — внешнее продолжение тела, аналогичное волосяному покрову животных и птичьему оперению; она приложена к телу полумеханически, — я говорю “полу”, потому что между одеждой и телом есть отношения более тесные, нежели только соприкосновение: пронизанная более тонкими слоями телесной организации, одежда отчасти вырастает в организм. В порядке же зрительно-художественном она есть явление тела, и собою, своими линиями и поверхностями, строение тела она проявляет. Следовательно, понятно, что коль скоро за телом признана способность конкретно являть метафизику человеческого существа, — в этой способности нельзя отказать одежде, которая, как рупор, направляет и усиливает слова свидетельства, произнесенные о своей идее — телом. Обнаженная фигура не то что непристойна или некрасива, а была бы метафизически менее внятной, в ней труднее было бы прозреть суть просветленной человечности»***.

Плетение, тkanie, сгибание, струение, ниспадение — эти «физические» образы устраняют мировые онтологии, опираю-

* Флоренский П., свящ. Философия культа. Из богословского наследия // Богословские труды. XVII. М., 1977. С. 218.

** Там же. С. 217.

*** Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994. С. 112.

щиеся на кардинальное различие между телом и духом. Флоренский акцентирует внимание на «врастании» покрыва в тело, на «расширении» тела за счет символической ткани и т. п. В этом отношении покров — не просто нечто такое, что покрывает и, следовательно, закрывает, делает невидимым, а то, что открывает, являет то, что им скрывается, в необходимой полноте. Это значит, что покров не следует понимать как «вторую кожу», самую ближайшую к телу после первой, или как нечто, скрывающее то, что не должно быть явлено, но, скорее, как тончайшую оболочку, которая изменяет свои конфигурации, складки и напряжения в зависимости от духовных энергий, ее пронизывающих. За одеждой нет внутреннего, так как оно исчерпывающим образом отображается в изменениях одежных складок, являющихся материальными знаками складок *потенциальных*. Тело не может быть выражено само через себя, но только через покров — через самое ближайшее к нему Внешнее. Вот почему Флоренский с глубоким недоверием относится к обнаженному телу, осуждая его не только за метафизическую невнятность, но и за отказ от духовно-символического покрыва. *Обнаженное* — «прельщает», *нагое* же тело может быть одеждой, лучезарным покрывом, одухотворяющим, не прельщающим («тело Христа»). Обнаженное тело смертно, подвергается разложению, становится мертвым, трупом. В то время как тело-одежда, или тело иконное, агиографическое, обладает внятностью любого жеста и прозрачностью, которая выявляется в его покрове сиянием духовного подвига. Обнаженное тело представляет собой урезанный человеческий опыт, в котором ощущается недостаток в четвертом, символически-духовном измерении, оно не событийно и, следовательно, не способно к внетелесной трансформации, дарующей видения иного мира. Первая, животная, оболочка облегает его как эротический панцирь*.

* Еще одно различие — уточняющее. Отказ от плоти как внепокровной явленности человеческого тела. Обнаженное тело есть плоть. Вот почему плоть — не тело, но и тело не есть тело. В христианской аскезе тело смещается в просветление одежд и ликом. *Лик повторяет складки одеяний, складки — лик*. Единая машина одухотворения. Есть высшая мера духовной прозрачности человеческого образа, апофеоз, захваченное им человеческое тело обретает свойства тела-стекла, ничто не скрыто, все явлено, все завершено: *тело Конца мира*.

Между телом и одеждой действуют духовные энергии натяжения, ими образуются *складки*, сгибающие друг в друга качества видимого и невидимого. Древнее противостояние духа и тела умиряется в пользу духа. Внутреннее переплетается с Внешним до неразличимости, до струений одежд. На первый план внетелесной трансформации выходит *линия складки*: она расширяет и сжимает тело, возносит к райскому состоянию и опрокидывает в ад («только в аду у человека появляется тело»). Другими словами, как это подчеркивает Флоренский, одежные, покровные складки, являясь визуальными знаками складок потенциальных, указывают нам на то, что изображение освобождено от конечных образов трехмерной телесности, более не зависит от них и ими не определяется. Так тело, лишенное материальной плотности и протяженности, перестает быть тем, что скрывают, утаивают, чего стыдятся, оно перестает существовать как конечное, непрозрачное тело. Чтобы обрести духовный покров, необходимо пройти путь духовного преображения. Складки духовных энергий появляются на одеждах тех, кто этот путь проходит, и все же они — только материально, чувственно данные метки этого невидимого пути, а не сам путь, чья кривая движения развертывается в пространстве иного мира.

б) *Иконные складки*. Достаточно вспомнить о проблеме «иконных горок». Неизвестные силы вздымают по вогнутой кривой земные края иконного ландшафта. Что же это за силы, почему они действуют именно так, а не иначе? Будем пока придерживаться *субъектно* ориентированных стратегий интерпретации. В замечательных исследованиях Жегина была принята попытка прояснить строение «иконных горок» *more geometrico* с учетом позиции художника и зрителя, относящихся к единому непрерывному акту созерцания.

И вот итоговый результат. С одной стороны, пространство иконного изображения акоммуникативно, я бы сказал, замкнуто на себя, ибо предполагает с самого начала нахождение художника не столько *вне*, сколько *внутри* изображаемого мира. Когда мы сегодня смотрим на икону, то словно встречаемся с взглядом нашего визави; не мы, а он созерцает и создает изображение. Взгляд со стороны на живописное событие запрещен, что вполне органично для иконной логики восприятия. Это событие не соотносимо с эстетической дистанцией,

ибо икона — прежде всего объект религиозного культа*. Тогда наблюдатель-творец, который якобы находится внутри изображаемого мира, должен быть предельно активен. Естественно, что для того, кто способен так видеть, кто осматривает каждую вещь отдельно и со всех сторон, кто пытается изобразить ее именно так, совместив множество точек зрения, для него вещь закономерно утрачивает свою глубину, «уплощается», разрастаясь в визуальном поле, я бы даже сказал, *простираясь*. Изображение как целое было бы невозможно, если бы не было завершающей процедуры композиционного суммирования различных точек наблюдения**. В результате подобного суммирования «активное пространство» иконы (активное изнутри) оказывается статичным для внешнего наблюдателя. Однако это не значит, что перцептивные силы, участвующие в изображении, стираются и уходят из поля видения внешнего наблюдателя. Напротив, они присутствуют во всей полноте, но присутствуют в виде необычайных смещений, сдвигов, изгибов, сокращений, увеличений. Они — знаки единой трансформации всего зрительного поля иконного изображения, застывшие, уже утратившие энергию созерцания. Жегин указывает на необычное соотнесение двух планов изображения, чья застывшая динамика открывает возможность для понимания того, почему вздымается твердь земли, почему тектонический панцирь покрывается трещинами и разломами. То, что мы видим, исходя из внешней дистанции, наш визави видит, как уже говорилось, изнутри. Для иконописца находиться изнутри значит находиться внутри сферы (божественной). Поэтому то, что для внутреннего наблюдателя всегда будет дальним и внешним, *вогнутым*, для нас, наблюдающих извне, всегда будет самым близким, *выгнутым наружу* (выпуклым), вываливающимся на нас из изображения.

Итак, в иконе первый план изображения всегда выгнут наружу, а второй — всегда вогнут. Более того, подчеркивая сферичность иконного пространства, Жегин указывает на то,

* Протоиерей Сергей Булгаков. Икона и иконопочитание. Москва, Крутицкое Патриаршее Подворье, «Русский путь», Москва, 1996. С. 33–34. (См. также: Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2008).

** Успенский Б. А. О семиотике иконы // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971.

что «первый план есть оборот второго плана». Переход же от первого плана ко второму (от выпуклости первого — к вогнутости второго) со стороны внешнего наблюдателя «происходит не постепенно, а в резких зрительных сдвигах, обычно маскируемых в виде геологических сдвигов — в виде «оползней»^{*}. Место, где происходит трансформация второго плана в первый или первого во второй, и предстает перед внешним наблюдателем в качестве излома, сгиба, обрыва.

Теперь можно оставить в стороне положения субъектов (художника и зрителя), от которых так зависело понимание иконного изображения в интерпретациях Жегина и Успенского. Складка проявляет себя в геологическом сдвиге, она его дает. В таком случае первый план будет изобразительной поверхностью, двумерной плоскостью, на которую переносится (или проецируется) сферическая, световая конструкция Мира. Из столкновения двух поверхностей — одной, ограниченной двумя измерениями, и другой, неограниченной в измерениях, — и рождается иконное изображение, появляющееся при прохождении световой геометрии Мира через материальную фигура-

^{*} Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения. М., 1970. С. 61. В данном случае нас меньше всего интересует, насколько геометрически адекватны средства исследования, которыми пользуется Жегин. Можно согласиться с тем, что его «геометрический» анализ средневековой живописи именно с точки зрения геометрии никуда не годится (См., например: Раушенбах Б. В. Пространственные построения в живописи. Очерк основных методов. М., 1980. С. 94—97.) Однако вопрос заключается в том, какой позиции следует придерживаться, чтобы лучше понимать древние образцы религиозного искусства (не только православного). В данном случае нельзя принять ни позицию Жегина, ни позицию Раушенбаха. Очевидно одно: древний иконописец следовал канону и поэтому не смотрел на то, что он создает из секулярной (геометризованной) точки зрения, не использовал «естественную» перспективу. Складка (потенциальная и актуальная) — это универсальный канон взаимодействующих энергий поверхностей, участвующих в передаче События. Не только складки отображенных поверхностей, картинные, но и геологические, «горные» складки, одежные и тканевые, сдвиги и смещения архитектурных образов, складки лицевые, физиогномики — все это тоже относится и следует за основным изобразительным каноном Складки. Важно здесь указать на мощный изначальный пра-символ, на Гору. Ведь иконные горки передают динамику возможной разверстанности горной основы, она вздымается самым причудливым образом, ступенчато вознося молящиеся фигуры святых в «горный мир». (Топоров В. Н. Гора. Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 311—315).

цию посюсторонней, двумерной реальности. Переход между этими двумя планами (позициями) *зрительно* невозможен, он требует иного опыта, опыта веры.

«Костыль духовности»

В исследовании «Иконостас» Флоренский делает важное замечание: он полагает, что иконостас в целом играет роль своего рода «костыля духовности», т. е. является орудием проявления божественных, а это значит, трансцендентно-световых образов и состояний*. Икона как световой протез. Иконостас открывает путь верующему, но сам иконостас есть не путь, а мастерская психопротезов, если говорить на другом языке, далеком от православной экзегетики. Этот «костыль духовности» необходим верующему для осуществления перехода из одного — мирского — поведенческого пространства в другое, которое в строгом смысле слова не является пространством и не определяется календарным временем. Скорее нужно говорить о том, что икона и иконостас выводят верующего за пределы возможных кантианских представлений о времени-пространстве; это прорыв в не-время и не-пространство. И как всякое промежуточное транзитивное средство «передвижения», икона никогда не дается восприятию сама по себе, она — не объект искусства, а существует только ради религиозного действия.

Если же мы говорим о *физике* иконы, ее технологичности, — ведь появлению иконы предшествует изготовление ее световой поверхности по определенной, строго канонизированной технологии, — то мы должны говорить об энергийной вещественности иконного света: «...техника и приемы иконописи таковы, что изображаемое ею не может быть понимаемо иначе, как производимое светом...»** Физика иконы проявляет в ней трансфизические основания: есть свет как свет, в своей физике распространения, и есть свет в своей трансфизичности, не освещающий, а возносящий. Эту тонкую и хрупкую черту, отделяющую физику от трансфизики, Флоренский постоянно удерживает в поле своих размышлений. Ведь икона, иконическое изображе-

* Флоренский П. А. Иконостас. С. 62.

** Там же. С. 140.

ние, с одной стороны, может быть проникновенной иллюстрацией святых событий и подвигов, но с другой — смею предположить, икона не перестает быть специфическим «транспортом», доставляющим верующего в само событие веры (из «мира дольного в мир горний»). И этот транспорт — световой, а это значит — *сверхбыстрый*. Мало того, в храмовом пространстве нет места для отдельной чувственной функции, оно синестетично, уплотнено перетекающими друг в друга телесными энергиями, как бы пропитано безличным эротическим воодушевлением. Ибо все, любой чувственный рефлекс, может «вознести» к состоянию ликосозерцания, и поэтому можно сказать, что пространство храма чувственно-вещественно, оно все до краев заполнено — и предельно плотно — разнообразными частицами: теми, например, которые движутся в облаке фимиама, или теми, которые вкушают, или теми, которые лицезреют — как тот же свет, исходящий от икон, свет золотящийся, даже, собственно, не свет, а вещественность света, заключенная в вихрях золотых частиц. Воспринимающая душа верующего как бы движется в этих разнообразных потоках чувственно-телесных частиц — и только тогда она воспринимает. Не случайно Флоренский, перечисляя чувственно-телесные энергии храмового пространства, стремится описать их в терминах физической геометрии: каждый поток чувственной энергии толкуется по модели взаимодействия различных поверхностей, и эти поверхности, сгибаясь друг в друга (а поверхность задается направленным движением частиц), указывают на пути, которые проходит кривая веры, их соединяя. Храмовое пространство непрозрачно, но обладает достаточной освещенностью, чтобы привести в движение сложную синестетическую машину религиозного действия, которая очистит телесно возбужденную «душу» от персонифицированных эротических отправлений, приведет ее к прозрачности святого Лица.

Все эти сенсорные пороги, разнообразные психопротезы чувственности, действующие сообща и последовательно в храмовом пространстве, имеют своей конечной целью одно: предоставить тело (верующего) в жертву Богу*. Флоренский говорит о полупрозрачных «оболочках», которые окутывают тело верующего, вступившего на путь видения истины Божьей, и по мере движения по этому пути эти «оболочки» как бы отпадают, вы-

* Флоренский П. А. Иконостас. С. 58–59.

свобождая видение (или особое сверхчувственное восприятие) от телесных преград. Но что это все-таки значит — «предоставить тело в жертву Богу»? Я повторяю этот вопрос лишь потому, что его постоянно повторяет Флоренский, когда пытается найти ответ на него в своих трансфизических размышлениях. Им приводятся и разбираются два примера.

Первый пример: *сновидение о гильотине* (записанное Мори). Видящий сон «пережил чуть ли не год или более французской революции, присутствовал при самом ее зарождении и, кажется, участвовал в ней, а затем, после долгих и сложных приключений, с преследованиями и погонями, террора, казни короля и т. д., был, наконец, вместе с жирондистами схвачен, брошен в тюрьму, допрашиваем, предстоял революционному трибуналу, был им осужден и приговорен к смертной казни, затем привезен на телеге к месту казни, возведен на эшафот, голова его была уложена на плаху, и холодное острие гильотины уже ударило его по шее... он в ужасе проснулся»^{*}. От чего же он проснулся? — он «проснулся от того, что спинка железной кровати, откинувшись, с силой ударила его по обнаженной шее»^{**}. Сновидение работает в двойном режиме причин и следствий — *актуальном и виртуальном* (или *мнимом*, если использовать понятие Флоренского). С одной стороны, факт пробуждения, который располагается в реальности, с другой — сно-видение, — история, которая пробегает перед глазами видящего страшный сон. Удар спинки кровати по шее спящего породил в его сознании историю, в ходе развертывания которой спинка кровати стала ножом гильотины. Если мы действительно, как это, кстати, и делает Флоренский, поставим в тесную зависимость содержание сновидения от внешней побуждающей причины, то сразу же заметим, что актуальная причина сновидения внутри самого сновидения становится следствием целого ряда виртуальных событий. Но главным образом интересно даже не это, а то, что мгновение прерывания сна соответствует физическому времени самого сновидения. Точка удара описывает эллиптическую фигуру с возвратом на то же самое место, перед нами некий вид «оборачивания» на самое себя: «Таким

^{*} Флоренский П. А. Иконостас. С. 43 (разбор сновидения Мори см.: Фрейд З. Толкование сновидений. Москва, 1913. С. 356–357.)

^{**} Там же. С. 43–44.

образом, в сновидении время бежит, и ускоренно бежит, навстречу настоящему, против движения времени бодрственного сознания. Оно вывернуто через себя и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. А это значит, что мы перешли в область мнимого пространства»*. Точка удара имеет — помимо актуального — еще и мнимые параметры существования в сновидении. Мгновение как бы рассечено внутри себя, в нем свернуты, прямо-таки стиснуты две точки: спинка кровати и нож гильотины. Между этими двумя точками образуется особое пространство истории, точнее, пространство события, которое длится пока длится его история. Точка пробуждения и точка удара совпадают в актуальном времени, но не совпадают в виртуальном — том измерении, которое Флоренский называет и событийным, и четвертым измерением. По отношению к актуальности точки удара сновидение обладает непостижимой скоростью (ведь почти год длившаяся «история» пробегает перед глазами спящего якобы с феноменальной быстротой сменяющихся кадров). Но на самом деле, как только мы перестаем соотносить историю с реальным порядком времени и обращаемся ко времени самого сновидения, то оно, в сущности, исчезает; сновидение находится во вневременном промежутке, здесь оно останавливается и более не существует, это интервал «мертвого времени», т. е. времени, в котором ничто не происходит, но все случается и все длится.

«Образное мышление у Данта, так же как во всякой истинной поэзии, осуществляется при помощи свойства поэтической материи, которое я предлагаю назвать обращаемостью или обратимостью. Развитие образа только условно может быть названо развитием» (О. Мандельштам).

Второй пример: *путешествие Данта*. Флоренский, используя современные ему физические и математические теории, пытается тщательно проанализировать один из эпизодов «Божественной комедии». Я привожу здесь три последовательных шага аналитической аргументации Флоренского: первый шаг дает представление самого эпизода, второй уточняет физическую и геометрическую природу «путешествия» и, наконец, в третьем вводится понятие светового тела, которое образуется при бесконечном увеличении скорости света и его переходе в пространство с мнимыми параметрами существования.

По ключьям шерсти (Люцифера) и коре льдяной,

* Там же. С. 44—45.

Как с лестницы, спускалась тень Вергиля. 76
 Когда же мы достигли точки той,
 Где толща чресл вращает бедр громаду, 78
Вождь опрокинулся туда главой.
 Где он стоял ногами, и по гаду
 За шерсть цепляясь, стал всходить в жерло;
 Я думал, вновь он возвращался к Аду. 82
 «Держись, мой сын!» — сказал он, тяжело
 Переводя свой дух от утомленья.
 «Вот путь, которым мы покинем зло». 85
 Тут в щель скалы пролез он, на каменья
 Меня ссадил у бездны на виду,
 Стал предо мною, полн благоговенья. 88
 Я поднял взор и думал, что найду
 Как прежде Диса; но увидел ноги.
 Стопами вверх поднятыми во льду. 91
 Как изумился я тогда в тревоге,
 Пусть судит чернь, которая не зрит,
Какую грань я миновал в дороге. 94
 «Встань на ноги» — заговорил пиит...
 Мой вождь и я сей тайною тропкою
 Спешили снова выйти в Божий свет
 И, не предавшись ни на миг покою, 136
 Взбирались вверх — он первый, я во след,
 Пока узрел я круглый выход бездны,
 Лазурь небес и дивный блеск планет, 139
 И вышли мы, да узрим своды звездны.
 (Пер. Д. И. Мина)*.

А теперь приведем комментарий Флоренского:

«Итак: двигаясь все время вперед по прямой и перевернувшись раз на пути, поэт приходит на прежнее место в том же положении, в каком он уходил с него. Следовательно, если бы он по дороге не перевернулся, то прибыл бы по прямой на место своего отправления уже вверх ногами. Значит, поверхность, по которой двигается Дант, такова, что прямая на ней с одним перевертом направления дает возврат к прежней точке в прямом

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. С. 45. [Опечатка в 1-м изд. кн. Флоренского. Следует читать: Д. Е. Мина. — Прим. ред.]

положении; а прямолинейное движение без переворота — возвращает тело к прежней точке перевернутым. Очевидно, это — поверхность 1°, как содержащая замкнутые прямые, есть *римановская* плоскость, и 2°, как переворачивающая при движении по ней перпендикуляр, есть поверхность *односторонняя*. Эти два обстоятельства достаточны. Для геометрического охарактеризования *Дантова пространства* как *построенного по типу* эллиптической геометрии*.

«...мы наглядно представим себе, как, стянувшись до нуля, тело проваливается сквозь поверхность — носительницу соответственной координаты, и выворачивается через само себя, — почему приобретает мнимые характеристики. Выражаясь образно, а при конкретном понимании пространства — и не образно можно сказать, что пространство *ломается* при скоростях, больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении тел со скоростями большими скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования пространства, характеризуемые мнимыми параметрами. Но, как провал геометрической фигуры означает вовсе не уничтожение ее, а лишь ее переход на другую сторону поверхности и, следовательно, доступность существам, находящимся по ту сторону поверхности, так и мнимость параметров тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но — лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность. Область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данта называется *Эмпиреем*. Все пространство мы можем представить *двойным*... но переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивание тела через самого себя»**.

Для обоих примеров характерна одна и та же операция, которая позволяет условному телу переходить от действительного в мнимое измерение: выворачивание тела через самого себя, и то, что мы бы назвали несколько иным, но общим термином: *оборачивание в символе*. А это значит, что сам переход возможен лишь с помощью определенного транспортного средства, символического, или точнее, просто символа. Все эти состояния

* Там же. С. 46.

** Там же. С. 51.

непереходные и по направлению противостоящие друг к другу, которые упоминаются Флоренским при анализе иконостаса, такие, как *возрастание, рост-убывание, восхождение-нисхождение, уменьшение-увеличение*, предполагают эту операцию *оборачивания в символе*, а это, в свою очередь, что оборачивание одного в другое возможно только в силу использования символического, что позволяет соединить между собой несходное в одном акте уподобления. Физическая конструкция символа открывается в динамике оборачивания векторов силы, (напряжения в силовом поле, разность потенциалов), что дает *складку* движения при переходе от одного к другому, и что составляет своеобразную физику символа*.

Возрастать и убывать

В этом отношении характерны размышления Флоренского в его работе «Антоний романа и Антоний предания» (критика романа Флобера): «Флобер сжал жизнь Антония почти что в одну точку и показал ему в промежуток времени от заката солнца до восхода то, что видел на самом деле в искушениях целой жизни. Но Флобер сделал и более того. В одну ночь он сжал не только несколько десятков лет жизни Антония, но много столетий жизни человечества. Если ноги Антония — на почве родной Фиваиды, то голова — в Европе XIX века. Если во многих местах поэмы встречаются ремарки: *“Илларион вырос”* и *“Диавол вырос”*, то подобные же ремарки необходимо сделать и относительно Антония, потому что и он растет с каждой минутой, так что за одну ночь успевает вырасти на столько же, насколько выросло мировоззрение человечества за более, чем 1500 лет. <...>»**. Как можно легко заметить, Флоренский здесь воспроизводит фактически ту же модель, которую он использует при анализе сновидения

* См., например: Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства. М., 1994. С. 175—176; Иванов Вяч. Вс. П. А. Флоренский и проблема языка. Механизмы культуры. М., 1990. С. 191—230; Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 124—126; Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 23—25.

** Флоренский П. А., свящ. Антоний романа и Антоний предания // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 523.

Мори. И вообще, чтобы не быть голословным, следует подчеркнуть две важные характеристики: рост персонажа (вырастание его из нормальных размеров), до его уменьшения в *точку*. *Возрастать* и *убывать* — это для Флоренского две основные операции по заполнению и опустошению пространства (не обязательно, конечно, художественного, но все-таки преимущественно). Органическая эволюция св. Антония Флобера — это движение в точку небытия, нигилизма, распада из нормального и героического пространства веры и аскезы. Если Дьявол растет, то Антоний вынужден уменьшаться до точки. Вот что, например, Флоренский советует учитывать при постановке поэмы Флобера на театральной сцене: «Если бы вздумали поставить эту вещь Флобера на сцене, то не вышло бы ничего, кроме забавного балета. Ведь вся суть “Искушения” — постепенное преобразование пространства, из замкнутого, весьма емкого, насыщенного и цельного — в ширящееся, пустеющее, безразличное, — в постепенном разъедании бытия пустотой, хаосом и смертью. Короче говоря, это есть художественно наглядный образ Нового времени. Чтобы показать на сцене такое превращение, надо было бы постепенно уменьшать величину актера, играющего Антония, а равно и размеры всей обстановки, причем уже близко к началу такой пьесы и Антоний, и все житейские известные нам предметы должны были бы стянуться в точку. Покуда Антоний будет виден как соизмеримый с окружающим пространством, он будет оставаться мерою его, и его направлений и масштабов; а следовательно, и получится евклидово-канто-астрономическое пространство, т. е. постановка пьесы не удастся. Такая уплотненность времени в Поэме напоминает уплотненность его в грезах гашишистов и опиофогов, когда, за короткий промежуток наркоза, они переживают многие годы, даже целые тысячелетия»^{*}.

Допустим, что под оборачиванием следует понимать прохождение пути внутри символического пространства. Как его пройти, если это не соответствует любому его реальному прохождению? Но только в случае этого прохождения и может быть обретен опыт иного, мнимого, символического пространства. Мы бы ошиблись, если бы посчитали, что путь Данта — это путь физического тела? Да, физического, но понимаемого в

^{*} Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. С. 66.

непосредственно данной физичности. Ибо никакое человеческое тело не может совершить этот *оборот*, но он свершается, поэтому остается впечатление, что само тело пиита не изменяется. Но такого не может быть, раз пространство претерпевает определенную трансформацию, и в момент изменения его структура оказывается вывернутой наружу в виде ломаной, складчатой кривой, — *катастрофической*. Если вернуться к Данту, то можно заметить, что с ним как будто ничего не происходит, изменяется лишь само пространство. Другими словами, между Раем и Адом существует некая динамическая связь, или складка, т. е. то, что позволяет им развернуться друг через друга в одно единственное мгновение спуска. Хотя мы знаем, что там, где станет святой, там и будет Рай, там, где станет грешник, там будет Ад. Никакого наблюдателя для этого «оборачивания» путешественников не существует; непредставимо, чтобы кто-то из них был еще и наблюдателем собственного момента перехода. Путешествие Данта-Вергилия в миры мнимого (Рай и Ад) нельзя отнести к событиям физическим, наблюдаемым. В момент перехода свершается *внетелесное или трансфизическое событие*, которое затрагивает не столько персонажей, сколько само пространство: оно изменилось, и персонаж оказался вдруг в ином положении, в качестве наблюдателя. Дант-Вергилий — не те, кто входят в пространство, а скорее те, кого оно соединяет, и поэтому между ними самими существует тот же тип связи, какая существует между этими двумя пространствами. Откуда, из какого пространства пришел поэт Вергилий (из Ада или Рая), или из промежуточного, из пространства *складки* — знаем мы что-нибудь об этом?

Для Флоренского принцип *возрастания-убывания* является фундаментальным критерием живой, подлинной жизни. Стоит вспомнить и о других стереоскопических эффектах. Тот же Гулливер, который оказывается все время не в своем пространстве и вместе с тем все время находится в одном и том же пространстве, т. е. пространство не изменяется в зависимости от положения и фигуры самого наблюдателя. Это эвклидово-ньютоновское пространство. Иной эффект мы находим в сказках Льюиса Кэрролла про Алису, где всякое изменение роста персонажа создает новый вид пространства, и путешествие в качестве мельчайшего существа совершенно не то же самое, что и путешествие существа других размеров. Идея психической и образной размерности персонажа есть сам сюжет, есть сама история, которая рассказывается. Нельзя не обратить внима-

ние и на персонажей-марионеток, этих мельчайших существ в романтической и постромантической мысли (Гофман, Андерсон, Киркегор и др.), а их существование во многом обязано идеям монадологии Лейбница. В любом случае необходимо, конечно, вводить и различия между топической и психической размерностью образа персонажа. Но самое главное, что и отмечается Флоренским постоянно, так это то, что пространство возрастания есть уплотненное предельно пространство, настолько уплотненное, что человеческая размерность обретает смысл Макрокосма, в отличие от его нормального положения как малого, или Микрокосма*.

Важно отметить, что этот переход есть вид различных проекций на природу и ее присваивание. То же самое или подобное мы можем подметить и у Флоренского, для которого важен собственно не человек в природе, а развертывание природы через человека, и вторым ходом — развертывание человека через природу к божеству. Первое — это микрокосмические проекции, второе — макрокосмические. В любом случае мы возвращаемся здесь к концепции органопроекции. В сущности, всякое проектирование органа во вне и будет прямой *гигантизацией* органа («гигантская рука», например, экскаватора, или «сверхточная рука» лазерного устройства). Все то, что мы относим к соразмерности самому человеку, оказывается

* Я имею в виду просто достаточно уже известную традицию в философии, которая так или иначе размышляла над сходными проблемами (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Клее, С. Эйзенштейн, Г. Вельфлин и В. Воррингер, М. Мерло-Понти, Ж. Делез). Проблема складки как определенной операции наложения изображений/образов друг на друга (или чувственных поверхностей, еще точнее, неравновесных сил внутри одной системы). Рене Том, выдающийся французский математик, создает так называемую *теорию катастроф* для того, чтобы описать принципы организации живых систем в пределах их данной формы. «Морфогенез и структурная устойчивость» — выдающиеся исследование по проблемам *складки*. Том выделяет семь элементарных катастроф: *складка, сборка, ласточкин хвост, бабочка, эллиптическая омблика, гиперболическая омблика*. Все эти элементарные катастрофы фиксируют и геометрически представляют так называемый нарушения эффекта *lissage* внутри живой системы, или точнее ее переход от одного состояния к другому, но данный переход не является гладким, но дело не в катастрофе, а в самом переходе от одного состояния системы (организма) к другому. И это всегда скачок, резкая смена, обрыв. Складка — наиболее элементарная из катастроф такого плана. Это своего рода анти-диалектика природы, не предусматривающая постепенных переходов и опосредствований.

своеобразным возрастанием его органологической сложности. Другой вопрос: что это за процесс — стагнации, убывания, остановки роста или эволюционного совершенствования? Убывания в персонаже человеческого, если человеческое — это просто мельчайший элемент природных процессов, и оно само составляется из мельчайших природных блоков и элементов, тем самым всегда актуализуется как род машины, которую можно заменить или улучшить другой машиной.

Зеркала

Можно выделить два главных направления, которыми движется зеркало в нашем психомиметическом пространстве: в одном случае оно его мгновенно *пересекает*, в другом — постоянно *сопровождает*. И каждое из этих направлений устремляется к своему пределу: первое ведомо взглядом, которым настигает нас, — это *идол* (мертвая маска); второе, подобно сходящимся параллельным прямым, открывает путь в молитвенное созерцание — это *икона*. Так, наш нарциссистский взгляд — взгляд в зеркало — это взгляд, который желает видеть только то, что в нем отражается, и он «видит» только потому, что видимое для него избыточно (за ним нет *невидимого*), все — в нем, этот взгляд «тонет» в слоях видимого, утрачивая силу в пределе самого взгляда, а этот предел — *идол Я*. Предел взгляду полагает лишь само желание видеть себя, обладать собой и принадлежать себе. Это явление можно назвать *идолатрией взгляда*, которая проявляется в неизменной позиции нашего я по отношению к зеркалу (когда зеркало всегда «под рукой» и в любой момент может быть предъявлено в качестве нарциссистской очевидности) и тут же распадается, когда зеркало исчезает, появляясь вновь лишь затем, чтобы пересечь путь взора, желающего видеть только себя. Зеркало, мерцающее в сумерках, таит в себе угрозу; оно разрушает, двоит, фрагментирует внутренний телесный образ, порождает идолов-двойников, и наш психомиметический жест *отрицания* («Это не я, это Другой») — он-то и будет признанием их существования. Мы оказываемся захваченными циркуляцией взглядов Другого, множеством взглядов-вспышек, заставляющих нас вздрагивать, пугаться, загораживаться от них жестами отрицания и страха. Взгляд, порождающий идола, наш взгляд, исполненный желания найти себя вновь, искривляется под действием психомиметических сил, которые мы отдаем взгляду Другого.

Иное дело — икона (иконный лик или агиографический канон). Совпадая с иконным ликом, зеркало теряет непредсказуемость, а главное — быстроту и внезапность появления. Иконный лик смещает зеркальный, мы лишаемся нарциссического обольщения, но обретаем «зеркало души», которое не признает случайной игры сумеречных отражений. В сущности, хотим мы того или нет, но иконный лик, замещая зеркальный (и отбрасывая идолатрию взора), привносит в наш опыт совершенно иную экологию восприятия. Не мы видим, не наше «я», а иконный лик обращается к нам, «приносит весть» дефокусирует наше зрение, лишая его насильственной точности и быстроты, ауратизирует зрелищную поверхность, освобождая ее от свойств механического отражения. Икона — уже не зеркало, а рама, окно, получающее трансцендентный, «световой» статус и поэтому то, что в нем «отражается», есть путь к тому, что не может быть отражено. Другими словами, окно-стекло-икона делает *вдруг* видимым невидимое, открывает нашему взгляду, теперь уже визуально-пассивному, созерцательному, бесконечность светового пути, которым восходят к лику божества. Взгляд, созерцающий икону, восходит к бесконечному, не задерживаясь в материально ощутимой плотности живописного образа; одухотворенный чистой эмоцией, религиозный, он получает качества светового луча. Видение иконного образа — это видение без взгляда, — *молитва*.

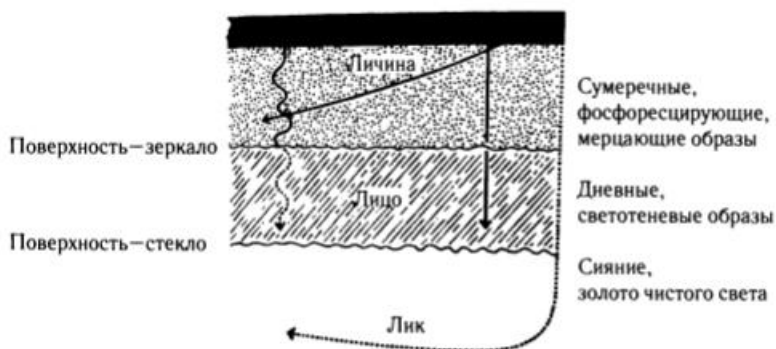


Рис. 1

Проявления иконного лика вызывает в зрителе-верующем особое мистическое событие — световое восхождение к уникальному пра-лицу, к тому, что Флоренский называет «боже-

ственным ликом». Этот лик (а икона, по сути дела, и открывает возможность явленности чистого светового лика) есть световая поверхность, которая проводит своими невидимыми линиями границы между собой, лицом и личиной. Лицо «случайно» — «сырая натура», оно еще не определено в своей колеблющейся игре между светом и тенью, так как лицо — это свет, смешанный с тьмой, это тело, местами изъеденное искажающими его прекрасные формы язвами*. Кроме того, что лицо является, оно не имеет никакого другого более устойчивого статуса в нашем восприятии самих себя и других. Непрерывный переход из тени в свет и наоборот, световое колебание, которое полностью зависит от того, насколько наше собственное лицо нисходит в другую личину или восходит в лик. И тем не менее его неустойчивая устойчивость поразительна. Лицо герменевтично: оно множественно, ибо собирается из совокупности своих мгновенных изменений и толкований. На свету дня — а лицо мы застаем в широком световом пространстве — оно является зеркалом, в котором попеременно отражается то наше нарциссистское Я, то лицо Другого, которое мы «читаем», исходя из собственного опыта олицетворения. То же, что Флоренский называет «личиной»** — это уже нечто иное, некое паразитарное образование на лице, «нарост», «скорлупа», маска, окаменевшая и пустая изнутри. Она никогда не сопровождает нас в пути к себе и высшему идеалу олицетворения, а прерывает его, пересекает. Действие иконы — как понуждающее к восхождению — как раз и заключается в том, чтобы создать все необходимые предпосылки для выхода за пределы обыденной коммуникации с собой и Другим, которая, как мы можем видеть, ограничивается то скользящими и не всегда распознаваемыми переходами между масками лица и самим лицом, то шоковыми переживаниями встречи с собственной личиной — с собой как себе Другим***. Иными словами, ограничивается

* Флоренский П. А. Иконостас. С. 56.

** Там же. С. 54–55.

*** Различие между стадиями олицетворения может определяться эффектом освещенности или достаточной прозрачности среды. «Лицо — всегда на свету, личина — господство тени, сумеречность, темнота образа, а вот икона, иконный лик требует храмовой освещенности, воссоздаваемой из волнующихся бликов горящих свечей. Это освещение в данном случае — отнюдь не есть сеянный свет художественного ателье или музейной залы, но неровный равномерный, колышущийся, отчасти, может быть, мигающий свет лампы.

полем действия зеркальной механики. Необходимо восходить к божественной коммуникации, нерукотворной и чисто световой. Лицо Бога есть Лик. Можно сказать и так: мы овладеваем тайной человеческого лица, постоянно стирая слои ларвы; и лишь тогда, когда оно обретает черты прозрачности (взамен призрачности), христоподобно олицетворяется, именно тогда оно переживается как насыщенный светом контур, из которого уходит временность лицевых искажений. Лик — это как бы световое бытие лица. Флоренским акцентируется различие между случайными, рукотворными световыми источниками и божественным статусом светового начала. Икона — переход в пространство святости, именно поэтому иконопись неживописна и противостоит пантеистической вере в самопроизвольное свечение вещей.

«Рембрандт — что это такое, как не горельеф из световой материи? Даже ставить вопрос о единстве перспективы и единстве светотени тут нелепо. Пространство тут замкнуто, а источника света вовсе нет; все вещи — *склубление* светоносного, фосфоресцирующего вещества»*.

Мгновение апокалипсической прозрачности: *стекло вместо зеркала*. В этом отношении примечательна переписка между Флоренским и Белым: «В тумане, в пыльном воздухе отдаленные предметы кажутся совсем близкими. Не был ли такой же обман зрения и у первых христиан? Туман сознания скрадывал от них исторические глубины мирового процесса, а Хри-

Рассчитанная на игру трепетного, волнуемого каждым ветерком пламени, заранее учитывающая эффекты цветных рефлексов от пучков света, проходящих через цветное, порой граненое, стекло, икона может созерцаться как таковая только при этом волнении света, дробящегося, неровного, как бы пульсирующего, богатого теплыми призматическими лучами, — света, который всеми воспринимается как живой, как греющий душу, как испускающий теплое благоухание. Писанная приблизительно при тех же условиях, в келье полутемной, с узким окном, при смешанном искусственном освещении, икона оживает только в соответственных условиях, которые могли бы, отвлеченно и вообще говоря, показаться наиболее благоприятными для произведения кисти, — я говорю о равномерном, спокойном, холодном и сильном освещении музея». (Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств // Из истории советской науки о театре. 20-е годы. М., 1988. С. 27.)

* Там же. С. 139.

стос Грядущий казался им близким — вот-вот придет время. Может быть, и еще остается гуманность у нас, может быть, и мы обманываемся собственной пыльностью? Может быть, да. Но ослепительная яркость красок, ясные, как драгоценные камни, тона показывают, насколько уменьшился слой тумана, пролегающего между сознанием и Ликом, насколько он стал мало поглощать лучей»^{*}.

И рефрен, уточняющий Андрея Белого: «Мое “Я” — есть *стекло*. Если пыли больше в “Я”, чем стекла, то устранение этой пыли повлечет за собою быструю и резкую гибель, смерть и осуждение. Наоборот, очищение всегда постепенно...»^{**}

Лицо дается в изначальном *раз-двое*, двухипостасно. Для Флоренского, если я верно понимаю ход его размышлений, лицевой образ ценен лишь в качестве *точки отсчета*, откуда и через которую проходят линии олицетворения то нисходя, то восходя. Лицо нейтрально и поэтому зыбко, переменчиво, неустойчиво в своей *выразительности*. Лицо выраженное никогда не есть Лицо, оно или *уже* Лик, или *еще* Личина; лицо выражающееся — лишь физиогномически пульсирующая, мнущаяся материя. Поэтому определяющим остается сам переход от Лика к Личине и от Личины к Лику, переход, который определяется *внетелесным оборачиванием* (или выворачиванием).

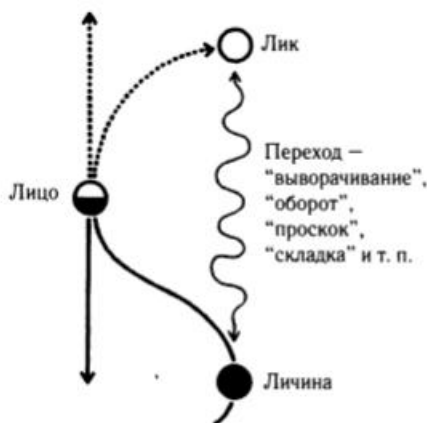


Рис. 2

* Контекст—1991. М., 1991. С. 28.

** Там же. С. 31.

Нужно представить себе некую *среду олицетворения*, где все высшие значения отнесены на сторону лика, а все низшие — на сторону личины, эта среда поляризована силовыми линиями, которые, проходя через нулевую, лицевую точку, обращаются в себе противоположное: лик — в личину, личина — в лик. Отсюда различие в пространственно-временных интервалах, которыми задаются все эти инстанции олицетворения*.

В любом акте воспризнания реальности есть то, что Гуссерль называл интенциональностью, *направленностью* (сознания) *на объект*, и эта направленность *содержательна*. В акте визуализации образа таким интенциональным содержанием будет качество *прозрачности*. Прозрачность является *вещью* (произведение, объект и т. п.), а не отношением, световой средой, наконец, а не чем-то, что не может быть нами уловлено в акте зрения. Попробую выстроить основы этой экзистенциальной логики. Я знаю, что вижу прозрачно, но это делает меня слишком зависимым от разнообразных идеологий прозрачно-

* Ж. Делез и Ф. Гваттари вводят схему (или абстрактную машину) олицетворения, называя ее как белая *стена-черная дыра*. Это значит, что в основании олицетворения лежит некая абстрактная машина, которая не является человеческой, или антропоморфной, но совершенно формальной, чистым явлением семиотического. Лицо появляется из этой машины, но не машина исходит из некоего представления о человеческом лице. Что же они хотят добиться, указывая на человеческое лицо как не лицо, а как на некую машину, из которой и формируется лицо как таковое? Собственно, попытка Делеза и Гваттари привлекает нас не чем-то новым, но скорее самим приемом: *семиотизацией*. Их цель — предложить правила для семиозиса лица. Но эта семиотическая диалектика действует не по логике отношений, характерных для традиционной значащей семиотики. Точка есть начальный пункт формирования олицетворения, не само лицо как белая стена, через точку обнаруживается порядок распространения лицевых образов. Ибо белая стена дана всегда, но точка (черная дыра) появляется позднее и более не служит в качестве только разового поражения белой стены: точками записывается структура олицетворенного знака. Одна точка — дыра деспота, две точки — 1 — христоморфная структура, три точки + 1 — антропоморфная структура. Семиотические цепи возникают вокруг этих точек-скважин-дыр, которые представляют собой водоворотные субъективизации самого олицетворения. Что-то скручивается в себя, а что-то раскручивается, выходит за свои границы и запреты, получая на каждом рубеже свою коммуникативную форму (см.: Deleuze G., Guattari F. *Mille Plateaux*. P., 1980; Guattari F. *L'inconscient machinique*. P.: Encres/Recherches, 1979. P. 75–108; Le Breton D. *Des Visages*. Essai d'anthropologie. P.: Editions Metailie, 1992.).

сти. Не лучше ли будет проверить то, чем я вижу, проверить собственное зрительное поле и посмотреть, не записаны ли на сетине моего глаза чужие письма, знаки, образы, которые я лишь освещаю творческим горением? Зрение оказывается проекцией знаков реальности, причем столь плотно напыляющих поверхность видимого, что не приходится говорить больше о *реальности*. В таком случае нужно извлечь из той или иной степени прозрачной среды саму *прозрачность*, и это извлечение созвучно требованию приблизить реальность как она есть сама по себе, без каких-либо посредников или носителей нашего взгляда. Невозможное требование. И тем не менее оно выполняется. Если *действительно* подобное требование могло бы быть выполнено и из нашего зрительного поля была бы извлечена прозрачность, то мы лишились бы зрения. Но художественная рефлексия «делает» это, и никто не слепнет — ни художник, ни зритель, ни «объект». Естественно, что такого рода хирургия восприятия является чистым фантазмом. А, собственно, почему она должна быть чем-то иным? Прозрачность, как этому учит Флоренский, тогда и есть прозрачность, когда она призрачна, фантазматична, — всегда на периферии зрительного угла и никогда — в центре (месте, занимаемом объектом). Знаки, копии, символы — от них не избавиться. Ведь даже выявив прозрачность, представив, расположив в центре обозрения, мы все же остаемся в ней, а она — с нами, по-прежнему там, где она и должна быть, — чуть с краю, позади, впереди, но никогда не *перед*. Вот такое прямодушие художника легко осудить, ибо он относится к прозрачности даже не столько как к объекту, сколько как к теме, некоему заданному образу, но вовсе не как к *условию самого зрения*, которое не может быть переведено, но в открытый визуальный знак, в некую *вещность*.

Сведем все к формуле: прозрачность — это всегда то, что *между* и не принадлежит ни зрительному Эго, ни его объекту, а это значит, что следует отличать друг от друга прозрачность как субстанциальное качество («качество-в-себе») и прозрачность как вид предикации: тому, что мы видим, мы приписываем, предикаруем качество прозрачности. Между-положенность прозрачности делает ее независимой от субъектно-художественной предикации. Назвать что-то прозрачным — это значит говорить от имени прозрачности. Но только «от имени».

Прямодушие художника, — а оно проявляется тогда, когда прозрачность задается в качестве темы, — я бы даже сказал,

его нечувствительность к зрительному механизму самого акта зрения приводит к художественно обедненному жесту. Кивок в сторону прозрачности и только! Чрезвычайно суженный набор рефлексивных процедур, а ведь сказав «да» подобным процедурам, надо двигаться дальше... но не получается. Так нечто, *наперед* сказанное, став объектом, останавливает движение к постижению феномена прозрачности. Прозрачность обретает фигуративную стилистику, например, страстно желает стать монументальным образом бытия и завышает социальные требования к непрозрачной среде. Этот вид экспонируемой прозрачности есть Истина. Потом показывают, как прозрачность слоится, слой за слоем... регулярный порядок гербария насекомых будет последним слоем, справедливо, хотя и с опозданием, напоминающим о вязкости и липкости наложенных слоев прозрачного. Напоминание имеет отдельную экзистенциальную ценность. Окно, зеркало, фигуративные пятна на стекле, чистота стекловидных конструкций — все эти массивные знаки преобразований прозрачного уже давно стали символами, которыми легко манипулировать, развивая и обогащая тему. Как-то незаметно угасает пафос экспериментирующей рефлексии; работа с ней тут же бросается, когда кажется, что выбор объекта уже совершен (точнее, выбор экзистенциального *нечто*). Объект поедает рефлексивный путь, не дает ему пройти сквозь себя; вот почему в нем нет следов, говорящих о невозможности или случайности его появления (во всяком случае, они достаточно приглушены, почти стерты). Возможно, одна из работ, увиденных мною на недавней выставке, *неожиданно* продвинет нас к фундаментальной онтологии прозрачности: мяч, повисший в небе как лунное тело, измеряет упругость, звучность и чистоту воздуха, самого прозрачного из всех прозрачных тел, и просто замечательно, что *этот* мяч никогда не упадет на землю. Если бы меня спросили, что такое глаз, я бы ответил без раздумий: это волейбольный мяч, который невозможно погасить.

А. Н. Паршин

Лестница отражений (от гносеологии к антропологии)*

Изучая себя, человек выработал два, казалось бы, непримиримых, подхода. Один — религиозный, уходящий в незапамятную древность, и другой — естественнонаучный, характерный для знания Нового времени. Где-то между ними находится то представление о человеке, которое составляет предмет современных гуманитарных наук, таких как психология или философия. Поставим вопрос: возможно ли единое представление о человеке, в котором и научная и религиозная картины дополняли бы, а не изгоняли друг друга?

Я думаю, что это не просто возможно, но уже давно возможно. Более того, думается, что вопрос о том, что наука и религия могут значить для антропологии, можно расширить. А именно: что наука и религия могут сказать о мире и о месте человека в нем. С такой точки зрения вопрос об устройстве мира, т. е. космо-

* Историко-философский ежегодник. М., 2005. С. 269–286. В основе этой статьи лежит выступление автора на конференции «Л. С. Выготский — П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог» в ноябре 2002 г. Я глубоко признателен В. В. Архангельской, распечатавшей аудиозапись моего выступления, О. В. Головой, весьма тщательно отредактировавшей весь текст, и А. Н. Павленко, указавшему на ряд неточностей в первоначальном варианте статьи.

логия, является весьма существенным. С него мы и начнем и затем довольно быстро подойдем к самым что ни на есть антропологическим вопросам.

Космология Флоренского

О космологии, об устройстве мира очень много размышлял о. Павел Флоренский. Одна из самых его известных работ «Иконостас» начинается словами книги Бытия: «В начале Бог сотворил небо и землю», т. е. мир невидимый и мир видимый. Представление о двух мирах, или о двух сторонах одного и того же тварного мира, проходит через все богословие о. Павла. Он предлагал даже математические конструкции строения и связи этих миров. Наиболее известная из них — о границе, разделяющей, но и связывающей эти миры, содержится в работе «Мнимости в геометрии», большая часть которой была написана в годы обучения в Московском университете, но опубликована лишь в начале двадцатых годов. Можно сказать, что над этим вопросом о. Павел не переставал думать.

Очень часто раннего о. Павла, периода написания «Столпа», обучения и преподавания в Московской духовной академии, редактирования «Богословского вестника», противопоставляют о. Павлу позднему, послереволюционного периода, когда он работал в разных советских учреждениях, занимался в значительной степени техническими вопросами и диктовал свои философские произведения в узком домашнем кругу. Конечно, для такого противопоставления есть серьезные основания. Тем не менее ко многим вполне конкретным темам он обращался на протяжении всей своей жизни и многое из излагаемого в двадцатые годы было достаточно четко намечено в самых ранних его работах. К одной из таких работ, «Пределы гносеологии», мы и обратимся.

Посмотрим, каким образом обычно излагаются взгляды Флоренского об двух мирах — мире умопостигаемом и мире чувственном. Существующую между ними границу Флоренский пытался описать в «Мнимостях». Он рассматривает плоскость, у нее две стороны: одна — передняя, другая — задняя, одна — действительная, другая — мнимая. Одна сторона — мир здешний, чувственный, другая — мнимый, воображаемый, умопостигаемый. Это представление о. Павел развивает в «Иконостасе», рассматривая иконостас в храме как границу между

двумя мирами. Подобный подход может вызвать некоторое недоумение, поскольку в математической модели такого рода оба мира слишком уравнены: один является зеркальным отражением другого. На первый взгляд, это не согласуется с тем, что мы знаем об умопостигаемом мире, каким он представлен в ангельской небесной иерархии православного богословия, например в трудах св. Дионисия Ареопагита. Такое представление не является чисто «теоретическим», оно отражено в устройстве храма и пронизывает все православное богослужение. Наличие иерархического порядка в умопостигаемом мире должно быть учтено в любой модели, описывающей его строение. Полное уподобление этих миров друг другу представляется тем более искусственным. И в других работах Флоренского говорится об уровне строении мира. Так, «храм есть путь горнего восхождения» и его организация направляется «от поверхностных оболочек к средоточному ядру», а само ядро «намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Св. Тайны, Христос, Отец. Храм есть лестница Иаковлева, и от видимого она возводит к невидимому»^{*}.

Пределы гносеологии

В ранней работе «Пределы Гносеологии»^{**} (1908) Флоренский дает гораздо более сложную, более тонкую картину устройства мира в целом. В ней появляется иерархическое строение мира.

^{*} Флоренский П. А., свящ. Иконостас // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 419–526. Тем не менее некоторые основания для сравнения этих миров несомненно имеются. Так же как есть очи обычные, которые видят чувственный мир, так есть и умственные очи. Как есть слух телесный, так и умопостигаемый. О подобии двух миров имеются прямые высказывания отцов Церкви, например преподобного Макария Египетского: «Есть сходство между телом и душой, между телесным и душевным, видимым и сокровенным» (Слово 49). О. Георгий Флоровский, ссылаясь на Св. Максима Исповедника, писал, что «в мире два плана: духовный, или умопостигаемый, и чувственный, или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие» (Флоровский. Г. В., свящ. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 207),

^{**} Флоренский П. А., свящ. Пределы гносеологии // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 34–60. Работа имеет подзаголовок «Основная антиномия теории знания».

Флоренский начинает с того, что в любой теории познания, какой бы философии она ни принадлежала, акт познания исходно двойственен: в нем есть раздвоение на субъект и объект, на того, кто познает и то, что познается, т. е. на познающее и познаваемое. Эта первичная двойственность, по словам Флоренского, и составляет предмет гносеологии. Различные виды теории познания — это различные взгляды на то, какие отношения могут возникать между субъектом и объектом в акте познания.

Итак, признав, что акт познания должен начинаться с раздвоения на две стороны, Флоренский предлагает обозначить эту первичную стадию акта познания через A_1 . В ней имеется субъект, который всецело занят своим объектом, до полного забвения самого себя. Однако затем он может в какой-то степени отстраниться от объекта и осознать, что составляет его деятельность. Иными словами, к знанию о выделенном объекте может еще добавиться знание того, что субъект познает этот объект. Таким образом, происходит переход на новую ступень, на которой к познаваемому прибавляется то, что раньше входило в познающий субъект. Это — переход на новый уровень, который Флоренский обозначает через A_2 и который отличается от предыдущего уровня A_1 . Дальше для Флоренского, как для любого математика, весьма естественно продолжить эту операцию, т. е. перейти на следующий уровень. В результате получается бесконечная иерархия актов познания: A_1 , A_2 и т. д., в которой на каждой следующей ступени то, что входило в субъект, становится объектом. Всякий такой акт, по описанию Флоренского, есть рефлексия знания на само себя. Дальше он, как обычно, приводит этимологические замечания: рефлексия — значит «перегиб», «возвращение», «обращение». Рефлексия на себя — значит возвращение к себе, обращение к себе, оглядение себя, опознание себя. Таким образом, субъект, целиком ушедший в изучаемый им объект, осознав затем свои действия, возвращается к себе, возвышаясь над тем знанием, которое он имел на предыдущей ступени. Так происходит переход на следующий уровень.

Далее Флоренский замечает, что подобная цепь актов не является раздробленным множеством. На самом деле на них надо смотреть как на единое целое, их нужно рассматривать все вместе. Иными словами, в акте познания отдельный уровень проявляется в какой-то момент, но им никогда нельзя ограничиваться, ибо всегда возможен переход на новый уровень.

Настоящий, подлинный акт познания не сводится к одному какому-то уровню, а является, в потенции, прохождением всей *бесконечной* цепочки уровней, представляющей собой единое целое.

Флоренский считает, что такой взгляд на гносеологию проходит красной нитью через всю философию, ссылаясь прежде всего на работы Фихте и Шеллинга. У Шеллинга он заимствует эти уровни — A_1, A_2 и т. д.* Следующий, очень нетривиальный шаг Флоренского состоял в том, чтобы посмотреть на операцию выделения уровней в акте познания с точки зрения, которая есть в алгебре, в теории групп. А именно: будем считать переход с одного уровня на другой некоторым *преобразованием* A , которое *можно* применять *любое* число раз, т. е. $A_{n+1} = A(A_n) = A(A(A_{n-1})) = \dots$ С математической точки зрения применение преобразования n раз означает возведение его в n -ую степень, и результатом является уровень $A_n = A^n(A_1)$. Таким образом, повторение этой операции является умножением A на A , и Флоренский довольно подробно обсуждает это предположение, приводя аргументы в его пользу.

Преобразования в математике обычно образуют *группу*** и можно спросить, будет ли это так в нашем случае? Это приводит к другому интересному вопросу: если имеются A в степени 0 и A в отрицательной степени, то должны ли быть и уровни A_n , где $n = 0, -1, \dots$?

Флоренский предлагает считать A_0 уровнем непознанных объектов, о которых мы ничего не знаем, поскольку субъект с

* См.: Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 486–489; Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Там же. М., 1989. Т. 2. С. 472–485. Заметим, что у Шеллинга *конечное* число уровней — четыре: при этом они имеют весьма конкретный, а не абстрактный характер. Впрочем, говорит он, возможно продолжение этой цепочки до бесконечности (Шеллинг Ф. В. Й. Цит. соч. Т. 1. С. 488).

** Группой называется множество элементов A, B, C, \dots , для которых определена операция умножения $A \cdot B$ так, что: i) $(A \cdot B) \cdot C = A \cdot (B \cdot C)$, ii) существует такой элемент E , что $A \cdot E = E \cdot A = A$ и iii) для каждого A имеется такой (обратный) элемент A^{-1} , что $A \cdot A^{-1} = E$. В группе для любого элемента A имеются как положительные, так и отрицательные его степени. Примеры групп: множество целых чисел с операцией сложения или множество ненулевых рациональных чисел с операцией умножения.

ними никак не соприкасается. Знание о них — бессознательное, или «беззнательное», как он пишет.

Что же такое отрицательные уровни познания, A_{-1} , A_{-2} , которые относятся к непознанным объектам? Понять их смысл можно из следующего рассуждения. В алгебре есть простое соотношение: $A^1 = A^3 \cdot A^{-2}$. По аналогии с положительными уровнями должно быть и соотношение $A_1 = A^3 \cdot A_{-2}$. Таким образом, чтобы из уровня A_{-2} извлечь некое знание, нужно акт познания, т. е. операцию A , применить не один, а три раза. Иными словами, отрицательные уровни суть такие степени незнания, все меньшего и меньшего, что к ним акты познания нужно применять все большее и большее число раз. Флоренский описывает это так: «Отрицательные степени потенции суть такие бессознательные или, лучше сказать, подсознательные слои духа, которые погружаются все глубже и глубже в недра объективности. Это вещи более вещные, нежели вещи». Итак, переход с уровня A_{-1} на уровень A_{-2} , углубление в вещь, есть не появление знания, а отход от него.

Тогда возникает вопрос о смысле обратного преобразования A^{-1} . По отношению к акту познания $A = A^1$, акт A^{-1} выступает, как акт незнания, точнее «раззнания». Если A — это акт образования суждения, то A^{-1} — это акт уничтожения суждения. Если A — это акт рефлексии, т. е. акт обращения сознания на себя, то A^{-1} — это акт инфлексии, т. е. исхода сознания из себя.

Следствием этих рассуждений является то, что, рассматривая акт познания в целом, необходимо использовать не только бесконечную цепочку положительных актов (и уровней), но и продолжение этой последовательности в другую, отрицательную сторону. Все переходы с одного уровня, A_n , на другой, A_m , образуют группу преобразований

$$\dots, A^2, A^1 = A, A^0 = E, A^{-1}, A^{-2}, \dots$$

Каждый член ряда A_n — как положительный, так и отрицательный — является познаваемым в отношении к последующему и познающим в отношении к предыдущему. Таким образом, Флоренский представляет себе акт познания как прохождение иерархической лестницы, бесконечной как в одну, так и в другую сторону.

Рассмотрим более внимательно акт познания на отдельном уровне. Флоренский пишет, что каждый акт рефлексии

какого-то уровня, «есть субъект и объект вместе: субъект своею “левой стороною” и объект — своею “правой стороною”». Кажется вполне естественным сопоставить эту его мысль с другой — идеей границы умопостигаемого и чувственного миров, являющихся двумя разными (левою и правою) сторонами плоскости, которую Флоренский развивает в «Мнимостях» и в «Иконостасе». Так, в «Мнимостях» эта граница фиксируется как неподвижная, в «Иконостасе» же, как уже отмечалось, развивается представление о разных уровнях или оболочках, разделяющих миры. В разбираемой нами работе видно, что эта граница, имеющая две стороны — левую и правую, — наличествует в каждом акте рефлексии и на каждом уровне познания. Таким образом, мы приходим к выводу о *подвижности* границы, о ее возможном перемещении. То, что на каком-то уровне познания лежало в одном мире, на следующем уровне познания может отойти к другому миру. Флоренский выражает эту мысль так:

«Каждый член ряда — потенция — есть субъект и объект. Но объект есть то, что мы называем *реальным* началом, а субъект — то, что мы называем началом *идеальным*. Следовательно, каждый акт сознания *реален*, в отношении к последующему, и *идеален*, в отношении к предыдущему»*.

К этому нужно добавить, что акт рефлексии связан с отражением: левая и правая стороны являются зеркальными образами друг друга. Это первый важный вывод из рассуждений Флоренского, который мы детально проанализируем в дальнейшем. Второй вывод. Как нам следует понимать уровень A_0 , тот самый непознанный объект, о котором мы говорили выше? По словам Флоренского, это — «вещь в ходячем смысле этого слова». На этом уровне идеальное и реальное начала уравновешены. Это — граница двух миров: мира *Я* и мира не-*Я*. Более точно, двигаясь в положительную сторону, мы погружаемся в «глубины» философского *Я*. Иначе, чем выше мы поднялись, тем более «чистое» *Я* присутствует. С другой стороны, чем ниже мы спускаемся в глубины «вещи», т. е. движемся в отрицательную сторону, тем большая часть «вещи» включается в *Я*, и исходная граница между *Я* и не-*Я* сдвигается.

* Флоренский П. А., свящ. Пределы гносеологии // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 48.

Затем Флоренский делает естественную с математической точки зрения операцию: переходит к двум пределам последовательности A_n , когда n стремится к плюс бесконечности и когда n стремится к минус бесконечности. И, пользуясь кантовской терминологией, называет предел в положительном направлении трансцендентальным субъектом, чистым Я, которое ничего не познает, а предел в отрицательном направлении — трансцендентным объектом, вещь-в-себе, чистым не-Я, которое абсолютно непознаваемо. К этому дается интересная геометрическая иллюстрация — семейство вложенных друг в друга концентрических окружностей, сходящихся к их общему центру, который и представляет собой трансцендентальный субъект. Во вне эти окружности стремятся к обнимающей их предельной окружности — границе всех уровней, представляющей вещь-в-себе*.

Подвижность границы и квантовая теория

Обсудим теперь различные стороны гносеологической схемы Флоренского в связи с другими областями науки, о которых он либо не знал, либо не мог знать, поскольку они появились позднее.

Прежде всего — это важнейшее замечание о подвижности границы между умопостигаемым и чувственным мирами. Надо сказать, что в богословии эти два мира не являются твердо очерченными областями, которые могут только соприкасаться друг с другом, и то, что принадлежит одному миру, не может принадлежать другому. Правильно было бы говорить об антиномичном (или дополнительном) отношении между ними**.

* Флоренский говорит, что в некотором смысле оба предела суть одно и то же. Мы не будем останавливаться ни на этом рассуждении, ни на интересном сопоставлении прохождения по иерархии всех уровней познания со временем, как процесса перехода от прошедшего через настоящее в будущее. Заметим лишь, что наличие связи двух пределов хорошо согласуется с нашей идеей вводить отражения в описание лестницы уровней (см. далее). Каждое отражение будет переводить один предел в другой!

** Этот вопрос подробно обсуждает С. С. Аверинцев в работе «Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья (общие замечания)» (Аверинцев С. С. Античность и Византия. М., 1975). См. также:

Тем не менее в каком-то приближении, которое мы здесь примем, можно говорить о двух мирах, но не являющихся заранее очерченными, строго определенными. Даже и в такой постановке этот вопрос решается далеко не однозначно. Так, ангелы, явно принадлежащие сверхчувственному и умопостигаемому миру, являются людям, т. е. доступны и чувственному восприятию. В богословии велись большие споры о том, телесны ли они и в какой-то степени? Известен спор на эту тему в русском богословии XIX в. между святителями Игнатием Брянчаниновым и Феофаном Затворником. Феофан Затворник считал, что у ангелов нет ничего телесного, а Игнатий Брянчанинов допускал какую-то степень «плотскости». Этому предшествовала и давняя традиция в патристике. Как писал о. Г. Флоровский, согласно преп. Максиму Исповеднику чувственный мир есть «некое таинственное “уплотнение” (или даже “сгущение”) духовного мира»*. Таким образом, этот вопрос является открытым.

Обратимся теперь к другой поразительной параллели между гносеологической схемой Флоренского и теорией наблюдения в квантовой физике, которая появилась в двадцатые годы XX в. Это было время, когда в психологии обозначился поворот к объективизму, когда торжествовал позитивизм, наиболее ярко проявлявшийся в бихевиоризме. Понятие «души» значительным числом психологов воспринималось как что-то атавистическое и реакционное. В то же время квантовая теория, в каком-то смысле, пришла к необходимости учитывать наличие души у человека (человека, рассматриваемого как наблюдателя в физике!) или, во всяком случае, принимать во внимание наличие у него сознания. В чем же состоит теория наблюдения в квантовой физике?

В отличие от других областей физики — таких, например, как классическая механика, в квантовой теории, чтобы описать мир, нужно разделить его на две части: познаваемую и описываемую физическими законами и познающую, физическими законами не описываемую. Акт познания состоит в наблюдении

Паршин А. Н. Свет и Слово (к философии имени) // Имяславие (антология). М., 2002.

* См.: Флоровский Г. В., свящ. Восточные отцы V—VIII веков. Париж, 1933. С. 206. Обзор мнений о «бестелесности» ангелов сделан А. И. Сидоровым в прим. 110 к его переводу «Глав» св. Григория Паламы (см.: Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 47—48).

познаваемого, которое выражается, в частности, в измерении различных физических величин. Вот как излагает эту схему в своей знаменитой книге «Математические основы квантовой механики» Джон (тогда Иоганн) фон Нейман, создавший в двадцатых годах прошлого века теорию наблюдения.

Предположим, что мы измеряем температуру кипящей воды. Мы берем градусник в руку, погружаем его в воду и смотрим, до какой отметки поднялся столбик ртути. Физика описывает кипение воды. Тогда как все остальное — градусник, держащая его рука, наблюдающие глаза, происходящее в сознании, — находится вне этого физического процесса. Расширим нашу физическую систему, добавив к кипящей воде градусник. Очевидно, есть физические законы, с помощью которых можно описать кипящую воду вместе с градусником. Но за этой расширенной системой все равно остается человек, который держит градусник.

Аналогично мы можем расширить познаваемое, т. е. физическую систему, описываемую с помощью тех или иных законов, включив в нее руку человека, его глаза, нервные пути и т. д. Включая в познаваемую физическую систему глаза, нейроны и др., мы каждый раз используем подходящие законы для описания, например, передачи электрических импульсов в нейронах или биохимических процессов в синапсах. Такого рода разбиения или рассечения действительности соответствуют разделению на познаваемое и познающее в схеме Флоренского.

Объясняя нам, как далеко возможно такое расширение познаваемого, физик, не психолог, не философ, а весьма прагматичный физик (и математик) фон Нейман пишет, что за скобками всегда остается сознание наблюдателя, которое никак нельзя исключить, даже если добавить в наблюдаемую систему все, что происходит в мозгу человека. Иначе говоря, мозг — это физическая система, которая не исчерпывает всего процесса познания: за скобками всегда остается чистое Я. Таким образом у нас есть бесконечная иерархия, пройти которую до конца в физическом смысле *невозможно*, в акте же познания она проходит от начала и до конца.

Приведенный нами пример относится к описываемому классической физикой (на первых стадиях, просто термодинамикой). В классической физике, наблюдающей стороной пренебрегают, поскольку ее вклад можно сделать сколь угодно малым. Принципиальное отличие квантовой теории состоит в том, что при наблюдении квантовых объектов, ролью наблюдателя

пренебрегать нельзя. Дело в том, что физические законы квантовой теории дают объективное знание о познаваемом мире в виде вероятностных утверждений. Основной инструмент такого описания — функция ψ , которая говорит о том, что будет, если сделать какое-то измерение. Это «что будет» определяется лишь как вероятность наблюдаемого события. Только *после* наблюдения, т. е. в результате наблюдения, измеренная физическая величина принимает определенное значение. Вот эта актуализация потенциального и происходит в акте наблюдения и ее в принципе *нельзя* описать уравнениями, описывающими саму физическую систему, ее ψ -функцию*. В этой схеме подвижность границы между познаваемым и познающим в точности соответствует тому, что описал Флоренский в «Пределах гносеологии» задолго до появления квантовой теории**. Это первая важная параллель, которая выводит мысли Флоренского за рамки абстрактных философских рассуждений и устанавливает их связь с весьма конкретными чертами в строении нашего мира***.

Зеркала и отражения

Обратимся теперь ко второму важному моменту, связанному с изучением одного-единственного уровня в иерархии познания. При переходе с одного уровня на следующий, необходим, подчеркивает Флоренский, акт рефлексии, своего рода

* Более подробное обсуждение затронутых здесь аспектов квантовой теории см. в кн.: Паршин А. Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002, там же имеется и список литературы по данному вопросу.

** О. Павел, по-видимому, не знал о появлении в двадцатые годы XX в. квантовой теории. Позднее, в тридцатые годы, Флоренский написал статью «Измерение» для «Технической энциклопедии», где говорится о подвижной границе между (физическим) объектом наблюдения и наблюдателем, но упоминаний о квантовой теории нет.

*** Поскольку мы начали с теории познания, нелишне напомнить и о мало осмысленной идее Г. Вейля — аналогии расширения физической системы в квантовой физике и расширения формальной системы в процессе математического познания, происходящего согласно теореме Геделя. Об этом см.: Прикладная комбинаторная математика. М., 1968. С. 335; Паршин А. Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002. С. 86–87, 100–101.

отражение. И здесь мы встречаемся с идеей, которая лежит в основе многих философских построений, встречающихся как в Античности, так и в Средневековье и в Новое время. Итак, нас интересует роль *зеркала* в познании.

Задумавшись над этим вопросом, можно сразу увидеть некоторое явное несоответствие. Представление человека об окружающей реальности обычно описывается следующим образом. Есть реальность вне меня, и есть представление об этой реальности в моем сознании, или, если угодно, в моей душе. Между этой реальностью и этим моим представлением установлено определенное соответствие: какие-то ее части и свойства соответствуют частям или свойствам представления. Происходит своего рода *перенос* объекта реальности в «нас», в результате чего и появляется этот внутренний образ или представление. В идеале такой перенос должен быть равен исходному объекту или максимально приближен к нему, как, например, зрительный образ, возникший в нашей памяти и передающий мельчайшие подробности увиденного.

Однако *отражение* — это нечто другое. Оно никак не может быть переносом объекта с минимальным искажением в сознание наблюдателя. При отражении отражаемое переворачивается, т. е. кардинально меняется: левое становится правым, верхнее нижним и наоборот. Если описывать отражение математически, то получается совсем другая математическая операция, с другими свойствами. Повторное отражение (в одном и том же зеркале!) позволяет получить снова исходный объект. Тогда как при повторном переносе мы удалимся от исходного объекта вдвое дальше.

Возникает любопытная ситуация: возможно ли (и если да, то как) совмещение этих двух столь разных математических образов? Попробуем сделать это в рамках гносеологической схемы Флоренского. Рассмотрим бесконечную прямую с координатой x , и пусть ее целые точки $x = \dots -2, -1, 0, 1, 2, \dots$ обозначают уровни A_n нашей иерархии*. Теперь, получив модель иерархических уровней, будем восходить по ним, отражаясь, т. е. переворачиваясь при каждом шаге.

* Тем самым мы используем геометрическую картину Флоренского, упростив ее: окружности заменяются на (целые) точки, а предельные точки помещаются в $+\infty/-\infty$.

Перенос A^n — это преобразование вида $x \rightarrow x + n$, где n — целое число. Такое преобразование прямой сдвигает каждую точку на n единиц вправо, если $n > 0$ и влево, если $n < 0$. Отражение — это преобразование вида $x \rightarrow a - x$. Оно оставляет на месте точку $x = a/2$ и зеркально отображает полупрямые, лежащие слева и справа этой точки, друг в друга. Имеет место простой, но важный математический факт: два *отражения* в точках a, b , соответственно, если их произвести последовательно одно за другим, дают *перенос* на расстояние $b - a$. В самом деле,

$$x \rightarrow a - x \rightarrow b - (a - x) = x \rightarrow x + (b - a).$$

Поэтому *любой* перенос можно представить как последовательное выполнение двух отражений относительно каких-то (различных) точек. Итак, используя отражения, можно перемещаться по ступеням иерархии*. Следовательно, в схеме Флоренского мы можем совместить эти два вида преобразований. Поразительно, но именно такое описание познания мы встречаем у Владимира Соловьева в «Философских началах цельного знания»:

Деятельность ума сама по себе бесконечна, ибо, поскольку собственное свойство его состоит в способности рефлексировать на самого себя, его можно сравнить с двумя зеркалами, поставленными друг против друга и производящими бесконечный ряд отражений**.

* С точки зрения теории групп это означает, что к бесконечной группе переносов, порожденной преобразованием A , мы должны *добавить* все отражения в (полу)целых точках, и новая группа будет порождаться ровно *двумя* отражениями. Такая группа является простейшим примером групп преобразований, порожденных отражениями, т. е. групп Кокстера — весьма важного объекта всей современной математики (не только алгебры).

** Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Соловьев Вл. Сочинения: в 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 265. Там же эта схема сравнивается с представлением Шеллинга о бесконечной потенции ума и критически оценивается деятельность ума, как бесконечное движение такого рода. Соловьев говорит, что, «согласуясь с волей абсолютного блага и чувством абсолютной красоты», ум не останавливается на такой «отрицательной» деятельности, но «приводит свои определения к всецелому, абсолютному единству, которое и есть, собственно, Истина или Идея как истина».

Близкий образ обнаруживается во многих философских системах. Например, у Фихте он возникает в связи с разделением единого мира на *Я* и не-*Я*. Нам, однако, наиболее интересно, что подобные конструкции имеются в православном богословии. Так, в трактате св. Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», где описывается прохождение Божественного света по уровням небесной иерархии, явно указывается на то, что каждый ангел — это зеркало^{**}. Он принимает свет, чтобы отразить его, т. е. перенос света по небесной иерархии состоит из последовательных отражений на каждом ее уровне. Заметим, что познание в богословии состоит в восприятии Божественного света.

Для сравнения схемы Флоренского и описания небесной иерархии важно отметить, что хотя число уровней (чинов) иерархии согласно св. Дионисию ровно девять, и все они описаны, тем не менее св. Дионисий указывает, что настоящее их число нам не известно. Мы не знаем ни каковы они, ни сколько их^{***}. В трактате есть рассуждение Ареопагита о числе ангелов (гл. 14), о котором Флоренский много размышлял и писал в «Столпе». По его мнению, загадочность этого рассуждения подсказывает, что число ангелов невозможно сосчитать, т. е. множество ангелов является, скорее, (актуально) бесконечным. Отсюда совсем недалеко до утверждения о бесконечном числе уровней небесной иерархии. Некоторые отцы Церкви, например св. Иоанн Златоуст, считали возможными такие утверждения^{****}.

Во многих трудах патристики их авторы — отцы Церкви использовали, весьма критически относясь к языческой философии, разнообразные ее конструкции. В частности, согласно представлениям современной филологии, у св. Дионисия Ареопагита были преобразованы построения неоплатоников (Плотина и особенно Прокла) об уровнях Бытия. В знаменитой плотиновской схеме: Единое — Ум — Душа — материя переход от одного уровня к другому выглядит как зеркальное отраже-

* Подробный анализ см. в кн.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979. Гл. 2.

** Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 33.

*** Там же. С. 57.

**** Подробнее об этом см.: Паршин А. Н. Средневековая космология и проблема времени // Вопросы философии. 2004. № 12. С. 70–88.

ние. В этой (конечной — отличительная черта неоплатонизма!) иерархии в качестве зеркала выступают последовательно Ум, Душа и даже материя*.

Итак, мы видим, что в акте познания, как его описывает Флоренский и как он рассматривается во многих философских системах, появляется образ отражения в зеркале.

Пещера Платона

Как мы знаем, Флоренский был страстным поклонником Платона. Гимном платонизму являются его работы «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма». Вспомним тот образ познания, который, по его мнению, является в истории европейской философии исходным, первичным. Это — образ пещеры у Платона, из седьмой книги «Государства», символизирующий человеческое познание. Люди, находящиеся в пещере, заключены в оковы: глядя на ее стены, они видят лишь отражения предметов реального мира, не имея возможности повернуться лицом к свету, проникающему в пещеру через ее вход. Итак, исходное представление о познании состоит в том, что мы познаем, находясь к познаваемому *спиной*. И познаваемое предстает нам, *отраженным* от стены пещеры. При чтении Платона, возникает мысль, что пещера есть не что иное, как человеческий глаз, в который через зрачок — вход попадает свет, отражающийся сетчаткой — стеной.

Интересно, что о подобном сравнении пишет психолог Ричард Грегори. В своей последней книге** он сравнивает пещеру Платона с глазом ввиду вопроса интерпретации мозгом тех образов, которые возникают на сетчатке. Мне же интересно отметить, что между глазом человека и пещерой Платона есть поразительное *морфологическое* соответствие. Строение сетчатки глаза говорит нам, что ее светочувствительные анализаторы повернуты, так сказать, спиной к свету: они «смотрят» на светонепроницаемую «сосудистую «стенку», от которой свет, отразившись, должен быть воспринят ими. Как извест-

* Шичалин Ю. А. «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина // Вестник древней истории. 1978. № 1. С. 148—161.

** Gregory R. Mirrors in Mind. New York, 1997.

но из физиологии, у животных, ведущих ночной образ жизни, коэффициент такого отражения приближается к 100 %. При этом нейроны, выходящие из задней стенки анализаторов, идут навстречу свету и внешний слой сетчатки, через который проходит свет, образуется паутиной зрительных нервов, которые потом сплетаются и уходят в центре сетчатки к мозгу. Если мы сравним эту картину с платоновским образом людей в пещере, то спины последних соответствуют нервным путям, а их глаза — палочкам и колбочкам сетчатки, которые повернуты «спиной» к свету. Я думаю, что такого рода морфологические параллели между философскими (или мифологическими) образами и анатомией человека являются не случайными*. Они отражают нечто фундаментальное в строении человека. Сюда же относятся и дальнейшие инверсии в устройстве зрительной системы. Для современной физиологии человека эти факты носят чисто эмпирический характер.

Обратимся теперь к представлению о т. н. *мнимых фокусах*, еще одному образу, связанному со зрительным восприятием, но имеющему гносеологическое значение. У Канта в «Грезах духовидца» высказана мысль, что идеи — это мнимые фокусы восприятия. В оптике мнимый фокус появляется тогда, когда помимо отражающегося в зеркале предмета рассматривается еще мнимый образ, возникающий из мысленного продолжения дальше за зеркало световых лучей, идущих от предмета. В реальности зеркало отражает предмет, и значит за ним никакого образа нет. Построенное таким способом изображение мнимо, оно есть продукт воображения. «Мнимое» как раз и означает «воображаемое» (*imaginare*). Такие мнимые образы (точнее,

* Платоновский образ познания «в пещере» относится к падшему, поврежденному миру. Однако, как говорит Платон, если освободить людей в пещере от оков, то наступит такой момент, когда они повернутся лицом к свету и воспримут его напрямую. Такой поворот есть переход на новый уровень познания, также реализуемый отражением. Отражение (переворот) как элемент устройства мира был обнаружен Флоренским в космологической модели «Божественной комедии» Данте (см. «Мнимости в геометрии»). Он присутствует в мотиве «оборотничества», присущего, по сути, всем мифологическим и религиозным системам. По этому вопросу см.: Паршин А. Н. Путешествие Данте в ад // Путь. Математика и другие миры. М., 2002. Обширный материал на эту тему собран и проанализирован в кандидатской диссертации О. М. Седых «Пространство и время как категории культуры в учении П. А. Флоренского» (МГУ, философский факультет, 2003).

мнимые фокусы) Кант предлагал называть идеями. При этом образ просто зеркала у Канта практически отсутствует, и дальше он к своей мысли не возвращался. Мне кажется, что и последующие философы ее не развивали. Однако она встречается у Флоренского.

У водоразделов мысли

В «Водоразделах мысли», работе, написанной во время революции, в 1917 г., но опубликованной лишь недавно, в главе «Продолжение наших чувств» второй части, о. Павел писал: «Сознание есть зеркальное отражение, мнимый фокус задержанного действия. Ясно, что если это так, то этот фокус должен быть изображением, хотя бы и мнимым, не чего-либо, а именно того действия, которое задержано. Лучи своим пересечением образующие картину действия, подвергшегося задержке, суть хотя и мнимые, но именно этих задержанных лучей»^{*}.

В этом отрывке переплетаются две замечательные идеи: Канта — о мнимых фокусах и Бергсона — о том, что такое представление, возникающее в сознании человека. Бергсон говорит об этом в «Материи и памяти» и других своих работах. Передвинув руку невольно, мы совершили произвольное, неосознаваемое действие: если же мы, захотев ее передвинуть, этого не сделали, руку задержав, то в сознании возникает образ первоначального намерения. Иными словами, мы осознаем, что хотим сделать, если этого не делаем. Флоренский соединяет мысль Канта и Бергсона. В этом вопросе для него были значимы оба мыслителя.

Заметим *a propos*, как нетривиально о. Павел относился к Канту. Известно, что для Флоренского он был одним из самых нелюбимых философов, и звал он Канта «столпом злобы богопротивная» и противопоставлял его Платону — по мнению о. Павла, вершине философии^{**}. Тем не менее в разных работах

* Флоренский П. А., свящ. У водоразделов мысли // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (1). С. 401. К мнимым фокусам у Канта обращается еще М. К. Мамардашвили в «Кантианских вариациях» (М., 1997).

** Впрочем, в «Столпе» (с. 159) он говорит, что за одно «дерзновенно выговоренное слово *антиномия*» Кант заслужил вечную славу.

Флоренского очень тонко используются кантовские образы. Как бы о. Павел ни относился к немецкому мыслителю, он находил необходимым изучать и использовать его мысли.

Вернемся, однако, к идее мнимых фокусов задержанного действия. Посмотрим, что в приведенном выше рассуждении означает отражение. Отражение относительно чего? До сих пор мы говорили о зрительном отражении. Но тут вторгается другая замечательная идея, связанная с органами чувств и идущая от Аристотеля — зрение возникает из осязания. Флоренский очень любил эту идею. Первичное чувство, первичный способ познания — это осязание поверхности, а зрение — осязание сетчиной. Таким образом, соединяя вместе эти идеи, можно сделать вывод, что отражение в акте познания происходит путем отражения относительно поверхности тела, т. е. *вся поверхность тела является зеркалом*.

В поисках подтверждения этого предположения обратимся к главе «Хозяйство» второй части «Водоразделов». Здесь о. Павел приводит поразительный, вполне конкретный образ, относящийся к антропологии: «Тело есть наиболее одухотворенное вещество и наименее деятельный дух <...> но лишь в первом приближении. Тело есть пленка, отделяющее область феноменов от области ноуменов. Если угодно, наше тело можно сравнить с поверхностью почвы, разделяющей область корней растения от области листьев и плодов. Граница тела разделяет мрак подпочвы, т. е. подсознательное от света сознания. <...> Сознание есть отодвигание. Тело есть осуществленный порог сознания, *limen* отдаления, нулевой пафос расстояния. То, что за телом, по ту сторону кожи, есть то же самое стремление само-обнаружиться, но сознанию сокрытое; то, что по сю сторону кожи есть непосредственная данность духа, а потому не выдвинутая вне его. Сознание, мы облачаем, и переставая сознать — разоблачаем себя самих»^{*}.

Слова эти наводят на мысль отождествить нулевой уровень A_0 предыдущей схемы Флоренского с поверхностью тела человека, а слова «отодвигание», «облачение», «разоблачение» отнести к переходу на другие уровни. На следующей странице о. Павел сам сравнивает свою антропологическую картину с тем, что он писал десять лет назад: «В другой работе мы старались показать, как сознание, повышаясь в своей потенции, ото-

* Флоренский П. А., свящ. Цит. соч. С. 437.

двигается от реальности, непосредственно воспринимаемой, как нулевая потенция сознания дает непосредственную реальность, как далее, делаясь отрицательной, потенция сознания низводит нас в самих себя, давая реальности все более высоких порядков, *entia realiora*, чем-то, что мы обычно называем своим телом. Но эти реальности открываются нам не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело грубо-вещественное»*.

По его дальнейшим словам, поверхность нулевой потенции сознания есть *базис* всех наших размышлений: наше тело — *не что-то*, между прочим, а нечто первостепенно и исключительно важное — корень нашей личности, опора наша в реальности, лестница Иакова, низводящая в сознание и возводящая в сверхсознание.

Итак, схема молодого Флоренского, которую мы так подробно разбирали и которая могла выглядеть некой формальной конструкцией, оказывается наполненной жизненным содержанием**. Неожиданный взгляд на устройство человека, предложенный о. Павлом, ведет и к другим интересным аналогиям. Например, бесконечное множество всех уровней A_n естественно разбивается на три области: $n < 0$, $n = 0$ и $n > 0$. В антропологической ситуации этому соответствует:

• внутренность тела	поверхность тела	внешность тела;
• прошлое	настоящее	будущее;
• подсознание	сознание	сверхсознание
	в данный момент	
	(неделимое теперь).	

Понимание момента времени «теперь» — одна из древнейших загадок философии, восходящая к главам о времени «Физики» Аристотеля. Сопоставление неделимого «теперь» с поверхностью тела позволяет взглянуть на эту проблему и с антропологической точки зрения.

Как мы видели, абстрактная схема Флоренского способна работать, по крайней мере в двух областях: в (квантовой) фи-

* Флоренский П. А., свящ. Цит. соч. С. 438.

** Приведенные выше мысли Флоренского являются развитием его замечаний о теле человека, сделанных еще в *Столпе* (письмо девятое «Тварь», см.: Флоренский П. А., свящ. Столп и Утверждение Истины (опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 264–265).

зике и в антропологии*. Но для о. Павла эти две сферы бытия не были отделены друг от друга. Рассмотренная нами вторая часть «Водоразделов» заканчивается главой «Макрокосм и микрокосм», в которой вполне серьезно обсуждаются мифологические параллели между строением человека, его тела, и строением космоса. Так, поверхность тела аналогична поверхности земли, сферические оболочки, окружающие Землю согласно средневековой космологической модели, соответствуют тем уровням сознания, которые расширяют наше тело, как сказано выше, облачают его. Такой процесс расширения тела имеет место, как мы указывали, и в схеме наблюдения в квантовой теории. Когда, измеряя температуру, мы можем, например, присоединить к телу термометр.

Вспомним теперь геометрическую картину с окружностями, с помощью которой Флоренский иллюстрирует свою схему познания. Пытаясь понять ее математику, мы ввели упрощенную модель прямой (окружности превратились в точки на ней). Теперь же, в антропологической ситуации, тело окружают оболочки — не окружности, а поверхности, которые в первом приближении можно считать сферами**. Те зеркальные отражения, о которых речь шла выше, теперь происходят относительно этих сфер. И в главе «Символика видений» второй части «Водоразделов» о. Павел говорит о «бесконечнократно отраженном» образе нашего тела, если его поместить в «громадный калейдоскоп»***. Далее он пишет: «Доселе речь шла

* Когда о. Павел писал эту часть «Водоразделов», в Сергиевом Посаде жил В. В. Розанов, с которым он, видимо, обсуждал эти вопросы. В недавно опубликованной книге Розанова (написанной в том же 1917 г.) читаем: «Кожа разделяет, а не соединяет. Она есть граница между субъектом и объектом. Она говорит каждому "я" о том, что есть "не-я", о том, где "я" кончилось. Конец я — есть "кожа", поверхность тела. <...> Как же вы говорите, что "кожа ничего не содержит в себе". Она именно "слишком много содержит в себе". Содержит, как я думаю, — душу» (Розанов В. В. Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 255).

** Когда крупнейший русский математик П. Л. Чебышев, читая в Петербурге публичную лекцию об оптимальном способе кроя одежды, произнес: «Будем считать, что тело человека представляет собой шар», половина слушателей сразу покинула аудиторию.

*** Флоренский П. А., свящ. У водоразделов мысли // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (1). С. 426. Упомянутый здесь образ «калейдоскопа» — не забавная картинка. Калейдоскоп с шестью гранями

об изображениях зеркальных. Вообразим их вещественными, уплотним их, воплотим их — и наше сравнение станет еще жизненнее». Так, о. Павел закладывает основы совершенно нового подхода к морфологии человека*.

Зримым примером оболочек, окружающих человека, оплотнений его духа являются одежды. Их сакральный смысл хорошо выяснен в этнографии. Нынешнему человеку это может быть видно на примере облачений священнослужителей**. Симметрии, обнаруживаемые в одежде (такие, как верхняя/нижняя одежда) без труда соотносятся со схемой Флоренского: в ней движение вовне/вглубь тела сопоставлено с движением вверх/вниз по лестнице познания.

Возвращаясь к сравнению Флоренским поверхности нашего тела с почвой и вспоминая образ дерева, которое видимой кроной растет на свету, а невидимой уходит в глубины подпочвы бессознательного, мы можем соотнести эти образы с некоторыми богословскими построениями. Например, с представлением о Божественном свете, пронизывающем уровни небесной иерархии. Оно может быть связано с представлением о дереве, что иногда встречается в иконах. С другой стороны, вспоминая о внутреннем устройстве тела человека, находим там тоже «деревья»: кровеносную систему, дыхательные пути, лимфатическую систему и т. д. Об этом Флоренский упоминает в своей поздней работе «Имена».

Роль отражения в познании позволяет прояснить другой грандиозный образ «Водоразделов» — сопоставление техники с телом человека. В «Органопроекции» о. Павел рассматрива-

есть наглядное представление следующей нетривиальной группы преобразований, порожденной отражениями, — аффинной группы Кокстера ранга 2, действующей на плоскости и порожденной уже *тремя* отражениями. Наш предыдущий пример с прямой — группа того же типа, но ранга 1.

* Симметрии человеческого тела весьма волновали о. Павла. Вспомним хотя бы схему гомотипий в одном из приложений «Столпа». В плане второй части «Водоразделов» имелась глава «Пространство тела и мистическая анатомия», которая, по-видимому, не была написана.

** Этому вопросу о. Павел уделил много места в «Философии культа» (Флоренский П., свящ. Философия культа. М., 2003. С. 249–256). В частности, он писал: «Взятая углубленно, одежда приводит к телу как ближайшей одежде души, или одной из ближайших одежд; продленная же в обратную сторону, к периферии, одежда отбрасывается на всю вселенную, ибо вся вселенная есть тело души и самая внешняя одежда ее» (с. 251).

ет многие технические устройства, сравнивая их с внутренними органами тела. Утверждая, что орудия — продолжение тела человека, внешнее его тела, он, по существу, показывает, что орудия техники и органы тела, соответствующие друг другу, *гомологичны* в морфологическом смысле этого слова. И теперь можно сказать, что отражение относительно поверхности тела, переводя внутреннее во внешнее, «превращает» физиологические органы в технические. Между теми и другими нет принципиальной разницы — *все* они суть органы расширенного тела, обладающего такой нетривиальной симметрией.

При этом о. Павел подчеркивает, что нужно иметь в виду и те «внутренние» органы человека, которые существуют лишь в потенции и могут быть реализованы в телах других живых организмов (или не реализованы вовсе). Иначе говоря, речь идет скорее об идеях органов, а не о них самих. Недаром, как мы видели выше, Флоренский сопоставляет «внутренность» тела с подсознанием! Эти соображения о. Павла перекликаются и с близкими мыслями С. Н. Булгакова, выраженными в «Философии хозяйства»: «Потенциально вся вселенная способна становиться нашим телом, его внешним периферическим продолжением»^{*}.

О. Павел сочувственно излагает старую мысль, что не поврежденный грехопадением Адам содержал *в себе* весь мир («весь мир был телом царя тварей», о его наготе нельзя было и говорить) и лишь падший человек владеет «небольшой областью действительности» — своим телом и его ближайшей окрестностью. Тогда исторический процесс создания технических орудий можно понимать как попытку человека, путем своеобразного выворачивания себя наизнанку, восстановить свою целостность *здесь*, в падшем посюстороннем мире. Потенциальная бесконечность глубин тела человека, его внутренней бездны, определяет и неограниченность его технических устремлений. Кажется, последнее называется прогрессом.

* * *

Мы попытались показать, что связь умопостигаемого и чувственного пространств представлялась Флоренскому гораздо более сложной и менее тривиальной, чем простое представле-

^{*} Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Сочинения: в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 112.

ние о зеркально отражаемых сторонах одной плоскости, хотя это последнее и входит в качестве частного элемента в эту более сложную картину.

Завершая этот сюжет, нельзя не сказать, что огромное количество мыслей и идей Флоренского, рассыпанное как в ранних, так и в поздних его работах, остается совершенно непродуманным и неразвитым далее. Когда-то о. Павел был объявлен «предтечей» структурализма, сегодня его вполне могли бы сделать «предтечей» философии телесности. Структурализм, где он теперь? Очередная мода — сейчас на «телесность» — пройдет, а мысли Флоренского будут современными всегда.

Т. Штелер

**Обратная перспектива:
Павел Флоренский
и Морис Мерло-Понти
о пространстве и линейной перспективе
в искусстве Ренессанса***

Всякая теория живописи — это метафизика.
М. Мерло-Понти

Художник... должен и может изобразить свое
представление дома, а вовсе не самый дом пере-
нести на полотно.

П. А. Флоренский

Какая-то черта пространства ускользает от на-
ших попыток исследовать ее как бы сверху.
М. Мерло-Понти

Павел Флоренский пишет: «Принадлежность икон с сильным нарушением правил перспективы именно высоким мастерам... побуждает обдумать, *не наивно ли самое суждение о наивности икон*». Хотя художники Ренессанса считали изображение по правилам перспективы более высоким видом искусства по

* Историко-философский ежегодник — 2006 / Институт философии РАН. М., 2006. С. 320–329.

сравнению со всеми предшествующими формами, сейчас становится все яснее, что техника линейной перспективы — всего лишь одна из художественных форм, стилей, языков и ее превосходство никоим образом не очевидно. И Павел Флоренский, и Морис Мерло-Понти утверждали, что эта техника отражает особое мирозерцание, а именно мирозерцание, присущее Новому времени, которое делает акцент на рациональности и научной точности. Генеалогический анализ перспективы показывает, что предшествующие формы нельзя считать более «низкими» по сравнению с более поздними, и это влечет дальнейшие следствия и для философии, и для истории искусства. В результате возникает картина мира, в которой различные измерения жизни связаны друг с другом и в которой история — не поступательное движение прогресса или упадка. Более того, этот анализ заставляет нас обращаться к «самим вещам», а не принимать заранее научную точку зрения или некоторую особым образом обоснованную художественную концепцию.

Из текстов Флоренского и Мерло-Понти становится очевидно, что изучение перспективы представляет философский и даже специфически феноменологический интерес. Как бы то ни было, представляется возможным обосновать важность этой темы изнутри классической гуссерлианской феноменологии, и первая часть доклада будет разрабатывать тему в этом ключе, но он сам по себе указывает на ее более широкое феноменологическое значение.

1. Важность изучения перспективы для феноменологии

Восприятие всегда перспективно, мы никогда не можем видеть объект со всех сторон, это — одно из центральных положений Гуссерля. Живопись подчеркивает это существенное ограничение, сужая наши возможности еще больше, поскольку живописное изображение строго двумерно. Чтобы преодолеть это ограничение, художники создали технику линейной перспективы, придавая изображению некую глубину, как если бы мы могли войти внутрь открывающегося пространства. Тем не менее, как покажет феноменология телесности, перспектива не способна безоговорочно удовлетворить этим ожиданиям.

Оказывается, что открытие этой новой техники отражает достижения науки Нового времени, которые Гуссерль очень тща-

тельно анализирует в «Кризисе европейских наук». Он занимается естественными науками, диагностируя кризис, — кризис, относящийся не только к науке, но ко всей нашей жизни, поскольку наука определяет нашу жизнь в целом. Главный тезис Гуссерля состоит в том, что кризис науки вызван забвением двоякого рода: забвением жизненного мира (как естественного мира нашей жизни, в котором коренится всякая наша деятельность) и забвением наделенной ответственностью субъективности. Науки вовлекают нас в объективизм, который не может быть последовательно исполнен.

Особенность новоевропейского проекта математизации природы состоит в сосредоточенности на геометрических формах и других характеристиках, которые легко поддаются математическому выражению. Это — разработка идеи, впервые высказанной Галилеем. Она состоит в том, что в конечном итоге все в природе может быть математизировано, пусть и не прямо. В результате возникает второй мир, идеальный мир математических объектов, который приходит на смену «неточному» миру повседневной жизни. Гуссерль утверждает, что Галилей — «одновременно и открывающий и скрывающий гений»*. Великие открытия и достижения новоевропейской науки нельзя отрицать. Тем не менее за них пришлось заплатить определенную цену: речь идет о только что упомянутом двойном забвении и последующем кризисе европейского человечества, который становится явным, поскольку наука не дает ответов на те вопросы, которые действительно затрагивают нас как человеческих существ**.

Чтобы понять природу этого кризиса, Гуссерль обращается к истории, но так, что его метод отличается от обычных приемов историографа. Феноменология занимается не фактами, но началами и генеалогиями, или вопросом о том, каким образом те или иные идеи были «учреждены» (*нем. gestiftet*). Размышления об искусстве Возрождения и перспективной живописи, предпринятые Флоренским и Мерло-Понти, можно рассматривать как вклад в то же самое исследование. Эти авторы тоже изучают тот дух, что породил новую технику (живописи), и он оказывается тем общим духом, который направляет науку

* Husserl E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston, 1970. P. 52.

** Ibid. P. 4.

Нового времени. Более того, они спрашивают: что завоевано, и что потеряно в ходе развития этой техники, и что заставляет нас полагать, будто перспективная живопись более достоверна, чем другие формы живописи.

2. Искусство Возрождения и перспективная техника

Теперь мы рассмотрим основные результаты Флоренского и Мерло-Понти, касающиеся развития линейной перспективы. Хотя Флоренский и Мерло-Понти часто приходят к похожим заключениям относительно заслуг, недостатков и мотивов возникновения новой живописной техники, они скорее дополняют друг друга, чем повторяют. Главное различие между ними относится к исходной точке их метода. Для Мерло-Понти исследование перспективы возникает в контексте его феноменологии живого тела; интересы Флоренского лежат в области различия Божественного и человеческого.

Но прежде чем обратиться к подробностям, давайте посмотрим внимательнее на перспективную живопись, ее преимущества и недостатки, руководствуясь оценкой Мерло-Понти. Он ссылается на результаты Эрвина Панофски, связывая их со своей феноменологией живого тела. Мерло-Понти не порицает живопись Ренессанса, но скорее указывает на заслуги художников Возрождения, на их попытки «свободно экспериментировать» с пространством и глубиной, испытывая различные способы передать их на полотне^{*}. И хотя это свободное экспериментирование мотивировано тем же духом, что и новоевропейская наука, а именно стремлением овладеть миром и подвергнуть его исследованию, а не позволить ему быть, как он есть, этот дух сам по себе не представляется проблематичным. Он становится сомнительным в той мере, в какой утрачивает чувство благоговения перед природой, тем более, когда полагает, что некая окончательная истина о ней уже найдена. «Эта техника была ложной лишь постольку, поскольку она полагала, что достигла высшей точки в развитии живописи и ее истории,

* Merleau-Ponty M. *Eye and Mind* // Johnson G. *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*. Evanston, 1993. P. 135.

нашла раз и навсегда безошибочный способ письма»*. Так и современная наука, напоминает нам Гуссерль, полагала, что нашла свободный от ошибок мир идей и форм, более достоверный, чем мир явлений.

Тем не менее, чтобы сохранить свою технику живописи, Ренессанс должен был пренебречь некоторыми оптическими и геометрическими законами. Естественная перспектива, «*perspectiva naturalis*», была заменена искусственной перспективой — «*perspectiva artificialis*», которая забывает о сферической природе зрительного поля, или в геометрических терминах — о восьмой теореме Евклида. «Как показал Панофски, говоря о человеке эпохи Ренессанса, этот энтузиазм не был лишен некоторой недобросовестности»**, которая проявляется в отмеченной забывчивости. Здесь мы снова можем вспомнить о размышлениях Гуссерля по поводу математизации природы, в которой мы диагностируем забвение жизненного мира и в равной степени — субъективности. Подобным же образом живопись Возрождения сосредоточивается только на объекте, стремясь поместить его в некое идеальное пространство, пренебрегая при этом живым субъектом, воспринимающим этот объект, субъектом, для которого объект имеет значение.

Когда Флоренский исследует недостатки перспективной техники, два главных положения, которые он выдвигает, совпадают с результатами, полученными Мерло-Понти. Во-первых, такая техника предполагала бы, что у нас — только один глаз***, и, во-вторых, она рассматривает зрителя как неподвижного, в то время как мы перемещаемся в пространстве, занимая различные положения по отношению к картине. Флоренский дает в наше распоряжение ключ, позволяющий понять природу этих двух предпосылок. Он спрашивает: где новая техника применялась в первую очередь? И оказывается, что впервые она использовалась при создании не картин, а театральных декораций. Это — существенное замечание, поскольку декорации связаны прежде всего не с искусством, но с иллюзией, и здесь зритель и в самом деле занимает фиксированную позицию на своем

* Ibid. P. 135.

** Ibidem.

*** Florensky P. Reverse Perspective // Beyond Vision: Essays on the Perception of Art. London, 2002. P. 210, 262.

месте, не перемещаясь в пространстве*. Кроме того, зритель обычно располагается на значительном расстоянии от сцены, так что бинокулярное видение, возможное благодаря тому, что у нас два глаза, находящихся на определенном расстоянии друг от друга, здесь не проявляется столь уж явно.

Линейной перспективе соответствует подчеркивание в первую очередь формы, а не цвета. Цвет остается вторичным, он не должен нарушать сценарий правильного пространственного упорядочения. Цвет — куда более таинственное качество, чем форма и размер, он — вторичное качество или, в соответствии с предложенным Гуссерлем анализом математизации природы, — качество, которое может быть математизировано только опосредованно. Говоря словами Мерло-Понти, «именно ради цвета мы должны порвать с формой как зрелищем»**. Цвет не позволяет нам оставаться просто зрителями, он показывает, насколько мы вовлечены в мир и дела мира, что мы не отделены от него явным промежутком.

Теперь мы обратимся к более подробной картине происходящего и исследуем понятие пространства, подразумеваемое перспективной живописью.

3. Искусство, пространство и наука нового времени

Перспективная живопись основана на определенном понятии пространства, совпадающем с представлением о пространстве, выработанном новоевропейской наукой, — пространстве как однородном и бесконечном, распространяющемся единообразно и неограниченно во всех направлениях. Флоренский указывает на то обстоятельство, что пространство нашего опыта, которое, вероятно, лучше называть местом или областью (нем. *Gegend*). Хайдеггер развивает впечатляющую феноменологию места и области в своей короткой работе «Искусство и пространство» («*Die Kunst und der Raum*»), пространство неоднородно, поскольку оно в разных точках обладает весь-

* Florensky P. *Reverse Perspective // Beyond Vision: Essays on the Perception of Art*. London, 2002. P. 213, 263.

** Merleau-Ponty M. *Eye and Mind // Johnson G. The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*. Evanston, 1993. P. 141

ма различными свойствами, кроме того, оно «ограниченно и конечно»*. Хотя на первый взгляд это последнее замечание может показаться удивительным, вскоре становится очевидно, что в пространстве повседневности на самом деле всегда имеются барьеры и границы. Оно разделено на регионы и территории, и даже помимо всяких социальных, политических границ и границ обитания биологических видов в нем имеются границы для моего телесного восприятия, а именно — граница моего поля зрения или горизонт.

Но перспективная живопись предполагает, что все положения в пространстве эквивалентны друг другу. Она достигает «перспективного единства»**, единства, которое задает ориентацию мира относительно одной фокальной точки и предполагает в точности одну неподвижную позицию наблюдения. Эта унификация соответствует представлению Нового времени об универсальной математизируемости природы, которая должна схватить все в ней наличное и дать количественное описание мира в его целостности.

Существенный вопрос — и для Флоренского, и для Мерло-Понти — касается мотивации перспективной живописи. Мерло-Понти описывает, в какой мере такая живопись соответствует новоевропейскому замыслу овладения природой, изучения ее, а не пребывания в ней. Научная мысль — это мысль, которая «бросает взгляд [на предмет] сверху», она старается быть настолько объективной, что не может даже сосредоточиться на специфических чертах предмета, но скорее занимается «предметом вообще»***. Этот «объективизм» науки, который Мерло-Понти анализирует вкратце, а Гуссерль исследует более подробно в «Кризисе», отражен в живописи Ренессанса.

В центральной части своего сочинения «Глаз и дух» Мерло-Понти предпринимает обсуждение Декартовой «Диоптрики» как образца специфически новоевропейских воззрений на проблему видения, нашедших свое отражение и в науке, и в искусстве. Картезианское изложение в этом сочинении мотивировано требованием «кристально ясного», «недвусмыслен-

* Florensky P. *Reverse Perspective // Beyond Vision: Essays on the Perception of Art*. London, 2002. P. 267.

** Ibid. P. 228.

*** Merleau-Ponty M. *Eye and Mind // Johnson G. The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*. Evanston, 1993. P. 122.

ного» подхода к видимому миру*. Чтобы добиться этого, Декарт моделирует зрение по образцу осязания, тем самым сводя мир к определенным характеристикам, относящимся к размеру и форме, которые могут быть математизированы. Как результат, цвет и другие вторичные качества становятся чем-то таким, чем можно пренебречь, а мир превращается в упорядоченный сценарий, лишенный «(Божественной) вездесущности»**, лишенный тайны, плотности и глубины. Искусство Возрождения следует той же процедуре. Интересно все же заметить, что величайшими художниками Возрождения были те, кто, так или иначе, нарушал правила новой техники.

Ответ Флоренского на вопрос о мотивации на первый взгляд кажется существенно иным. Он диагностирует в качестве характеристики Нового времени скорее субъективизм, чем объективизм. Можем ли мы говорить о радикальном расхождении между Флоренским и Мерло-Понти? Нет, если мы рассмотрим этот субъективизм более пристально. В то время как Мерло-Понти исследует общий дух новоевропейского искусства и науки, Флоренский спрашивает о фактическом возникновении перспективной живописи. Это фактическое возникновение, как было сказано выше, происходит в театре или на подмостках. Субъективизм в представлении соотносится с иллюзионизмом, декором и обманом чувств. Если предшествующие эпохи, и в особенности Средневековье (которое мы склонны считать более примитивным и отсталым), признавали и утверждали всякое бытие как «благо»***, дух Нового времени стремится заменить реальность искусственным миром, а естественную перспективу искусственной, более точной.

Таким образом, нет надобности втягиваться в гегелевскую диалектику, чтобы понять, что субъективизм и объективизм выражают одну общую установку. Оба суть односторонние позиции, абстрагирующие от взаимной зависимости субъекта и объекта. Субъективизм недооценивает объект и создает свой собственный воображаемый мир (для Гегеля это — позиция «прекрасной души», которая не желает, чтобы ее внутренний

* Merleau-Ponty M. *Eye and Mind* // Johnson G. *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*. Evanston, 1993. P. 130.

** Idem. P. 131.

*** Florensky P. *Reverse Perspective* // *Beyond Vision: Essays on the Perception of Art*. London, 2002. P. 217.

мир смешивался с реальным), объективизм недооценивает (ответственного и конституирующего значения) субъекта и в конце концов точно так же создает свой собственный мир, т. е. мир математических объектов. И тот и другой стремятся заместить реальность, вместо того чтобы подчиниться переплетению субъекта и объекта, которое и конституирует наш мир.

4. Заключительные замечания: обратная перспектива

Флоренский представляет доказательства тому, что перспективное искусство не было таким уж несомненным открытием эпохи Ренессанса, но скорее — техникой, получившей признание благодаря определенной мотивации и формированию новоевропейской картины мира. Предшествующие культуры, такие как египетская или древнегреческая, очевидно, располагали геометрическими познаниями, необходимыми для перспективной живописи, но не были заинтересованы в их использовании.

Флоренский показывает, как даже те художники, которые использовали новый метод, время от времени нарушали его правила, создавая два разных пространства с разными пространственными законами на одном и том же полотне (например, Джотто, Эль Греко, Рафаэль). Использование «обратной перспективы» — когда более далекое представлено как большее по размерам — позволяет помещать ангелов и святых в пространство, устроенное иначе, чем пространство человеческое. Живопись не нацелена на то, чтобы создать точную копию, она старается постичь, как мир является нам, и оказывается, что святые явлены иначе, чем грешные человеческие существа.

Точка зрения, состоящая в том, что произведение искусства с точной перспективой, в согласии со всеми правилами, должно быть более достоверным, наивна, поскольку она основана на ошибочных предположениях относительно искусства. Она мыслит в качестве цели искусства создание точной копии мира, но такое предприятие было бы равно неосуществимым и поверхностным. Напротив, искусство стремится уловить наше представление о вещах, и оно обращается к нашему опыту мира. В нашем опыте объекты, находящиеся дальше, не обязаны быть менее важными, но, напротив, могут обладать все возрастающей значимостью (по мере удаления). (Феноменологическая рефлексия по поводу времени и пространства всегда

различала время часов и феноменологическое время, геометрическое пространство и феноменологическое пространство. В феноменологическом пространстве мои очки могут быть дальше от меня, чем гора, которой я восхищаюсь, при условии, что я и вовсе на них не сосредоточиваюсь.) Это, в частности, становится очевидным в контексте религиозного откровения, которое прорывается сквозь геометрическое пространство.

Ошибочно рассматривать художников, которые до сих пор не используют метод линейной перспективы, как наивных, а тех, кто перестает его использовать, как больных или патологических (как Мерло-Понти замечает, говоря о сомнениях Сезанна в самом себе). Отклонения от законов перспективы не ущербны, а плодотворны. Те иконы, которые нарушают правила перспективы, кажутся куда более волнующими, в то время как те, что подчиняются этим правилам, представляются «безддушными»*. Флоренский говорит о необходимости «признания превосходства икон, перспективность нарушающих». Речь не идет об общем правиле, состоящем в том, что неправильное всегда превосходит правильное, скорее мы можем утверждать, что новое развитие может на первый взгляд показаться отклоняющимся от нормы, но позже конституирует новое представление об оптимальном. Описание этого движения в терминах нормального, ненормального и оптимального опирается опять же на феноменологию Гуссерля, в частности на его манускрипты о нормальности, цитируемые и анализируемые Стейнбоком**.

Что же в точности оказывается утраченным при переходе к технике перспективной живописи? Флоренский и Мерло-Понти единодушны по поводу трех измерений (этой утраты), но интерпретируют их по-разному в соответствии с присущей каждому расстановкой акцентов. Ее в случае Флоренского можно назвать богословской, а в случае Мерло-Понти — экзистенциальной. Эти три измерения таковы: а) движение; б) эмоции; в) тайна.

а) Движение утрачивается в искусстве Ренессанса не только по той причине, что наблюдатель предполагается пребывающим неподвижно в одном месте: здесь и сама живописная

* Florensky P. *Reverse Perspective // Beyond Vision: Essays on the Perception of Art*. London, 2002. P. 202.

** См.: Steinbock A. J. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, 1995. Ch. 8–10.

сцена статична и представляет собой совокупность правильно упорядоченных мест. Но, казалось бы, разве для живописи возможно схватить движение? Возможно, замечают Флоренский и Мерло-Понти, ссылаясь на один и тот же пример: бегущую лошадь (как она изображена, скажем, у Жерико, «Скачки в Эпсоме»). Движение может быть схвачено, как указывает Роден, если тело изображается в «таком положении, в котором оно никогда не может застыть»*, и это заставляет зрителя воображать движение, продолжающее дальнейшее развитие изображенного положения вещей.

б) Эмоции были приглушены или сведены на нет в искусстве Ренессанса, поскольку изображаемая сцена не обращена ко мне, не находится в согласии со мной. Зрителя уподобляют камере и хотят, чтобы он и реагировал подобно камере. Какие эмоциональные реакции утрачиваются? Для Флоренского — это в первую очередь благодарность как надлежащий ответ на бытие или творение. Мерло-Понти описывает в большей мере экзистенциальные ответы — наподобие влечения или отвращения, возбуждаемого предметами, которые соперничают за мое внимание. В искусстве Ренессанса такое «соперничество вещей» не может случиться, поскольку каждый объект находится на своем фиксированном месте, не соревнуясь с другими.

в) В перспективной живописи нет настоящего ощущения тайны, как указывают Флоренский и Мерло-Понти. Зритель удален, а не вовлечен, отстранен, а не задет. Действительно важные вопросы, которые искусство может поднять, остаются под спудом: Как случилось так, что мир явлен мне? Почему вообще есть нечто, а не ничто? Для Мерло-Понти эта загадка всплывает изнутри брутального мира, мира нечеловеческого, от которого человеческое житие полностью зависит и который поднимает голову в самый неожиданный момент. Для Флоренского бытие указывает на творение. Иконы, особенно те из них, в которых нарушается перспектива, отражают это таинство творения, вызывая благоговение.

Проблема перспективы превращает феноменологию из классической феноменологии восприятия в феноменологию, включающую в себя экзистенциальное и религиозное измерение опыта. Этот замысел начал осуществлять Гуссерль в «Кри-

* Merleau-Ponty M. *Eye and Mind* // Johnson G. *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*. Evanston, 1993. P. 145.

зисе», а исследования Флоренского и Мерло-Понти представляют собой его бесценное продолжение. В результате возникает целостная картина жизни, в которой искусство и наука суть взаимосвязанные измерения, откликающиеся на исторически развивающиеся способы видеть мир.

III. Космология (вокруг книги «Мнимости в геометрии»)

Б. А. Успенский

История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема)*

Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени... Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? А может быть, я не знаю, каким образом рассказать о том, что я знаю?

Августин. Исповедь. XI, 32

§ 1. Мы начнем эту работу с предварительных замечаний терминологического характера. Наша работа, как явствует из ее названия, посвящена отношению семиотики и истории: речь пойдет о семиотике истории или, точнее, о том, что такое история с точки зрения семиотики. При этом как термин «семиотика», так и термин «история» нуждаются в уточнении: в самом деле, каждый из этих терминов может пониматься существенно различным образом.

* Впервые: П. А. Флоренский и культура его времени: P. A. Florensky e la cultura della sua epoca. Marburg, 1995. С. 185—206. Приводится последняя версия статьи по изданию: Успенский Б. А. Избранные труды: в 3 т. Т. 1. Изд. 2-е, испр. и переработ. М., 1996. С. 9—54.

Совершенно ясно, вообще говоря, что семиотика — это наука о знаках, тогда как история — это наука о прошлом. Это, безусловно, верно; однако и то и другое определение явно недостаточно.

Действительно, семиотика — это наука о знаках. Но знак может рассматриваться сам по себе, независимо от процесса коммуникации, или же как часть некоторой системы, на которой осуществляется коммуникация; эта система знаков, выступающая как средство коммуникации, определяется как язык (при этом естественный язык выступает как одна из разновидностей языка в широком семиотическом смысле). Иначе говоря, знак может связываться как со значением (в самом широком смысле), так и с сообщением, обусловленным актом коммуникации.

Итак, целесообразно различать семиотику знака и семиотику языка как знаковой системы; первая восходит к Пирсу и Моррису, вторая — к Соссюру. Тем самым можно различать два направления в семиотике, которые условно могли бы быть определены как «логическое» и «лингвистическое».

В одном случае внимание исследователя сосредоточено на изолированном знаке, т. е. на отношении знака к значению (к смыслу и денотату), к другим знакам, к отправителю и получателю сообщения и т. п. В этом смысле мы можем говорить о семантике, синтактике и прагматике знака, о структуре знака; мы можем различать иконические и символические знаки, знаки-индексы и т. п. и исследовать процесс семиозиса, т. е. превращения не-знака в знак.

В другом случае исследователь сосредоточивает свое внимание не на отдельном знаке, но на языке как механизме передачи информации, пользуясь определенным набором элементарных знаков.

Таким образом, в первом случае знак рассматривается в принципе безотносительно к акту коммуникации, во втором же случае знаковость, семиотичность определяется участием в коммуникационном процессе, т. е. предстает как производное от этого процесса*.

* Именно коммуникационный процесс, например, лежит в основе понятия фонемы как семиотической единицы. В самом деле, фонемы сами по себе не являются знаками — они не обладают самостоятельным значением, — но мы говорим о двух разных фонемах в том случае, если их смешение нарушает акт коммуникации.

Так обстоит дело с термином «семиотика». Что касается термина «история», то и он также может иметь по меньшей мере два смысла — под «историей» может пониматься либо *res gestae*, т. е. совокупность происшедших событий, либо *historia rerum gestarum*, т. е. повествование о происшедшем, своего рода нарративный текст*.

* * *

§ 2. Существуют разнообразные возможности объяснения исторических событий, и, соответственно, одни и те же события могут получать различную интерпретацию — в частности, государственно-политическую, социально-экономическую, культурно-семиотическую и др. За каждым из этих объяснений стоит, очевидно, определенная модель исторического процесса, т. е. некоторое представление о его сущности. Это

* В этом последнем значении может употребляться и термин «историография», однако мы предпочитаем не пользоваться этим термином ввиду его двусмысленности: в самом деле, «историография» может означать как совокупность исторических знаний, т. е. именно историю в смысле «*historia rerum gestarum*», так и науку о эволюции и методах исторических исследований, т. е., собственно говоря, мета-историю. В немецком языке в свое время слово «*Historien*» (во множественном числе) выступало в значении «*historia rerum gestarum*», тогда как «*Geschichte*» означало «*res gestae*»; однако в XVIII в. имеет место контаминация этих понятий, в результате которой слово «*Geschichte*» начинает выступать как в том, так и в другом значении (см.: Koselleck R. *Geschichte* (§§ V, VI) // *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* / hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart, 1975. Bd. 2 (E–G). S. 653–658; Koselleck R. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979. S. 47 и сл., ср. S. 130 и сл., 260 и сл.). Тем не менее еще и в XIX–XX вв. слово «*Geschichte*» может означать конкретно-экзистенциальный поток событий, в отличие от схематизированной «*Historie*» (см.: Бахтин М. М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 158–159, примеч. С. С. Аверинцева). В английском языке «*res gestae*» может передаваться как «*the history*», а «*historia rerum gestarum*» — как «*a history*».

Различение истории в смысле «*res gestae*» и истории в смысле «*historia rerum gestarum*» в какой-то мере соответствует различению фавулы и сюжета, принятому в литературоведении: как известно, под «фавулой» принято понимать последовательность событий во времени в изображаемой действительности, а под «сюжетом» — художественно организованное распределение событий (см., например: Томашевский Б. В. *Теория литературы*. Поэтика. 2-е испр. изд. М.; Л., 1927. С. 134 и сл.).

разнообразие интерпретационных возможностей отражает, по-видимому, реальную сложность исторического процесса: иными словами, разнообразные объяснения не отрицают, а дополняют друг друга. В самом деле, если историческое событие поддается разным объяснениям, это означает, можно думать, что различные импульсы сошлись в одной точке и привели к одному результату (создавая, так сказать, эффект резонанса, взаимного усиления). Сама возможность различных объяснений может отражать, таким образом, реальную, объективную неслучайность рассматриваемого события.

Культурно-семиотический подход к истории предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения. Речь идет, таким образом, о реконструкции тех субъективных мотивов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий). Само собой разумеется, что эти субъективные мотивации могут отражать более общие объективные закономерности. Как бы то ни было, исследователя интересуют в данном случае причинно-следственные связи на том уровне, который ближайшим образом — непосредственно, а не опосредствованно — соотнесен с событийным (акциональным) планом. Поведение социума, реагирующего на те или иные события, может рассматриваться в тех же категориях, если трактовать социум как коллективную личность. Ведь даже если предполагать наличие каких-то объективных закономерностей, определяющих ход событий, наши действия непосредственно обусловлены не ими, а нашими представлениями о событиях и их связи.

Такой подход предполагает, в свою очередь, реконструкцию системы представлений, обуславливающих как восприятие тех или иных событий, так и реакцию на эти события. В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен, в частности, как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обуславливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума). В данном случае принципиально неважно, кто является адресантом, отправителем сообщения. Им может быть то или иное лицо, принадлежащее данному социуму (исторический деятель), — тогда исторический процесс пред-

стает как коммуникация между социумом и индивидом* в других случаях речь может идти о реакции на события, обусловленные внешними силами. Таким образом, исторический процесс может представлять как коммуникация между социумом и индивидом, социумом и Богом, социумом и судьбой и т. п.; во всех этих случаях важно, как осмысляются соответствующие события, какое значение им приписывается в системе общественного сознания.

Итак, с этой точки зрения важен не объективный смысл событий (если о нем вообще можно говорить), а то, как они воспринимаются, читаются. Восприятие тех или иных событий как значимых — независимо от того, являются ли они продуктом знаковой деятельности, — выступает в этих условиях как ключевой фактор: то или иное осмысление событийного текста предопределяет дальнейшее развитие событий.

В качестве кода выступает при этом некоторый «язык» (этот термин понимается, разумеется, не в узком лингвистическом, а в широком семиотическом смысле), определяющий восприятие тех или иных фактов — как реальных, так и потенциально возможных — в соответствующем историко-культурном контексте. Таким образом, событиям приписывается значение: текст событий читается социумом. Можно сказать тогда, что в своей элементарной фазе исторический процесс предстает как процесс порождения новых «фраз» на некотором «языке» и прочтения их общественным адресатом (социумом), которое и определяет его ответную реакцию.

В результате такого прочтения текст может тем или иным образом переосмысляться общественным адресатом; естественно при этом, что в своей реакции адресат исходит именно из своей интерпретации соответствующего текста (а не из интенции отправителя сообщения). Это очень похоже на то, что имеет место в случае коммуникации на естественном языке (в ситуации диалогической речи): в процессе коммуникации смысл порождает текст, но текст, в свою очередь, может порождать для адресата некоторый новый смысл, не вполне адекватный исходному; затем этот новый смысл порождает новый текст (в виде ответной реакции адресата) и т. д. и т. п. Здесь может быть уместна и аналогия с шахматной игрой, поскольку в про-

* Ср. в этой связи: Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae* // Культурное наследие Древней Руси (Истоки, становление, традиции). М., 1976.

цессе игры каждый новый ход отражается не только на позиции данной фигуры, но и на других фигурах; соответственно каждый ход вызывает новую ситуацию, с которой и приходится считаться партнеру: в своей ответной реакции он исходит уже из этой новой ситуации.

Соответствующий «язык», с одной стороны, объединяет данный социум, позволяя рассматривать социум как коллективную личность и обуславливая более или менее одинаковую реакцию членов социума на происходящие события. С другой же стороны, он некоторым образом организует самую информацию, обуславливая отбор значимых фактов и установление той или иной связи между ними: то, что не описывается на этом «языке», как бы вообще не воспринимается общественным адресатом, выпадает из его поля зрения.

С течением времени «язык» данного общества, естественно, меняется, что не исключает возможности выделения синхронных срезов, допускающих описание его именно как действующего механизма (ср. аналогичную в принципе ситуацию и с естественными языками).

Одни и те же объективные факты, составляющие реальный событийный текст, могут по-разному интерпретироваться на разных «языках» — на языке соответствующего социума и на каком-либо другом языке, относящемся к иному пространству и времени (это может быть обусловлено, например, различным членением событий, т. е. неодинаковой сегментацией текста, а также различием в установлении причинно-следственных отношений между вычленяемыми сегментами). В частности, то, что значимо с точки зрения данной эпохи и данного культурного ареала, может вообще не иметь значения в системе представлений иного культурно-исторического ареала — и наоборот. При этом необходимо иметь в виду, что именно система представлений того социума, который выступает в качестве общественного адресата, определяет непосредственный механизм развертывания событий, т. е. исторического процесса как такового.

Такова, так сказать, коммуникационная модель исторического процесса. Она семиотична постольку, поскольку строится на аналогии с речевой деятельностью, т. е. коммуникацией на естественном языке. Исходным является здесь понятие языка (понимаемого вообще как механизм порождения текстов), который определяет отбор значимых фактов; таким образом, понятие знака предстает в данном случае как производное —

семиотический статус того или иного явления определяется прежде всего его местом в системе (языке), его отношением к другим единицам того же языка.

Эта модель позволяет объяснить развертывание во времени (т. е. историю в смысле «*res gestae*»), однако она не способна объяснить восприятие исторического прошлого (т. е. историю как «*historia rerum gestarum*»). Ведь история в смысле «*historia rerum gestarum*») — это прежде всего осмысление прошлого. Аналогия с шахматной игрой, как кажется, может прояснить существо дела: в шахматах именно нет истории — с каждым новым ходом меняется ситуация на шахматной доске, и при этом для игрока (в процессе игры) в принципе несущественно, как образовалась та или иная позиция, важным всякий раз оказывается лишь нынешнее, актуальное состояние.

Если события в описываемой действительности (история как «*res gestae*») развертываются во временной последовательности — от прошлого к настоящему, — то историческое сознание (определяющее восприятие истории в смысле «*historia rerum gestarum*») предполагает обратный ход мысли: от настоящего к прошлому*. Историческое сознание в этом смысле с необходимостью предполагает семиозис; таким образом, семиотическое представление истории должно основываться не только на семиотике языка, но и на семиотике знака, т. е. той области науки, для которой первичным является именно понятие знака, тогда как понятие языка (системы знаков) выступает как более сложное и производное (см. выше, § 1).

История в смысле «*historia rerum gestarum*» по природе своей семиотична, поскольку она предполагает определенную семиотизацию действительности — превращение не-знака в знак, не-истории в историю**. Такого рода семиозис предполагает, в свою очередь, два необходимых условия:

* Совершенно так же (но уже вторичным образом) в рамках исторического сознания возможен ход мысли от будущего к настоящему или прошлому: в самом деле, для того, чтобы события настоящего были восприняты как исторические, их надо увидеть в перспективе реконструируемого будущего. В любом случае направление исторической мысли — ретроспективно, оно противоположно естественному ходу событий.

** Ср.: «...должно иметь силу и простейшее определение истории как повествования о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили» (Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. СПб.; Пг., 1907–1918. Т. I. С. 8).

Расположение тех или иных событий (относящихся к прошлому) во временной последовательности, т. е. введение фактора времени.

Установление причинно-следственных отношений между ними, т. е. введение фактора причинности*.

Таковы условия, обеспечивающие семиозис истории. При несоблюдении первого из них мы имеем мифологическое, всегдашнее время: при несоблюдении второго условия историческое описание превращается в простую хронологическую или генеалогическую последовательность. При этом оба фактора связываются друг с другом в историческом представлении: в самом деле, установление причин, действующих вне времени, характерно для космологического, а не для исторического описания (ср. ниже, § 5).

Именно эти условия и определяют историческую значимость (*valeur*) рассматриваемых явлений: те или иные события признаются исторически значимыми, если и только если они отвечают сформулированным условиям, т. е. вписываются во временные и причинно-следственные отношения.



§ 3. Явление семиозиса в истории, т. е. семиотизация действительности, присущая историческому восприятию (превращающая просто события в исторические события, делающая их объектом исторического рассмотрения), — может быть уяснено с помощью аналогии, которая может показаться неожиданной, но которая является, возможно, не вполне случайной. Речь пойдет об одном явлении из области психологии сна, достаточно хорошо известном и неоднократно дискутировавшемся. Это явление, в частности, привлекло внимание П. А. Флоренского, который посвятил ему специальное рассуждение в своей работе об иконостасе^{**}; не соглашаясь с трактовкой Флоренского,

* Ср.: «Выработка понятия причинности применительно к истории и соединение его с идеей движения во времени более всего способствовали становлению истории как научной дисциплины и историзма как мировоззренческой конструкции. И в этом исключительны заслуги Фукидида...» (Топоров В. Н. История и мифы // Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 573; ср. также: Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. VI. С. 142).

** Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Вып. IX. С. 82–89.

мы будем следовать за ходом его мысли и в какой-то мере пользоваться его формулировками и обобщениями.

Представим себе, что мы видим сон. Он состоит из определенной последовательности событий, которая закономерно приводит к некоторой сюжетной развязке: «...мы ясно сознаем связь, приводящую от некоторых причин, событий-причин, видимых во сне, к некоторым следствиям, событиям-следствиям сновидения; отдельные события, как бы ни казались они нелепыми, однако, связаны в сновидении причинными связями, и сновидение *развивается*, стремясь в определенную сторону, и роковым, с точки зрения сновидца, образом приводит к некоторому заключительному событию, являющемуся развязкою и завершением всей системы последовательных причин и следствий»*. Положим, мы видим во сне некий сюжет, некую историю, заканчивающуюся убийством: мы слышим выстрел и просыпаемся. Проснувшись, однако, мы обнаруживаем, что нас разбудил звук хлопнувшей двери, который мы ассоциировали во сне со звуком выстрела. Совершенно очевидно, что именно этот звук спровоцировал наш сон: этот звук был осознан во сне как выстрел, и мы видели убийство. Но мы видели во сне целый сюжет, целую последовательность событий, которая заканчивается выстрелом, а не начинается им: эти события композиционно предшествуют развязке. Спрашивается: как же это может быть? Здесь очевидный и очень наглядный парадокс: с одной стороны, кажется несомненным, что вся история, которую мы видим во сне, спровоцирована разбудившим нас шумом; с другой же стороны, оказывается, что события, приведшие к этому шуму, сюжетно с ним связаны, т. е. сам этот шум был как бы заранее предопределен. Итак, парадоксальным образом предшествующие события оказываются спровоцированными финалом — притом, что в сюжетной композиции, которую мы видим во сне, финал связан с предшествующими событиями причинно-следственными связями. По-видимому, каждый из нас неоднократно испытывал во сне нечто подобное; во всяком случае, такого рода примеры могут фигурировать как типичные в учебниках психологии**.

* Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Вып. IX. С. 84.

** Ср.: «Если, например, в сновидении, облетевшем все учебники психологии, спящий пережил чуть ли не год или более французской революции,

Для того чтобы объяснить (разрешить) этот парадокс, П. А. Флоренский выдвинул гипотезу обратного, обращенного, вывернутого времени во сне — времени, которое, по его словам, «вывернуто через себя». Он предположил, что время во сне и время в бодрствовании характеризуются разной направленностью; во сне время течет в обратном направлении по сравнению со временем бодрствования, и именно поэтому конец сновидения может совпадать с началом бодрствования, логическая развязка в сновидении — с импульсом, спровоцировавшим эти события во времени бодрствования. Конец сновидения совпадает с началом бодрствования, они совпадают в одном и том же звуковом (например) эффекте, и именно здесь обнаруживается, по Флоренскому, разнонаправленность времени — реального и ирреального: по словам Флоренского, «в сновидении время бежит... *навстречу* настоящему, *против* движения времени бодрственного сознания. Оно *вывернуто*

присутствовал при самом ее зарождении и, кажется, участвовал в ней, а затем, после долгих и сложных приключений, с преследованиями и погонями, террора, казни короля и т. д. был наконец вместе с жирондистами схвачен, брошен в тюрьму, допрашиваем, предстал революционному трибуналу, был им осужден и приговорен к смертной казни, затем привезен на телеге к месту казни, возведен на эшафот, голова его была уложена на плаху, и холодное острие гильотины уже ударило его по шее, причем он в ужасе проснулся, — то неужели придет на мысль усмотреть в последнем событии — прикосновении ножа гильотины к шее — нечто *отдельное от* всех прочих событий? и неужели все развитие действия — от самой весны революции и включительно до возведения видевшего этот сон на эшафот — не устремляется сплошным потоком событий именно к этому завершительному холодному прикосновению к шее...? — ...А между тем, видевший все описываемое проснулся *от того*, что спинка железной кровати, откинувшись, с силой ударила его по обнаженной шее» (Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Вып. IX. С. 87). Обсуждаемый здесь пример восходит к известной книге Мори (Maury L.-F. A. Le sommeil et les rêves: Études psychologiques sur ces phénomènes et les diverses états qui s'y rattachent. Suivies de recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil. 4-ème éd, revue et considérablement augmentée. Paris, 1878. P. 161); ср. еще к этой теме: Bergson E. Le rêve // Bergson H. Essais et conférences. 4-ème éd. Paris, 1920. P. 108–109, 112–113; Богораз (Тан) В. Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М.; Пг., 1923. Вып. I. С. 83.

через себя, и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы»^{*}.

Однако то же явление можно объяснить и иначе, и это другое объяснение имеет непосредственное отношение к теме настоящей работы. Представим, что перед нами во сне проходят более или менее смутные (аморфные) и случайные образы, которые при этом как-то фиксируются нашей памятью. Образы эти, так сказать, семантически поливалентны — в том смысле, что они легко трансформируются (переосмысляются) и в принципе способны ассоциироваться — соединяться, сцепляться — друг с другом самыми разнообразными способами. Эти образы могут вообще никак не осмысляться во сне, но они откладываются в памяти — в пассивном сознании.

Вот хлопнула дверь, и мы восприняли (осмыслили) во сне этот шум как звук выстрела; иначе говоря, мы восприняли это событие как знаковое и значимое, связали его с определенным значением. Это восприятие оказывается, так сказать, семантической доминантой, которая сразу освещает предшествую-

* Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Вып. IX. С. 87. Отсюда Флоренский делает вывод о зеркальности, обратной ориентированности пространственно-временных параметров сна и яви: каждое из пространств является, по Флоренскому, мнимым в перспективе другого, ему противостоящего. Развивая свою мысль о том, что время в сновидении и все его конкретные образы «вывернуты через себя», Флоренский говорит: «А это значит, что мы перешли в область *мнимого пространства*. Тогда то же самое явление, которое воспринимается отсюда — из области действительного пространства — как действительное, отсюда — из области мнимого пространства — само зрится мнимым» (Там же). И в другой своей работе Флоренский заявляет, что «на границе Земли и Неба... время... со стороны наблюдаемое, <становится> бесконечным» и «протекает в *обратном* смысле» (Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 52). В этих рассуждениях современного мыслителя нашли отражение, по-видимому, архетипические представления об обратности, взаимной перевернутости связей посюстороннего и потустороннего мира: потусторонний мир мыслится как мир с противоположными (перевернутыми) связями по отношению к миру посюстороннему, и наоборот (см.: Успенский Б. А. Анти-поведение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 327–330). В свою очередь, сон архетипически ассоциируется с потусторонним миром, с иным бытием (см. ниже, § 4), и, соответственно, сновидению приписывается обратная направленность времени. Вместе с тем рассуждения П. А. Флоренского в какой-то мере напоминают гипотетические построения Н. Винера, которые мы рассматриваем ниже (§ 6).

щие события — оставшиеся в нашей памяти, — определяя их прочтение, т. е. соединяя их причинно-следственными связями, мгновенно сцепляя их в сюжетный ряд. Эта конечная интерпретация (восприятие, осмысление) задает, так сказать, ту точку зрения, ту перспективу, с которой видятся эти события. Это своего рода сито, фильтр, через который отсеиваются те образы, которые не связываются с конечным (значимым) событием — они забываются, исчезают из нашей памяти, — и который заставляет вдруг увидеть все остальные образы как содержательно связанные друг с другом, расположить их в сюжетной последовательности.

Итак, события мгновенно организуются, выстраиваясь в линейный ряд: мы видим их сразу как бы озаренными внезапной вспышкой прожектора. Таким образом, задается семантическая установка (семантический код), которая определяет прочтение увиденного: события воспринимаются постольку, поскольку они связываются в сознании с конечным результатом*.

Мы вправе предположить, что принципиально так же обстоит дело и с восприятием истории. Коль скоро некоторое событие воспринимается (самими современниками, самими участниками исторического процесса) как значимое для истории, т. е. семиотически отмеченное в историческом плане, — иначе говоря, коль скоро ему придается значение исторического факта, — это заставляет увидеть в данной перспективе предшествующие события как связанные друг с другом (при том, что ранее они могли и не осмысляться таким образом). Итак, с точки зрения настоящего производится отбор и осмысление прошлых событий — постольку, поскольку память о них сохраняется в коллективном сознании. Прошлое при этом организуется как текст, прочитываемый в перспективе настоящего**.

* Ср. символическое представление процессов припоминания в античных риториках. Согласно учению об «искусстве памяти» (*ars memoria*), входившему в эти риторик, ритор мысленно обходит места, где расположены образы прошлого, организуя тем самым эти образы в линейную — временную — последовательность (Jates Fr. A. *The Art of Memory*. Harmondsworth, 1978. P. 17 и сл.). Восприятие прошлого (воспоминание) предстает при этом — знаменательным образом — как его организация; при этом пространство преобразуется во время, а образы, актуальные для настоящего, позволяют восстановить прошлое.

** Текст истории, диахронически организованный по временной оси, следует отличать от синхронно организованного событийного текста, о котором

Таким образом, семиотически отмеченные события заставляют увидеть историю, выстроить предшествующие события в исторический ряд. Так образуется исторический опыт — это не те реальные знания, которые постепенно откладываются (накапливаются) во времени, по ходу событий, в поступательном движении истории (в смысле «*res gestae*»), а те причинно-следственные связи, которые усматриваются с синхронной (актуальной для данного момента) точки зрения. Именно поэтому история ничему не может нас научить — исторический опыт не есть нечто абсолютное и объективно данное, он меняется со временем и выступает, в сущности, как производное от нашего настоящего.

В дальнейшем могут происходить новые события, которые задают новое прочтение исторического опыта, его переосмысление. Таким образом, прошлое переосмысливается с точки зрения меняющегося настоящего. История в этом смысле — это игра настоящего и прошлого.

В свою очередь, исторический опыт — то или иное осмысление прошлого — естественным образом оказывает влияние на будущий ход истории: в самом деле, исходя именно из подобных представлений, из подобного опыта, социум как коллективная личность строит программу будущего, планирует свое дальнейшее поведение. Соответственно, восприятие истории оказывается одним из основных факторов эволюции «языка» истории, т. е. того языка, на котором происходит коммуникация в историческом процессе (см. выше, § 2).

Итак, с каждым новым шагом в поступательном движении истории меняется как настоящее, так и прошлое и вместе с тем определяются дальнейшие пути исторического развития. Исторический процесс в своей элементарной фазе предстает тогда как последовательность рекурсивных ходов: от настоящего к прошлому, а от прошлого к будущему и т. д. и т. п.* Схематиче-

мы говорили в начале настоящей работы (см. § 2). Тем самым, «язык», на котором происходит коммуникация в историческом процессе, отличается от «языка» исторического описания.

* В принципе при этом возможна ситуация, когда то, что в данный момент кажется актуальным и значимым, в дальнейшем перестает восприниматься таким образом. В этом случае, когда будущее становится настоящим, бывшее настоящее не обязательно ассоциируется с прошлым, т. е. не обязательно входит в исторический опыт. Итак, на каждой стадии образуется новый

ски этот процесс может быть изображен следующим образом (сплошная стрелка относится к плану сознания, а пунктирная стрелка передает движение времени):

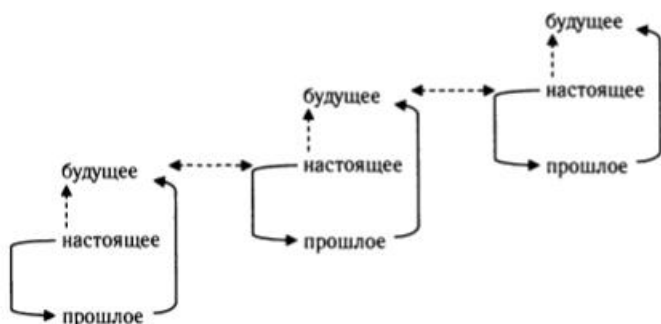


Рис. 1

Эта игра настоящего и прошлого — когда прошлое видится в перспективе актуальных событий настоящего, определяя вместе с тем направление исторического процесса (движение истории), — и составляет, думается, сущность семиотического подхода к истории.

* * *

§ 4. Насколько случайно наше сопоставление, т. е. аналогия между восприятием истории и восприятием сна? Представляет ли оно собой всего лишь условный конструкт, своеобразный дидактический прием, удобный при объяснении, или же нечто большее — сопоставление, оправданное самой природой сопоставляемых явлений? Кажется, что оно не вполне случайно, точно так же как неслучайным является, по-видимому, обращение к тому же материалу и у П. А. Флоренского в его рассуждениях о сущности иконы.

Как мы знаем, история имеет дело с прошлым. Прошлое — это то, чего нет сейчас (в этой действительности, в действительности настоящего), но то, что, как мы уверены, было раньше (в иной, прошедшей действительности). Когда мы го-

фильтр, который обуславливает восприятие значимых и отсеивает незначимых событий, охватываемых актуальной памятью коллектива.

ворим о прошлом «было», это, в сущности, равносильно тому, чтобы сказать, что оно «есть» применительно к иной действительности, которая недоступна при этом непосредственному восприятию: мы можем сказать, что прошлое есть в другом времени, подобно тому как мы можем сказать, что нечто есть в другом месте*. Для того чтобы прошлое стало предметом исторического рассмотрения, оно должно быть осмыслено именно как прошлое, т. е. отчуждено от настоящего и отнесено к другому временному плану (к другой действительности); итак, то прошлое, с которым имеет дело история, — это отчуждаемое прошлое. Сам процесс отчуждения от настоящего предполагает семиотизацию прошлого, когда прошлое организуется как текст, прочитываемый в перспективе настоящего (ср. выше, § 3).

История, таким образом, связывает настоящее и прошлое как разные действительности, относящиеся к разным временным планам. Можно сказать, что история имеет дело с потусто-

* Ср. у Августина: «Если и будущее, и прошлое существуют, я хочу знать, где они. Если мне еще не по силам это знание, то все же я знаю, что, где бы они ни были, они там не прошлое и будущее, а настоящее. Если и там будущее есть будущее, то его там еще нет; если прошлое и там прошлое, его там уже нет. Где бы, следовательно, они ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее».

Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен — прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание.

Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существуют три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно... Длительно не будущее время — его нет; длительное будущее — это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое — это длительная память о прошлом» (Исповедь, XI, 23, 26, 37).

ронней реальностью, но потусторонность проявляется в данном случае не в пространстве, а во времени*.

Прошлое (поскольку оно осмысляется как таковое), в отличие от настоящего, не поддается непосредственному, чувственному восприятию, однако оно связано с настоящим опосредствованно — оно оставляет свой след в настоящем как в субъективных переживаниях, т. е. в явлениях памяти (индивидуальной или коллективной), так и в объективных фактах, которые естественно объясняются как следствия прошедших событий. Это опосредствованное восприятие и семиотизируется при историческом рассмотрении: и те и другие явления предстают как знаки иного бытия, отделяемого от настоящего, т. е. непосредственно переживаемой реальности, но воспринимаемого при этом в заданной им перспективе; история, как уже говорилось, предполагает вообще семиотическое осмысление прошлого. Можно сказать, таким образом, что прошлое, поскольку оно нами воспринимается, — это отрефлектированное время (временное состояние); история же занимается обобщением этой рефлексии.

Итак, историческое прошлое не дано нам в конкретном опыте и поэтому нуждается в дешифровке и реконструкции. Поскольку прошлое принадлежит чужому опыту, само его существование в каких-то случаях может подвергаться сомнению: характерным образом может возникать сомнение в том, действительно ли существовали те или иные люди, на самом ли деле происходили те или иные события. Знаменательны в этом смысле периодически наблюдающиеся попытки переосмыслить исторические факты, трактуя их как мифы**. Независимо

* Восприятие прошлого как иной действительности может очень наглядно проявляться в языке. Так, в современном русском языке о тех, кто навсегда уехал за границу, и с кем стало невозможно непосредственное общение, могут говорить в прошедшем времени — так же, как говорят о покойниках. Эти люди находятся в другом пространстве, а не в другом времени, но поскольку пространство это практически недоступно и встреча с ними невозможна, о них говорят так, как если бы они переместились в другое время.

Не менее показательна вместе с тем возможность употребления «*praesens historicum*» по отношению к прошедшим событиям, когда мы мысленно переносимся в прошлое, координируя наше сознание с другой действительностью — с тем состоянием, о котором идет речь.

** См., например, работы Н. А. Морозова и его последователей: Морозов Н. А. Христос. М.; Л., 1924—1932. Т. I—VII; Постников М. М., Фомен-

от результативности такого рода попыток, само стремление перестроить историю, по-новому организовать дошедшие до нас сведения — в высшей степени симптоматично и значимо: оно очень отчетливо демонстрирует подход к прошлому именно как к дешифруемому тексту; чем абсурднее эти попытки, тем нагляднее предстает это стремление*.

Поскольку прошлое недоступно созерцанию, вопрос о существовании прошлого — это, в сущности, вопрос веры: ведь вера есть не что иное, как «уверенность в невидимом» (Евр. XI, 1)**. Это определение веры, данное апостолом, в равной мере приложимо к восприятию истории и к религиозному восприятию иконы, о котором говорит П. А. Флоренский в цитированном трактате: в самом деле, в обоих случаях речь идет о восприятии какой-то иной, потусторонней действительности***.

ко А. Т. Новые методики статистического анализа нарративно-цифрового материала древней истории // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. Вып. XV. (УЗ ТГУ. Вып. 576).

* Ср. замечание Пушкина (в отрывке из автобиографических записок): «Михаил Орлов в письме к Вяземскому пенял Карамзину, зачем в начале Истории не поместил он *какой-нибудь блестящей гипотезы о происхождении славян*, т. е. требовал романа в истории — ново и смело!» (Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. М.; Л., 1937–1949. Т. I–XVI. Справочный том. М.; Л., 1959. Т. XII. С. 306; ср.: Пушкин А. С. Т. XI. С. 57). Пушкин имеет в виду письмо М. Ф. Орлова к П. А. Вяземскому от 4 июля 1818 г., где Орлов писал по поводу «Истории государства Российского» Карамзина: «И все вышеприведенные происшествия от Рюрика до Игоря совершились в полвека варварского столетия!!! — или сие есть историческое чудо, или должно было оное объяснить единственным средством, представленным писателю, т. е. блестящею и вероятною гипотезою прежнего нашего величия» (Декабрист Михаил Лунин — критик «Истории» Н. М. Карамзина / публ. и коммент. Л. Я. Вильде. Вступ. ст. М. В. Нечкиной // Литературное наследство. М., 1969. Т. 59. С. 567). Текст истории предстает, таким образом, как результат творческого воображения — текст истории творится историком подобно тому, как литературное произведение создается писателем.

** Конечно, вера в этом смысле не противопоставляется знанию, но признается определенной его разновидностью.

*** Для нас важно в данном случае подчеркнуть сходство между восприятием иконы и восприятием истории, но, разумеется, здесь есть и существенное отличие. В самом деле, восприятие иконы предполагает установление онтологической связи между образом и первообразом; предполагает, далее, что энергия первообраза присутствует в изображении. Если мы будем так же считать, что прошлое онтологически связано с настоящим и что энергия про-

В соответствии с догматикой иконопочитания икона есть видимый образ сверхъестественной реальности — знак, призванный связать субъективное восприятие с первообразом, вывести сознание в мир духовный; иконы, по определению Псевдо-Дионисия Ареопагита, суть «видимые изображения тайных и сверхъестественных зрелищ»; соответственно, иконостас рассматривается П. А. Флоренским как «граница между миром видимым и миром невидимым»*. Но точно так же и сон, по Флоренскому, отмечает границу между этими мирами: «...сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры. Этим пограничным местом сновидческих образов устанавливается отношение их как к миру этому, так и к миру *тому*»**. Именно это обстоятельство и оправдывает для Флоренского обращение к восприятию сна для уяснения семиотической сущности иконы. Но то же самое может оправдывать и обращение к восприятию сна для уяснения семиотической сущности истории. В самом деле, как при восприятии иконы, так и при восприятии истории нам даны знаки иной реальности.

Сон вообще — это элементарный опыт, данный каждому человеку, связывающий нас с иной действительностью (иначе говоря, элементарный мистический опыт): реальность сна и реальность яви так или иначе противопоставляются в нашем сознании***. Соответственно, это тот опыт, на основе которо-

шлого проникает в настоящее, — мы будем иметь дело, очевидно, не с историческими, а с космологическими представлениями.

* Флоренский П. А. Иконостас // Богословские труды. М., 1972. Вып. IX. С. 97–98.

** Там же. С. 88.

*** Реальность сна может противопоставляться реальности яви прежде всего потому, что картины сна — в отличие от картин яви — не связаны друг с другом; иначе говоря, разные сны не складываются в один сюжет. Просыпаясь, мы каждый раз оказываемся в том же мире, в котором находились перед тем, как заснуть, т. е. как бы возвращаемся к прерванной жизни, к прерванной сюжетной нити. Если бы, засыпая, мы также возвращались к прерванному сну, т. е. если бы один и тот же сон последовательно продолжался каждую ночь — подобно тому, как последовательно каждый день продолжается жизнь — явь и сон были бы совершенно равноправны в экзистенциальном отношении (ср. специальные рассуждения на этот счет у Канта в «Антропологии», § 31; Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. I—XXVIII. Berlin, Leipzig. 1910–1975. Bd. VII. S. 475). Можно сказать, таким образом, что

го строятся наши представления об иной действительности: именно этот опыт, в частности, определяет первоначальные представления о смерти, так же как и о воскресении. Так объясняется ассоциация сна и смерти, которая представляет собой типологически обычное — по-видимому, универсальное — явление и может отражаться как в языке, так и в мифологических представлениях. Так, например, в русском языке *успление* означает «умирание», тогда как *замирание (обмирание)* значит «засыпание»^{*}; ср. также употребление глагола *жить* в значении «бодрствовать, не спать»^{**}, глагола *заснуть* в значении «умереть, задохнуться (о рыбе)»^{***}. Не менее характерно пред-

сон и явь различаются прежде всего по степени предсказуемости того, что мы видим, — по тому, в какой степени воспринимаемая действительность соответствует нашим ожиданиям и связывается в сознании с предшествующим опытом; соответственно, время бодрствования отличается от времени сна тем, что оно вписывается в историю, т. е. поддается историческому осмыслению. Само собой разумеется при этом, что качество реальности или же, напротив, иллюзорности, эфемерности в принципе может приписываться как тому, так и другому состоянию: взаимные отношения сна и яви в ценностном плане зависят всецело от культурной традиции.

В результате в сознании возникает образ двух форм существования, каждая из которых может пониматься как отражение или трансформация другой, ему противопоставленной: так или иначе, обе они соотносятся друг с другом и перекодируются одна в другую. Так, говоря словами поэта, мы оказываемся «на пороге как бы двойного бытия».

^{*} Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. 2-е изд. СПб.-М., 1880—1882. Т. II. С. 602; Т. IV. С. 518.

^{**} Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I—IV. 2-е изд. СПб.-М., 1880—1882. Т. I. С. 544; Словарь русских народных говоров. М.-Л., 1965—1994. Т. I—XXVIII (издание продолжается). Т. IX. С. 195; Макаров М. Н. Опыт русского простонародного словотолковника. Б. м., Б. г. Оттиск из ЧОИДР (1846—1848). С. 84; Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885. С. 45.

^{***} Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I—III. М., 1865—1869. Т. III. С. 38. Ср. евангельский рассказ о воскресении Лазаря: «...говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет. Иисус говорил о смерти его, а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном» (Ин. XI, 11—14). Ср. еще: «Встань, спя-

ставление о том, что животные, впадающие в зимнюю спячку (змей и т. п.), удаляются на тот свет, откуда приходят с весенним пробуждением*. Ассоциация сна и смерти особенно красноречиво представлена в русских колыбельных песнях, где на ребенка призывается смерть:

Бай да бай,
Поскорее помирай!
Помри поскорее!
Буде хоронить веселее,
С села повезем
Да святых запоем,
Захороним, загребем,
Да с могилы прочь уйдем**.

Бай да люлю, хошь сегодня помри.
Завтра похороны,
Хошь какой недосуг,
На погост понесут;
Матери опроска [освобождение]
И тебе упокой,

щий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Ефес. V, 14); «Просвети очи мои, да не усну я сном смертным» (Пс. XII, 4).

Весьма характерно обращение ко сну в «Атхарваведе» (XIX, 56):

Ты пришел из мира Ямы <Яма — царь мертвых>.

Вначале тебя видело всепоглощающее дно
В единый день до рождения ночи.
Оттуда, о сон, ты пришел сюда,
Глубоко пряча свою форму.

* См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 89, 146—147. Это же представление, между прочим, отразилось в русских поверьях о Лукоморье — царстве, в котором люди умирают на зиму и воскресают весной (Там же. С. 146). Ср. еще к этой теме: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. С. 36—39.

** Русский фольклор. Крестьянская лирика / общая ред. М. Азадовского; вступ. ст. Е. Гиппиуса; ред. и примеч. Е. Гиппиуса и З. Эвальд. Л., 1935. С. 124.

Ножечкам тепло,
И головочке добро*.

Бай да побай,
Хошь сегодня помри,
Татка с работки
Гробок принесе,
Бабушка у свечки
Рубаху сошье,
Мамка у печки
Блинов напеке.

Будем исть, поедать
Да и Марью поминать**.

Спи да усни,
На погост гости!
Бай да люли —
Хоть сегодня умри!
А завтра к дитенку
На похороны.
Кладем цюроцьку***
В могилоцьку,
Под бел камешек,
Под сыпуцей песок
Подле бабушки.
Подле своей родни!
Бай, бай, бай —
Да убайкайся,
Спи, мое милое,
Спи, дорогое!****

* Там же. С. 122, ср. С. 123.

** Там же. С. 125.

*** Слово *цюроцька* в этом тексте (записанном в Архангельской губернии) означает ребенка. Ср. мезенское *чурка* «питомец» (Подвысоцкий А. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885. С. 190).

**** Русские народные песни, собранные П. И. Якушкиным // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Николаем Тихонравовым. М., 1859. Кн. II. С. 108. Ср. еще другие тексты такого рода: Шейн П. В. Велико-

Как видим, засыпание может пониматься как умирание; в свою очередь, пробуждение оказывается при этом равнозначным воскресению*.

Ассоциация сна и потустороннего мира может быть весьма разнообразной по своим проявлениям и при этом наблюдается в самых разных культурных традициях. Классическим примером в этом отношении может служить так называемое «время сновидения» («the Dream Time», «the Dreaming») австралийских аборигенов — комплекс представлений о первоначальном, мифическом времени (времени тотемных предков), которое является в сновидениях, так же как и в ритуалах**. Не менее

русские в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898—1900. Т. I. Вып. 1—2. Продолжающаяся пагинация и нумерация в обоих выпусках. С. 10 (№ 31, 32); Ефименкова Б. Северные байки. Колыбельные песни Вологодской и Архангельской областей. М., 1977. С. 23 (№ 12), С. 63 (№ 46); Капица О. И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение, собрание, обзор материала. Л., 1928. С. 42.

* Соответственно, православная традиция предписывает перед отходом ко сну думать о смерти (ср. молитву св. Иоанна Дамаскина на сон грядущий: «Владыко Человѣколюбче, не ужели мнѣ одръ сей гробъ будетъ, или еще окаянную мою душу просвьтиши днемъ? Се ми гробъ предлежитъ, се ми смерть предстоитъ...») и вместе с тем после пробуждения благодарить Бога за избавление от смерти (ср. утреннюю молитву св. Иоанна Дамаскина: «О Владыко Человѣколюбче, слава неизреченному твоему человеколюбию, слава несказанному твоему благоутробію: Воздвигль мя еси изъ гроба сего, изъ огня негасимаго, изъ червя неусыпающаго». — Рогожский сборник. Л. 219 об.). «Егда же по молитвъ възляжеши на одръ свой... воспомяни мѣсто гробное себѣ, яко тако ти естъ во гробъ лежати. Сонъ бо естъ стѣнь смертная», — говорит древнерусское поучение (Сборник правил для переходящих в православную веру. Старообрядческое издание без выходных данных (водяные знаки 1791 г.). Л. 41—41 об.).

** Stanner W. H. *White Man Got No Dreaming: Essays 1938—1973*. Canberra-London-Norwalk, 1979. P. 23—24. Термин «время сновидения» («the Dream Time»), общепринятый в этнографии, относится, таким образом, не столько ко времени самого сна, сколько — и прежде всего — ко времени, являющемуся во сне: он означает некое состояние, эманация которого осуществляется именно через сновидения. Вместе с тем время сна (время, когда видят сны) и время, являющееся во сне, по-видимому, не различаются в сознании аборигенов и, соответственно, обозначаются одним словом — буквальным переводом этого слова и является англ. «the Dreaming»; равным образом тотем и сновидения могут обозначаться в австралийских языках од-

показательны сновидения в шаманских инициациях (определяющие избранничество будущего шамана), в которых также манифестируется мифическое время и происходит общение с духами*. В социумах, например у североамериканских индейцев, инициационные сны — в общем, аналогичного содержания — могут иметь массовый характер, т. е. все или почти все члены социума на определенном возрастном этапе переживают ритуальные сновидения такого рода**. Мифологическая действительность, которую видят во сне, предполагается одной и той же для разных сновидцев, и знаменательно, что обсуждая свои сны, люди могут поправлять друг друга; так, пожилой индеец может сказать молодому, повествующему о том, что он видел во сне: «Нет, это неверно, так не происходило тогда, когда я там был»***. Там, — сновидение явно воспринимается при этом как посещение иного мира****. Итак, люди во сне оказываются как бы в одной и той же действительности, в одном и том же сакральном мире и, соответственно, обмениваются опытом, уточняя свои представления об этой действительности*****.

ним словом — постольку, поскольку тотем является в сновидениях. Следует при этом иметь в виду, что в соответствующих языках отсутствует слово, выражающее абстрактное понятие времени или истории.

* Eliade M. *Schamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, 1964. P. 103–104; ср. еще: Петри Б. Школа шаманства у северных бурят // Сборник трудов профессоров и преподавателей Государственного Иркутского университета. Иркутск, 1923. Вып. V. Науки гуманитарные. С. 416–420.

** Wallace W. J. *The Dream in Mohave Life* // *The Journal of American Folklore*. 1947. Vol. 60. № 237. P. 252 и сл.

*** Там же. С. 253, примеч.

**** В другом случае отец-индеец расспрашивает своего сына о том, что тот видел во сне (в период инициации). Тот рассказывает об увиденном, однако его рассказ не соответствует ожиданиям спрашивающего, т. е. мифологическим представлениям, и не признается удовлетворительным; сын получает предписание продолжать инициационные ритуалы — до тех пор, пока то, что он увидит во сне, не будет отвечать принятым нормам. См.: Radin P. *Ojibwa and Ottawa Puberty Dreams* // *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday*. Berkeley, 1936. P. 233 и 247 (№ 11), ср. P. 244 (№ 4), 249–250 (№ 15), 253 (№ 23).

***** Как видим, в ритуальных сновидениях могут реализовываться одни и те же представления, проявляться один и тот же мифологический опыт. Сновидения в подобных случаях объединяют членов социума: предполагается, что разные люди видят, в сущности, один и тот же сон, варьирующий-

Вообще роль снов в создании мифических рассказов и поверий, по-видимому, исключительно велика*, в свою очередь,

ся лишь в деталях. Это разительно противоречит обычному — по крайней мере для европейского мышления — представлению об индивидуальности сна, сформулированному еще Гераклитом (см.: Плутарх. О суеверии, 5) и, вслед за ним, Кантом, который неоднократно цитирует соответствующее высказывание Гераклита (в «Грезах духовидца», I, 3 и в «Антропологии», § 37 — Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. I—XXVIII. Berlin—Leipzig. 1910—1975. Bd. II. S. 342; Bd. VII. S. 190), ошибочно приписывая его Аристотелю. Ср. различие индивидуальных снов («individual dreams») и культурно обусловленных снов («culture pattern dreams»), прослеживаемое Линкольном (Lincoln J. S. *The Dream in Primitive Cultures*. L., 1935. S. 22 и сл., 44—45, 54—65) на широком типологическом материале.

Объяснение этого феномена не входит в задачи настоящей работы, и мы ограничимся замечанием, что оно — это объяснение — может затрагивать, вообще говоря, как план содержания, так и план выражения: в одном случае речь идет о том, что видят (или принято видеть) во сне, в другом — о том, как об этом рассказывают (или принято рассказывать). Так, мы можем предположить, что сновидения подчиняются стереотипам мифологических представлений, отражая так или иначе усвоенные мотивы и образы. Не исключено вместе с тем, что стереотипные образы возникают не столько в самих снах, сколько в процессе их осмысления и семиотического оформления: иначе говоря, интерпретация и соответствующая унификация может осуществляться в процессе перевода образов сновидения в текст, повествующий об этом сновидении. В последнем случае содержание увиденного определяется принятыми способами выражения, семиотического оформления; мифология предстает при этом как «язык» — в широком семиотическом смысле, — позволяющий оформлять образы сновидения, придавая им коммуникативную функцию.

* См., в частности: Eggan D. *The Personal Use of Myth in Dreams // Myth: A Symposium* / ed. by Thomas A. Sebeok. Bloomington and London, 1965. P. 110—116; Wallace W. J. *The Dream in Mohave Life // The Journal of American Folklore*. 1947. Vol. 60. № 237. P. 252—254; Gifford E. W. *Yuma Dreams and Omens // The Journal of American Folklore*. 1926. Vol. 39. № 151. P. 58—60; Штернберг Л. Я. *Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора*. СПб, 1908. Т. I. Образцы народной словесности. Ч. I: Эпос (поэмы и сказания, первая половина). Тексты с переводом и комментариями. С. XV. Заслуживает специального внимания возможная связь сновидений и сказок, мифологическая природа которых совершенно несомненна: как кажется, сказка с ее фантастическим сюжетом, свободными перевоплощениями, нелогичностью и пространственно-временной неопределенностью может уподобляться сновидению — и наоборот (ср. в этой связи: Leyen Fr. von der. *Das Märchen*:

Ein Versuch. Heidelberg, 1958. S. 63–74). Не случайно, может быть, сказки принято рассказывать перед сном: в самом деле, сказки повествуют об иной, мифической действительности, как бы подготавливая тем самым к переходу в эту действительность; ср. риторический вопрос Канта: «Почему рассказы о духах поздней ночью охотно воспринимаются, однако утром, после сна, они кажутся каждому пошлыми и лишенными интереса?» («Антропология», § 32 — Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. I–XXVIII. Berlin, Leipzig. 1910–1975. Bd. VII. S. 181). В других случаях сказки могут рассказываться ночью, т. е. вместо сна, ср. отмечаемый у самых разных народов запрет рассказывать сказки при дневном свете, а также летом (Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 217–221; см. еще: Харузина В. Н. Время и обстановка рассказывания произведений народной словесности // Ученые записки Института истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук. 1929. Т. III. С. 48–51; Sartori P. Erzählen als Zauber // Zeitschrift für Volkskunde. Berlin-Leipzig, 1930. N. F. Bd. II. H. 1–2. S. 44; Viidalepp R. Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsform der magischer Ritus // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3–10 августа 1964 г. М., 1969. Т. VI. С. 260–261, 263; Трояков П. А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // Советская этнография. 1969. № 2. С. 31–32). Соответственно с помощью сказок могло происходить общение с представителями потустороннего мира (Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. С. 222 и сл.; Viidalepp R. Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsform der magischer Ritus. С. 260–262; Трояков П. А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов. С. 24–26, 29–33), и рассказывание сказок могло иметь поминальный характер: ср. обычай рассказывать сказки в ночь бдения при покойнике (Sartori P. Erzählen als Zauber. S. 42–43; Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 42), в поминальные дни (Viidalepp R. Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsform der magischer Ritus. С. 265, примеч. Л. Г. Барага), а также на святках (Sartori P. Erzählen als Zauber. S. 44; Viidalepp R. Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsform der magischer Ritus. С. 263; Лавонен А. Карельская народная загадка. Л., 1977. С. 23) — т. е. в тот период времени, который специально отмечен общением с потусторонним миром.

Равным образом со снами могут быть связаны, как кажется, и загадки; загадка и сказка как фольклорные жанры соотносятся вообще друг с другом как по своему функционированию, так, может быть, и по своему происхождению (ср. о роли загадки в сказке: Елеонская Н. Некоторые замечания о роли загадки в сказке // Этнографическое обозрение. 1907. Кн. LXXV. № 4;

Дикарев М. А. О царских загадках // Этнографическое обозрение. 1896. № 4; Колесническая И. М. Загадка в сказке // УЗ ЛГУ. 1941. № 81. Сер. филологических наук. Вып. 12). Временные запреты на загадывание загадок в общем совпадают с запретами на рассказывание сказок: подобно сказкам загадки запрещались при дневном свете, так же как и летом (Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. С. 222; Лавонен А. Карельская народная загадка. С. 17–20, ср. С. 20–23; Viidalepp R. Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsförmern der magischer Ritus. С. 263); обычно загадки загадывали на святках (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. С. 26; Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957. С. 108–109; Лавонен А. Карельская народная загадка. С. 18–19; ср.: Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej... Т. I–VIII. Krakow-Warszawa, 1897–1981. Т. I. С. 350. № 2036). С помощью загадок также могло происходить общение с потусторонним миром (существенно при этом, что способность загадывать загадки приписывается мифологическим персонажам и, таким образом, человек, загадывающий загадки, уподобляется демонам); соответственно, загадывание загадок может иметь поминальный характер (Лавонен А. Карельская народная загадка. С. 14–15, 18–19). Не исключено, что происхождение загадок связано с истолкованием снов. Действительно, символика иносказания в загадках может разительно напоминать символику сновидений (ср. яркие примеры толкований снов в скандинавских сагах: Гуревич А. Я. История и сага. М., 1972. С. 42 и сл.). Подобно вещему сну, нуждающемуся в интерпретации, загадка имеет двойной смысл и, соответственно, предполагает двойное прочтение; соотнесение двух планов содержания в загадке (эзотерического и профанного) соответствует соотнесению двух действительностей при истолковании сна (потусторонней и посясторонней); ср.: Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 327. Тем самым, функция снотолкователя оказывается сходной с функцией отгадчика, который должен увидеть в обычном тексте иной, скрытый смысл.

Обычай рассказывать сказки и загадывать загадки на святках обличается как бесовский в указе царя Алексея Михайловича 1648 г., направленном на искоренение языческих обрядов. Знаменательно, что в этом же контексте одновременно упоминается и «вера в сон», т. е. в сновидения: «...а в навечери Рождества Христова и Васильева дни и Богоявления Господня клочки бесовские кличут — коледу, и таусен, и плугу, и многие челоуецы неразумием веруют в сон... и загадки загадывают, и сказки сказывают небыльные...» (Иванов П. И. Описание государственного архива старых дел. М., 1850. С. 297; ср.: Харузин Н. Н. К вопросу о борьбе Московского правительства с народными

и сновидения испытывают влияние со стороны уже усвоенных мифов, что способствует выработке целостного комплекса представлений о потустороннем мире*.

языческими обрядами и суевериями в половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 147; Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841—1842. Т. IV. № 35. С. 125.)

* Ср. трактовку инициационных снов у П. Берка: «...Если молодые люди в некотором социуме видят сны в соответствии с мифами, принятыми в данном социуме, это усиливает веру в мифы... Мифы создают сны, но сны доказывают подлинность мифов. Этот круг способствует осознанию культурной преемственности». Burke P. *L'histoire sociale des rêves* // *Annales*. 1973. Т. 28. № 2. S. 332.

При этом в целом ряде культур допускается — или даже предполагается — определенная активность человека по отношению к своему сну: в принципе человек может творить свой сон подобно тому, как он может создавать или воспроизводить мифологический текст; в других случаях он может контролировать свои сновидения или же как-то влиять на них. Так, на Гавайских островах различались заранее задуманные, т. е. запланированные сны, которым предшествует целенаправленная медитация (the premediated dream: *i loaʻa mamuli o ka manaʻo*, procured in consequence of thought), и спонтанные, непреднамеренные сны (the unpremediated dream: *me ka noonoʻo mīa ole*, without previous reflection); тем самым, сновидения могли выступать здесь как результат сознательной интеллектуальной деятельности, которая являлась при этом предметом специального обучения. По словам туземного информанта, «в свое время снотолкователи обучали снам, и их учение повсюду распространялось и сохраняется до сего дня... Значения снов запоминались, подобно катехизису, который заучивается в детстве... Было два вида снов: непреднамеренные сны и такие сны, которые были результатом предварительной медитации сновидца» (Beckwith M. W. (ed.). *Kepelino's Traditions of Hawaii* // Bernice Pauahi Museum. Honolulu, 1932. Bulletin 95. (Bishop Museum Bulletin in Anthropology, 95). P. 114; Handy E. S. Craighill. *Dreaming in Relation to Spirit Kindred and Sickness in Hawaii* // *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday*. Berkeley, 1936. P. 119).

Итак, сны могут специально задумываться; точно так же они могут и контролироваться. Так, например, североамериканские индейцы могут выбирать инициационные сновидения (и, тем самым, приемлемую для них мифологическую действительность): если молодой человек в период инициации видит сон, который предвещает несчастье, он может получить рекомендацию продолжать инициационные ритуалы до тех пор, пока он не увидит благоприятный сон (см.: Radin P. *Ojibwa and Ottawa Puberty Dreams* // *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday*. Berkeley, 1936. P. 244—245. № 5).

Если согласиться с тем, что сон моделирует наши представления об иной действительности (в самом широком смысле), и если принять во внимание, что историческое сознание так или иначе имеет дело с потусторонней реальностью (опять-таки в широком смысле), параллелизм между восприятием сна и восприятием истории нельзя признать случайным: естественно и даже закономерно, что здесь могут проявляться одни и те же механизмы восприятия, обобщения и переживания.

* * *

§ 5. До сих пор речь шла о семиотическом восприятии прошлого. Это восприятие отражается, по-видимому, на восприятии настоящего и будущего.

Историческое восприятие прошлого противостоит космологическому. Историческое и космологическое сознание, может быть, не исчерпывают всех возможностей восприятия прошлого, но они могут быть представлены как антитетически противоположные.

Историческое сознание организует события прошлого в причинно-следственный ряд (см. выше, § 2). События прошлого последовательно предстают при этом как результат каких-то других, относительно более ранних событий; таким образом, историческое сознание всякий раз предполагает отсылку к некоторому предыдущему — но не первоначальному! — состоянию, которое, в свою очередь, связано такими же (причинно-следственными) отношениями с предшествующим, еще более ранним состоянием — и т. д. и т. п. Космологическое сознание между тем предполагает соотнесение событий с каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда не исчезает — в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время. События, которые происходят в этом первоначальном времени, предстают как текст, который постоянно повторяется (воспроизводится) в последующих событиях. Этот первоначальный, онтологически исходный текст, который так или иначе соотносится со всем тем, что случается впоследствии, соответствует тому, что мы понимаем обычно под мифом*.

* Констатируя характерное для мифологического сознания стремление «сопротивляться конкретному историческому времени и периодически возвращаться к мифологическому первоначалу, к "Великому времени"», Элиаде

И тот и другой тип осмысления прошлого может определять восприятие настоящего: иными словами, на настоящее может переноситься как историческая, так и космологическая модель переживания времени, отработанная на восприятии прошлого.

В рамках исторического сознания — когда на настоящее переносится историческое переживание времени — происходящие события оцениваются с точки зрения будущего, как оно видится в данный момент: события настоящего связываются причинно-следственными отношениями с предугадывае-

отмечает: «В этом пренебрежении историей, т. е. событиями, не имеющими доисторического прообраза, и в этом отказе от профанного непрерывного времени можно усмотреть определенную метафизическую оценку человеческого существования» (Eliade M. *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétition*. Paris, 1949. P. 11–12, ср. P. 21). Это сопротивление непрерывному историческому времени (или, точнее, игнорирование его в праксеологическом, ценностном плане) — отмена мирского времени и перенесение человека в изначальное, исходное состояние — достигается, как показывает Элиаде, путем сознательной имитации сакральных архетипов в ритуальном поведении: «...предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они *имитируют или повторяют* архетип; таким образом, реальность достигается исключительно путем повторения или участия: все, что не имеет образцовой модели, «лишено смысла», иначе говоря, ему недостает реальности. Отсюда — стремление людей стать архетипическими и парадигматическими... Жертвоприношение не только точно воспроизводит первоначальное жертвоприношение, явленное Богом *ab origine*, в начале времен, но оно и *происходит* в этот самый мифический изначальный момент; иными словами, любое жертвоприношение повторяет первоначальное жертвоприношение и *совпадает* с ним во времени. Все жертвы приносятся в один и тот же мифический момент Начала; благодаря парадоксу ритуала мирское время и длительность прерываются. И это относится ко всем *повторениям*, ко всем имитациям архетипов; благодаря такой имитации человек переносится в мифическую эпоху, в которой впервые были явлены архетипы... По мере того как некоторое действие (или предмет) приобретает некую *реальность*, благодаря повторению парадигматических действий, и только благодаря этому, осуществляется неявная отмена мирского времени, длительности, «истории», и тот, кто воспроизводит образцовое действие, таким образом переносится в мифическое время первого явления этого действия-образа» (там же. С. 63–65). Итак, реальность вне времени противопоставляется при этом — как подлинная, безусловная реальность — реальности во времени; иначе говоря, космологическая, непреходящая реальность противопоставляется реальности исторической, преходящей и в этом смысле эфемерной, кажущейся.

мыми событиями будущего и, соответственно, оцениваются по их возможным последствиям; значительность последствий (результатов) заставляет воспринимать происходящие события как значимые, и, напротив, не придается значения тому, что не может, как мы думаем, иметь серьезных последствий. Итак, значимость событий определяется их проекцией на будущее, т. е. их восприятием в перспективе ожидаемого (моделируемого) будущего. Иначе говоря, семиотический статус происходящих событий (событий настоящего) обусловлен тем, что они рассматриваются как причины — постольку, поскольку они предопределяют, по нашим представлениям, дальнейшее развитие событий*.

Однако будущее нам не дано, и мы не можем, вообще говоря, знать последствия тех или иных событий — мы можем только догадываться об этих последствиях. Наши реакции, таким образом, определяются не объективными, а субъективными факторами, не самим существом дела, а нашими представлениями о причинно-следственных отношениях**.

Между тем в рамках космологического сознания — когда на настоящее переносится космологическое переживание вре-

* Ср. в «Мыслях» Паскаля: «Мы никогда не живем настоящим... Мы ожидаем будущего и торопим его, словно оно опаздывает; или вспоминаем прошедшее и стремимся удержать его, словно оно уходит слишком быстро. Мы настолько неразумны, что блуждаем во временах, которые нам не принадлежат, не думая о том единственном, которое дано нам; и настолько суетны, что мечтаем о тех <временах>, которых нет, и бездумно упускаем единственное, которое существует...»

Пусть каждый исследует свои мысли: окажется, что они целиком заняты прошедшим или будущим. О настоящем мы почти не думаем; если же думаем, то только для того, чтобы выяснить, как устроить будущее. Настоящее никогда не составляет нашей цели; прошедшее и настоящее — наши средства, а цель — одно будущее. Итак, мы никогда не живем, но только надеемся жить...» (Pascal B. (*Œuvres complètes* / préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris, 1963. P. 506. № 47/172).

** Парадокс состоит в том, что историческое сознание, в отличие от космологического, предполагает восприятие будущего как времени, которого еще нет, которому лишь предстоит возникнуть (см. ниже). Как мы увидим, при другом подходе в принципе возможно признание того, что будущее объективно существует, хотя и не дано еще нашему опыту; в этом последнем случае оценка настоящего с точки зрения будущего может по крайней мере претендовать на реалистичность — в смысле противопоставленности реализма и номинализма.

мени — происходящие события оказываются значимыми постольку, поскольку они соотносятся не с будущим, а с прошлым состоянием: события настоящего предстают как отражение первоначального прошлого, т. е. настоящее оценивается не по будущим, а по прошлым событиям; иначе говоря, в настоящем усматривается не столько предвосхищение будущего, сколько проявление исходного состояния. Таким образом, семиотический статус происходящих событий (событий настоящего) определяется тем, что они рассматриваются не как причины, но, напротив, как следствия — постольку, поскольку они предопределены, как полагают, событиями первоначального времени*.

Если события настоящего при этом связываются с будущим, то они связываются не причинно-следственными, а какими-то другими — скорее символическими — отношениями. В самом деле причинно-следственные отношения связывают в космологическом сознании не настоящее и будущее: они связывают прежде всего некое первоначальное состояние (прошлое, задающее точку отсчета) одновременно как с настоящим, так и с будущим; настоящее и будущее оказываются связанными, таким образом, не непосредственно, а опосредствованно — через это исходное, интегральное и всепроникающее состояние.

При таком понимании происходящие события — события настоящего — не порождают будущее, но они могут восприниматься как предзнаменование будущего. Действительно, и то, что случается в настоящем, и то, чему предстоит случиться в будущем, выступает как отражение или символическое представление одного и того же исходного состояния, как знаки этого состояния. Связь между этими знаками зашифрована, так сказать, в самом коде мироустройства. Если мы знаем (хотя бы частично) эту связь, мы можем по событиям настоящего предсказать будущее — руководствуясь при этом не профаническим опытом, но именно космологическими представлениями

* Само собой разумеется, что причинно-следственные отношения осмысляются по-разному при историческом и космологическом восприятии: само понимание причинности зависит от типа сознания. Ср. различие мифологического и немифологического мышления в работе: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971. (УЗ ТГУ Вып. 284).

об устройстве вселенной*. Более того: таким же образом, вообще говоря, мы можем угадывать и прошлое**. Итак, настоящее выступает тогда как отражение прошлого и предзнаменование будущего.

Историческая и космологическая модели восприятия времени — это именно абстрактные модели, которые в принципе могут сосуществовать друг с другом в реальном опыте. В более или менее чистом виде историческая модель реализуется обычно в естественнонаучных представлениях (например, в эволюционной биологии), космологическая — в представлениях религиозных. Все это в равной мере приложимо к индивидуальному и к коллективному сознанию: как в разных типах личности, так и

* Ср. в этой связи роль предсказаний в ранних исторических описаниях — например, у Светония. См.: Топоров В. Н. К семиотике предсказаний у Светония // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. II. (УЗ ТГУ. Вып. 181).

Именно соотнесенность с космологическими представлениями — а не с эмпирически наблюдаемыми фактами — обуславливает значимость предсказаний. В этом смысле, по-видимому, надо понимать слова Квинта, защитника «дивинаций» (т. е. предсказаний и предчувствий), в трактате Цицерона «О дивинации» (I, 128): «Не следует удивляться, что провидцы иногда предвидят то, что никогда не сбывается, ибо все это существует, но не во времени». Итак, понятие существования в принципе не сводится к эмпирической данности.

Сходным образом в рамках исторического сознания предсказания, основывающиеся на рациональных представлениях, могут считаться верными и справедливыми даже и в том случае, если они не сбываются. Так, Гвиччардини писал: «Будущее настолько смутно, что даже когда люди решают что-нибудь, хорошо это обдумав, последствия часто бывают обратными. Тем не менее нельзя, подобно зверю, отдаваться на волю судьбы, а надо, как подобает человеку, действовать разумом; мудрый же должен быть более удовлетворен, если поступит обдуманно, хотя бы это привело к плохим последствиям». Guicciardini Francesco. Ricordi politici e civili. Introduzione e note di Adolfo Faggi. Torino, 1926 (Collezione di classici italiani. Vol. XXXI). P. 114. В обоих случаях представления о мироустройстве признаются принципиально более важными, чем какой бы то ни было человеческий опыт.

** Ср. в этой связи оценку возможностей истории у В. В. Болотова: «Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений». Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. I—V. Т. I. СПб.; Пг., 1907—1918. С. 3.

в разных типах культуры акцент может делаться на восприятии того или иного рода. Таким образом, в жизни человека или коллектива могут одновременно присутствовать обе модели, когда актуализируется то один, то другой принцип восприятия: одни и те же события могут соотноситься как с космологическим прошлым, так и с историческим будущим — та или другая ориентация определяет при этом разный тип семиозиса.

Совмещение космологического и исторического сознания исключительно отчетливо представлено в христианской догматике. Христос как Богочеловек принадлежит одновременно и космологическому началу и историческому процессу. Действительно, Христос — это Бог-Сын и Бог-Слово (ипостась Троицы), который «был в начале» (Ин. I, 1–3) и сам есть «начало создания Божия» (Откр. III, 14), «начало и конец» (Откр. I, 8; XXI, 6; XXII, 13); согласно Символу веры, он рожден от Бога-Отца «прежде всех век». Сам Христос говорит о себе: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. VIII, 58), и замечательно, что употребление глагольных времен в этой фразе противостоит профанному, грамматическому употреблению: вопреки грамматике, форма настоящего времени (*есмь* — εἰμί) относится к состоянию более раннему, чем то, которое выражено формой прошедшего времени (*был* — γενέσθαι). И вместе с тем земное воплощение Христа — от Рождества до Распятия — соотнесено с историческим развитием событий и, следовательно, принадлежит истории: он рождается «во дни царя Ирода» (Мф. II, 1), и Евангелие от Матфея начинается генеалогическим перечнем его предков по мужской линии, начиная от Авраама и кончая Иосифом (Мф. I, 1–16; ср.: Лк. III, 23–38). Эта вписанность в историю, временная конкретность евангельских событий специально подчеркивается в Символе веры, и именно в том месте, где речь идет о земном воплощении Христа: «Распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и страдавша, и погребенна...» — упоминание Пилата определенно отсылает к конкретному историческому периоду. Совмещение космологического и исторического, вечного и временного имеет принципиальный характер: оно предстает как проявление божественной и человеческой природы Христа — тем самым, космологическое сознание закономерно соотносится с божественным началом, а историческое сознание — с началом человеческим. Такая точка зрения характерна для ортодоксального христианства (догматика которого определилась главным образом в процессе богословских дискуссий IV–V вв.), трак-

тующего «вочеловечение» Христа не как принятие Божеством чувственно-материального облика, а как реальное соединение с природой человека во всей его целостности. Противоположную позицию занимают как монофизиты (утверждавшие, что после воплощения Сына Божия в человеческом образе Христу была присуща одна — божественная — природа), так и несториане (которые считали, что Христос — это человек, с которым Сын Божий пребывал в относительном соединении)*.

Итак, евангельские события соотнесены с историческим процессом. Вместе с тем они могут переживаться космологически: так, могут верить в то, что «Христос рождается, рождается и родился» («Credo Christum nasciturum, nasci, natum esse» — Петр Ломбардский**), что Христос постоянно распинается и т. д.*** Отсюда события, относящиеся к истории — или, во всяком случае, с ней соотнесенные, — оказываются космологи-

* Все эти мнения нашли отражение, между прочим, в русских ересьях середины XVI в.: еретики отрицали учение церкви о двойственной природе Христа — Божественной и человеческой. При этом одни считали Христа простым человеком, приобщившимся к Божеству в результате своей праведной жизни (Феодосий Косой, Матвей Башкин), другие, напротив, признавали лишь Божественную природу Христа (Вассиан Патрикеев).

В начале XVII в. уставщик Троице-Сергиева монастыря Филарет учил, что Христос «не прежде вѣкъ отъ Отца родися, но тогда, егда посланъ бысть Архангелъ Гавріиль благовѣстити Пресвятѣй Дѣвѣ Маріи» (Симон Азарьин, Иван Наседка. Канон преподобному отцу нашему Дионисию, архимандриту Сергиевы Лавры, Радонежскому чудотворцу, с присовокуплением жития его. М., 1855. С. 63). Учение Филарета не имело отклика, но любопытно само стремление избавиться от совмещения космологического и исторического представления о времени (имеющего принципиальное значение для православной догматики), переключив евангельские события в план исторического сознания.

** См.: Chenu M.-D. La théologie au douzième siècle. 3-ème éd. Paris, 1976. (Études de philosophie médiévale. XLV. P. 93.)

*** Соответственно, Мейстер Экхарт начинает проповедь, посвященную Рождеству Христову, следующими словами: «Мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения, которое Бог Отец непрестанно совершал и совершает в вечности, и празднуем это самое рождение, совершившееся во времени и в человеческой природе» (Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. Пер. со средневерхненемецкого и вступ. ст. М. В. Сабашниковой. М., 1912. С. 11). Оппозиция космологического и исторического представления здесь как оппозиция вечного и временного: то, что непрерывно совершается в вечности, является для нас во времени, т. е. в историческом плане.

чески значимыми, они знаменуют начало Новой эры человечества, основывающейся на Новом Завете. Вместе с тем явление Христа на земле и события его земной жизни позволяют увидеть и осмыслить все предшествующее развитие событий с точки зрения этого кульминационного периода, и это приближает нас к тому восприятию прошлого, о котором шла речь выше (§ 3). Так в ветхозаветных образах и событиях видят прообразы (τύποι) Христа в его земной жизни; тем самым, события космологического начала оказываются связанными с историческим процессом. Соответственно, «вочеловечение» Христа определяет двойное восприятие времени в христианском осмыслении истории — двойную перспективу исторического процесса постольку, поскольку данный процесс соотносится с этим кульминационным событием.

Эта двойная перспектива особенно типична для средневековой христианской историографии. Так, восприятие Москвы как третьего Рима, развивающееся на Руси на рубеже XV—XVI вв., получает как космологическое, так и историческое обоснование в сознании данной эпохи. Наряду с последовательным развертыванием событий, в котором усматривалась реализация причинно-следственных связей, было провозглашено возвращение к некоторому начальному состоянию. Соответственно, новая роль Москвы определялась в глазах современников как непосредственно предшествующими событиями (такими, как уния Константинополя и Рима в 1439 г., падение Константинополя в 1453 г., свержение татарского ига в 1480 г.), так и основными событиями космологического прошлого (такими, как создание мира, основание церкви и основание первой христианской империи). Таким образом, события настоящего, актуальные для данной эпохи, рассматриваются одновременно и как результат других событий, непосредственно предшествующих в прошлом, и как манифестация космологического прошлого.

Космологическая модель восприятия времени может актуализироваться — так сказать, символически возрождаться — при восприятии тех исторических событий, которые, как полагают, открывают новую эру, значимую для всего человечества или же для судьбы того или иного народа. Применительно к истории России иллюстрацией может служить восприятие петровской эпохи, которое обнаруживает отчетливо выраженный мифологический характер: оно основывается на убеждении в полном и совершенном перерождении страны, причем Петр I

выступает как демиург нового мира, создатель новой России и нового народа*. Позднее аналогичным образом воспринимается русская революция.

Историческое сознание в подобных случаях как бы уступает место сознанию космологическому, которое заставляет воспринимать исторический процесс в мифологических категориях и терминах. Поскольку космологическое сознание наделяется религиозными коннотациями, оно может обуславливать при этом нечто вроде сакрализации исторических деятелей (это относится как к Петру, так и к Ленину): если в исходной ситуации статус сакральности определяет восприятие некоторого состояния как первоначального, нового, то в данном случае, напротив, — статус новизны придает историческим событиям отпечаток сакральности.

* * *

§ 6. Мы говорили о восприятии (осмыслении) настоящего: остается сказать о восприятии будущего. Восприятие будущего существенно отличается от восприятия настоящего и прошлого в том смысле, что оно (будущее) может быть постигнуто лишь умозрительным, а не опытным путем. Действительно, настоящее и прошлое даны нам в нашем (индивидуальном) опыте; напротив, будущее нам не дано и может быть воспринято лишь умозрительно, так сказать — метафизически: мы неизбежно строим свои представления о будущем, основываясь именно на опыте восприятия настоящего и прошедшего.

Это обстоятельство сказывается, между прочим, на выражении грамматической категории времени в языках мира: наряду с языками, различающими (грамматически) настоящее, прошедшее и будущее время, есть языки, различающие только прошедшее и непроедшее время, тогда как значение будуще-

* О восприятии Петра I в мифологических категориях см.: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V (УЗ ТГУ. Вып. 284). С. 296 и сл.; Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 244–245; Живов В. М., Успенский Б. А. Центр и периферия в языке в свете языковых универсалий // Вопросы языкознания. 1973. № 5; ср.: Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae* // Культурное наследие Древней Руси (Истоки, становление, традиции). М., 1976. С. 288–290.

го времени не находит в них грамматического выражения. Кажется возможным утверждать вообще, что, если в языке есть категория времени, в нем обязательно выделяется прошедшее время, тогда как наличие будущего времени не является обязательным. Характерным образом в некоторых языках значение будущего времени может передаваться формами ирреального наклонения.

Итак, будущего нет в нашем опыте, и этим оно отличается от настоящего и прошлого. Соответственно, представление о будущем определяется пониманием того, как соотносятся друг с другом настоящее и прошлое.

С одной стороны, настоящее может восприниматься в перспективе прошлого и пониматься как то, что возникло (образовалось, явилось) из прошлого. Это представление может определять восприятие будущего. Поскольку будущее не дано нашему опыту, мы не знаем, что произойдет в будущем — мы можем только догадываться об этом. Однако мы знаем (помним), что в свое время не было и настоящего, и таким образом нынешнее настоящее является будущим по отношению к бывшему прошлому (которое тогда было настоящим); равным образом настоящее оказывается прошлым по отношению к еще не существующему будущему — иначе говоря, оно станет прошлым, когда наступит будущее. Итак, настоящее — это будущее в прошлом и прошлое в будущем*.

* Ср. рассуждения Нагарджуны: «1) Если настоящее и будущее существуют лишь в отношении к прошедшему, то они должны существовать уже и в прошлом... 2) Если же настоящее и будущее не существуют уже в прошлом, то как могут они существовать лишь в отношении к прошлому. 3) Так как нельзя доказать существование настоящего и будущего безотносительно к прошлому, то из этого следует, что нет и настоящего, нет и будущего времени. 4) Точно так же не существуют, сами по себе, прошедшее и будущее время, так как они существуют лишь в отношении к настоящему, не существуют сами по себе также прошедшее и настоящее время, так как они существуют лишь в отношении к будущему» (Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I—II. СПб., 1903—1909. Ч. II. С. 78—79). В европейской традиции в какой-то мере сходные мысли можно встретить у Киркегора, ср., в частности: «Если мы правильно понимаем под временем бесконечную последовательность, то это как будто близко к тому, чтобы понимать его как настоящее, прошедшее и будущее. Однако это различие неправильно, если думать, что оно заложено в самом времени; ибо оно предстает прежде всего в отношении времени к вечности и в отражении вечности в нем. Поэтому если бы в самой бесконечной последовательности можно было бы

Отношение между прошлым и настоящим может переноситься на отношение между настоящим и будущим, т. е. будущее может мыслиться по аналогии с настоящим: восприятие будущего в перспективе настоящего определяется восприятием настоящего в перспективе прошлого — оно понимается именно как то настоящее, которое наступит в будущем и по отношению к которому актуальное настоящее станет прошлым.

В свою очередь, и настоящее может мыслиться по аналогии с будущим, т. е. опыт восприятия будущего вторичным образом может прилагаться к настоящему. Подобно тому, как можно моделировать (предугадывать) будущее, исходя из настоящего и основываясь при этом на причинно-следственных связях, мы можем условно моделировать и настоящее, исходя из прошлого, — обсуждая несбывшиеся возможности (т. е. задаваясь вопросом: что случилось бы, если бы прошлое сложилось тем или иным образом? как те или иные события, в принципе возможные в прошлом, могли бы отразиться на настоящем?). При этом мы сознательно отвлекаемся от того, что на самом деле настоящее уже реализовалось в какой-то определенной форме и обсуждаем, таким образом, не реальное, а потенциально возможное (с точки зрения прошлого) настоящее. Принимая перспективу прошлого, мы трактуем настоящее как будущее, которого еще не существует (с точки зрения этого прошлого) и относительно которого мы можем строить любые предположения.

О том, насколько типичны ментальные операции такого рода, насколько обычны они для нашего сознания, — может свидетельствовать такая грамматическая категория как сослагательное наклонение, широко распространенное в языках мира. Действительно, сослагательное наклонение служит именно для

найти такое основание, которое бы разделяло <эту последовательность>... данное разделение было совершенно правильным. Но поскольку каждый момент, как и сумма моментов, выступая в этом качестве, являет собой процесс (нечто преходящее), постольку никакой момент не является настоящим, и поэтому во времени нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего. Если же мы полагаем, что мы в состоянии придерживаться этого разделения, то это потому, что мы распространяем <расширяем, удлиняем> момент, но при этом бесконечная последовательность останавливается; и это потому, что мы привносим наше представление <о времени>, время подчиняется представлению вместо того, чтобы быть предметом анализа». Понятие страха. Гл. 3, вводная часть — Kierkegaard S. Begrebet Angest / Indledning og noter ved Villy Sørensen. København, 1960. S. 123.

выражения потенциально возможных состояний: оно выражает то, чего нет, но что могло бы быть, если бы были выполнены известные условия; эти неосуществившиеся условия, в свою очередь, выражаются формами условного наклонения. Знаменательно при этом, что условное наклонение может оформляться с помощью глагольных форм прошедшего времени — это как бы предполагает отсылку к прошлому, предшествующему состоянию, в перспективе которого то, о чем говорится в сослагательном наклонении, представлялось возможным; совершенно так же с формами прошедшего времени могут быть связаны и формы сослагательного наклонения*.

Эта возможность моделировать исторический процесс, возвращаясь к прошлому, заново проигрывая ту или иную ситуацию и обсуждая события, которые могли бы произойти, однако в действительности не произошли, — определяет, по-видимому, методологическую специфику истории как науки. Теоретически говоря, история должна излагаться, так сказать, в сослагательном наклонении: объектом исторического описания является не только то, что в действительности случилось, но также и то, что в принципе могло бы случиться — иными словами, историк должен выявлять и оценивать все возможности развития событий**.

Вернемся к представлению о будущем. Мы обсуждали восприятие будущего, которое образуется по аналогии с восприятием настоящего.

При таком понимании будущее предстает как время, которого нет: будущее — это то, что рождается из настоящего, подобно тому, как настоящее родилось из прошлого. Этому времени еще

* Характерным образом неосуществившееся условие, которое могло бы повлиять на будущее развитие событий — будущее, оцениваемое в перспективе прошлого, — может выражаться в некоторых языках глагольными формами плюсквамперфекта, что также демонстрирует отсылку к прошлому состоянию. Так, например, по-английски можно сказать: «I wish I had had a chance like this in my young time»; такого рода явление прослеживается и в древнерусском языке (см.: Горшкова К. В., Хабургаев Г. А. Историческая грамматика русского языка. М., 1981. С. 338–341).

** Такой подход, разумеется, предполагает введение определенных ограничений, так же как и оценку вероятности различных возможностей исторического развития. Как бы то ни было, историк едва ли вправе рассматривать актуальное развитие событий как единственно возможное и поэтому неизбежное.

только предстоит возникнуть, стать — и тогда оно, естественно, будет не будущим, а настоящим. На восприятие будущего накладывается, таким образом, эволюционное, перспективное представление о движении времени, которое определяет соответствующее представление о ходе истории, об историческом процессе. Это представление естественно вписывается в историческую модель восприятия времени*.

Можно сказать, что прошлое и будущее признаются неравноправными (неизоморфными) в экзистенциальном отношении: прошлое — это то, что в свое время существовало, а будущее еще только должно обрести существование (стать существующим); существование прошлого предполагается не зависящим от существования настоящего, тогда как существование будущего прямо от него зависит; о прошлом мы знаем, а о будущем только догадываемся; прошлое дано нам как последовательно организованный текст, а будущее угадывается лишь в отдельных моментах, т. е. фрагментарно; наше знание о прошлом вообще конкретно, тогда как представление о будущем формулируется на гораздо более абстрактном уровне; и т. д. и т. п. Мы знаем вообще, что прошлое каждый раз было, настоящее есть, а будущее будет; но при этом «было» и «есть» соотносятся принципиально иным образом, чем «есть» и «будет». Если «было» — это прежде всего то, про что можно было

* Именно о таком восприятии будущего, в частности, говорит Августин, который, в принципе, выступает вообще как носитель исторического сознания. Действительно, Августин постоянно подчеркивает, говоря о будущем, что будущего нет, что ему только предстоит возникнуть. Ср., например: «В точности... знаю, что мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное обдумывание происходит в настоящем, самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда оно уже не в будущем, а в настоящем. Увидеть можно ведь только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, а настоящее. И когда о будущем говорят, что его *видят*, то видят не его — будущего еще нет, — а, вероятно, его причины или признаки, которые уже наличи. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, представляющееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме... Будущего еще нет, а если его еще нет, то его вообще нет, а если вообще нет, то его и увидеть никак нельзя, но можно предсказать, исходя из настоящего, которое уже есть и которое можно видеть» (Исповедь, XI, 23, 24).

сказать «есть», то «будет» — это прежде всего то, чего еще нет; «было» — это то, чего нет сейчас, но не то, чего нет вообще, «будет» — это то, чего нет сейчас и нет вообще*.

С другой стороны, прошлое может восприниматься в перспективе настоящего, и это представление также может определять восприятие будущего. При таком понимании будущее мыслится аналогично прошлому: восприятие будущего в перспективе настоящего определяется восприятием прошлого в той же перспективе**. Так же, как и прошлое, будущее понимается при этом как то, чего нет в непосредственно воспринимаемой действительности; и вместе с тем будущее есть в том же смысле, в каком есть прошлое — и то и другое дано нам как потусторонняя реальность, как то, что существует, но при этом недоступно непосредственному чувственному восприятию, находится вне актуального опыта. Прошлые и будущее оказываются тогда совершенно равноправными в экзистенциальном отношении, они различаются лишь эмпирически, но не экзистенциально: различие между ними обусловлено исключительно разницей в нашем опыте (поскольку будущее еще нам не дано, тогда как прошлое уже было воспринято), но не степенью реальности их существования. Будущее предстает как то, что уже где-то существует, но еще до нас не до-

* Мы сознательно не обсуждаем при этом вопрос о том, что значит «есть»; трудности, которые вызывает это слово, вообще говоря, вполне очевидны. Отметим в этой связи, что споры о бытии Бога (есть ли Бог) обычно сводятся к расхождению относительно того, что такое бытие, а не относительно того, что такое Бог: иначе говоря, разногласия касаются не столько слова «бог» (в общем, вполне понятного), сколько слова «есть» (достаточно непонятного и допускающего множество интерпретаций). Не определяя значения слова «есть», мы обращаем внимание на то, что «было» — в рассматриваемой концепции времени — связано с «есть» в большей степени, чем «будет»; кажется, что значение слова «есть» присутствует в качестве компонента в значении слова «было» и отсутствует в значении слова «будет».

** Знаменательно в этом смысле, что Августин, говоря о предсказании будущего, считает нужным отметить, что сама потребность в таком предсказании обусловлена, возможно, опытом припоминания прошлого. Ср.: «Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей. Не по сходной ли причине предсказывают будущее? По образам, уже существующим, предчувствуют то, чего еще нет? Признаюсь, Господи, не знаю этого» (Исповедь, XI, 23).

шло. Можно сказать, что будущее, как и прошлое, дано в виде последовательно организованного текста, но текст этот нами еще не прочитан.

Такое представление о будущем вполне вписывается, между прочим, в космологическую модель восприятия времени. В самом деле в космологическом сознании все происходящее предстает, как мы знаем, как отражение некоторого первичного, исходного состояния (первоначального времени), с которым в одинаковой мере связаны настоящее, будущее и прошедшее* — они различаются не по их экзистенциальному статусу, а по их отношению к опыту восприятия. Время признается при этом не возникающим, а существующим: оно может мыслиться тварным (сотворенным) — представление о тварности времени в принципе определяется вообще представлением о тварности мира в целом (см. ниже, § 7).

Если в рассмотренном ранее случае восприятие будущего основывается на идее эволюции, становления, зарождения, то в данном случае оно основывается на идее предопределенности: подобно тому, как существует событийный текст прошлого, существует и событийный текст будущего — все, что будет, уже заранее предопределено (с той или иной степенью конкретности). Этот текст может быть в какой-то мере доступен провидцам, ясновидящим, которые способны вообще воспринимать и то, что происходит в другом месте, и то, что происходит в другое время; равным образом может предполагаться, что соответствующая способность может быть получена при совершении определенных (ритуальных) действий, которые мы бы определили как магические**.

Текст будущего в принципе может быть даже открыт для наблюдения, однако в таком случае предполагается, что обычные люди (не обладающие сверхъестественными способностями) не в состоянии его прочесть, т. е. не способны воспринять ту информацию, которая в нем содержится. Исключительно характерно в этом плане описание константинопольских чудесных столпов у Робера де Клари в его повествовании о завоевании

* Под прошедшим в данном случае понимаются события прошлого, не относящиеся непосредственно к первоначальному времени, то, что можно было бы квалифицировать как эмпирическое прошлое.

** Иллюстрацией могут служить всевозможные виды гаданий, а также обращения к оракулу.

Константинополя крестоносцами. Речь идет о колонне со статуей императора Аркадия на форуме Ксеролофос и о колонне со статуей Феодосия Великого на форуме Тавра; обе они были сооружены в конце IV — начале V в. по образцу римской колонны Траяна. Обе колонны были покрыты барельефами, изображавшими различные события истории — как прошлого, так и будущего; византийцы полагали, что здесь были изображены сивиллины пророчества. Эти пророчества тем самым были доступны для созерцания, однако смысл изображений оставался скрытым до тех пор, пока не происходили соответствующие события — и тогда, естественно, они теряли характер пророчеств.

Вот что говорит Робер де Клари: «Снаружи этих столпов были нарисованы и вещим образом записаны все происшествия и все завоевания, которые случились в Константинополе или которым суждено было случиться в будущем. Но никому не дано было знать о происшествии до того, как оно произошло; когда же оно происходило, то народ шел туда из ротозейства, и потом они разглядывали, словно в зеркальце, и подмечали первые признаки происшествия; даже это завоевание, которое произвели французы <речь идет о Нашествии крестоносцев, о котором рассказывает Робер де Клари>, было там записано и изображено, и корабли, с которых вели приступ, благодаря чему город и был взят; а греки ведь не могли знать заранее, что это произойдет. И когда это случилось, они отправились поглазеть на столпы и там обнаружили, что письма, которые были начертаны на нарисованных кораблях, гласили, что с Запада придет народ с коротко остриженными головами, в железных кольчугах, который завоюет Константинополь»^{*}.

Показательно это стремление прочесть данный текст — притом, что само чтение не имеет уже практического смысла: предсказанное событие совершилось, но принципиально важным оказывается соотнесение его с текстом пророчества. Чтение книги мироздания имеет самостоятельный и самодостаточный, имманентный смысл, в принципе не зависящий от праг-

^{*} Robert de Clari. *La Conquete de Constantinople*. Ed. par Philippe Lauer. Paris, 1924. (Classiques françaises du Moyen Age. No. 40). P. 89; Робер де Клари. *Завоевание Константинополя*. Пер., ст. и коммент. М. А. Заборова. М., 1986. С. 66.

матики текущего дня: оно позволяет соотнести происходящее с Провидением и тем самым наполнить его значением*.

Заслуживает внимания в этой связи мысленный эксперимент Норберта Винера, который предложил вообразить «разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отношению к нашему времени». «Для такого существа, — замечает Винер, — никакая связь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы, дошел бы к нам в логическом порядке следствий — с его точки зрения — и причин — с нашей точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала без предположения о том, что разумное существо послало нам сигнал. Если бы оно нарисовало нам квадрат, остатки квадрата представились бы нам предвестниками последнего, и квадрат казался бы нам любопытной кристаллизацией этих остатков, всегда вполне объяснимой. Его значение казалось бы нам столь же случайным, как и те лица, которые представляются нам при созерцании гор и утесов. Рисование квадрата показалось бы нам катастрофической гибелью квадрата — внезапной, но объяснимой естественными законами. У этого существа были бы такие же представления о нас. Мы можем сообщаться только с лицами, имеющими такое же направление времени»**.

* Впрочем, как указывают другие источники, некоторые обитатели Константинополя попытались напасть на соответствующие изображения с камнями и железными молотками, полагая, что таким образом сумеют обратить пророчество против завоевателей: магическая борьба с изображениями осмысливается при этом едва ли не как более действенная, чем борьба с самими завоевателями. См.: Robert de Clari. *La Conquete de Constantinople*. P. 89; Робер де Клари. *Завоевание Константинополя*. С. 153–154.

** Wiener N. *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 2 ed. New York-London, 1961. P. 34–35. Ср.: «Фламарион придумал как-то наблюдателя, который удаляется от Земли со скоростью большей, чем скорость света. Для него время изменило бы знак, история потекла бы вспять, и Ватерлоо предшествовало бы Аустерлицу. Ясно, что для такого рода наблюдателя причины и следствия заменили бы друг друга, неустойчивое равновесие не было бы исключением, вследствие общей необратимости явлений ему казалось бы, что все исходит из какого-то хаоса в неустойчивом равновесии. Вся природа казалась бы ему предоставленной случаю» (Poincaré H. *Science et méthode*. Paris, 1914. P. 72–73; Пуанкаре А. *О науке*. Пер. с франц. М., 1983. С. 324–325).

Ситуация, которую описывает Винер, отчасти близка к космологической картине мира — в самом деле, будущее признается здесь объективно существующим, хотя оно и недоступно нашему восприятию (для нас оно не существует). Эта космологическая картина описывается, однако, в терминах исторического сознания, которое предполагает, как мы знаем, установление причинно-следственных связей между предшествующими и последующими состояниями.

Коль скоро будущее существует, оно не укладывается для нас в рамки исторического сознания. Вместе с тем мы можем описать космологическую картину мира в терминах исторического сознания, если представим себе два встречных временных потока — или, иначе говоря, два времени, движущиеся навстречу друг другу — от нашего настоящего к нашему будущему и от нашего будущего к нашему настоящему. При этом время, движущееся нам навстречу — от будущего к настоящему, — не воспринимается в рамках исторического сознания; оно может восприниматься, однако, в рамках сознания космологического.

Переключение в космологический план закономерно преобразует причинно-следственные отношения в отношения символические, когда в настоящем усматриваются не предпосылки будущего развития событий, но их предзнаменования. То, что для нашего «визави» — наблюдателя, находящегося в нашем будущем, время которого устремлено навстречу нашему времени, — предстает как движение исторического времени (когда каждое новое состояние порождается из непосредственно ему предшествующего, причем отношения между ними вписываются в представления о причинно-следственных связях), может восприниматься нами лишь как символ грядущего, его предвестник; в противном случае этот временной процесс вообще не укладывается в наше представление о времени. Так в рассматриваемом примере квадрат, создаваемый этим нашим «визави» и посылаемый нам из нашего будущего, может восприниматься нами либо как напоминание о квадрате, т. е. всего лишь случайная ассоциация, не имеющая никакого отношения к объективной действительности (к реальному ходу событий), либо как предвестник квадрата.

При космологическом понимании времени естественно возникает (или по крайней мере актуализируется) ассоциация времени и пространства. В самом деле, сказать, что будущее есть (существует), но при этом мы о нем не знаем, — в сущ-

ности то же, что сказать, что оно где-то есть, есть в другом месте, для нас недоступном, но реальность которого не вызывает сомнения. Равным образом и прошлое может мыслиться в каком-то другом месте, в котором мы уже были (которое в свое время было доступно нашему опыту)*. На восприятие времени переносится, таким образом, опыт восприятия пространства: время мыслится по модели пространства, воспринимается в пространственных категориях**.

Ассоциация пространства и времени представляет собой вообще широко распространенное — едва ли не универсальное — явление.

Почему именно время воспринимается в пространственных категориях, а не наоборот? Почему мы не воспринимаем

* Ср. слова Августина: «Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они» (Исповедь, XI, 23).

** Ср. в «Брихадараньяке-упанишаде» (III, 8, 3—4): «Она сказала: “На чем, Яджнявалкья, выткано вдоль и поперек то, что над небом, что под землей, что между небом и землей, что зовется и прошедшим, и настоящим, и будущим?”. Он сказал: “Гарги, то, что под небом, что под землей, что между небом и землей, что зовется и прошедшим, и настоящим, и будущим, — это выткано вдоль и поперек на пространстве”». Комментируя это место, Ф. И. Щербатской писал: «Брахман есть сущность и первопричина всего сущего, из него сначала произошло пространство, а затем уже из пространства произошло и время» (Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I—II. СПб., 1903—1909. Ч. II. С. 53, ср. С. 56).

Согласно учению стоиков, время измеряет движение мира, которое мыслится при этом как перемещение в пространстве; таким образом, и в этом случае пространство предстает как первичное по отношению ко времени понятие. Так Филон Александрийский говорит, по-видимому, цитируя стоиков: «*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστὶν ὁ χρόνος*», т. е. «время есть измеряемое пространство, определяемое движением мира» (О сотворении мира, 26 — Philo [of Alexandria]. With an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. I—XII. Cambridge Mass.-London, 1929—1962. Vol. I. P. 20—21); ср. у Хрисиппа: «*χρόνου εἶναι κινήσεως διάστημα*» (Stoicorum veterum fragmenta / Collegit Ioannes ab Arnim. Editio stereotypa editionis primae. (MCMHI). Vol. I—IV. Stuttgartiae, MCMLXIV. Vol. II. P. 164. № 509). В других случаях, говоря о времени как мере движения мира, Филон прямо ссылается на стоиков (О вечности мира, 4, 52—54 — Philo [of Alexandria]. With an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. I—XII. Cambridge Mass.-London, 1929—1962. Vol. IX. P. 186—189, 220—223). То же говорит о стоиках и Диоген Лаэртский (VII, 141): «...время... есть лишь мера движению мира. Прошедшее время и будущее бесконечны, а настоящее конечно».

пространство в категориях времени? Иногда это происходит, но — характерным образом — только в тех случаях, когда мы обсуждаем одномерное пространство; так, например, расстояние может определяться тем временем, которое требуется для его преодоления (и мы можем сказать: «Расстояние между Москвой и Петербургом — восемь часов»).

Опыт восприятия пространства предстает как более простой и естественный по отношению к опыту восприятия времени. В самом деле пространство постигается эмпирически, в процессе непосредственного чувственного восприятия, время — умозрительно*: переживать и осваивать пространство — в компетенции наших органов чувств; переживать и осваивать время — в компетенции нашего сознания**.

* Любопытно отметить, что в индийской философии пространство и время могут противопоставляться постольку, поскольку пространство, в отличие от времени, является носителем звука (Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986); для нас существенно, что пространство — в противоположность времени — определенно связывается с чувственным (в данном случае — акустическим) восприятием.

** Поэтому, между прочим, во времени совершаются события как внешнего, так и внутреннего мира; в пространстве же находятся лишь предметы внешнего мира. Ср.: «Наши суждения о времени и событиях во времени сами существуют во времени, тогда как наши суждения о пространстве, по-видимому, не относятся в каком-либо ясном смысле к месту в пространстве» (Уитроу Дж. Естественная философия времени. Пер. с англ. М., 1964. С. 11).

Специальные рассуждения на этот счет можно найти у Канта: «Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время... оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» (Критика чистого разума, I, § 6 — Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. I—XXVIII. Berlin-Leipzig, 1910—1975. Bd. III. S. 60). Ср. еще: «Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения. Так как в отношении времени мы испытываем воздействие только от представлений, а не от внешних вещей, то не остается ничего другого, как признать, что в представлении пространства мы должны сознавать себя в качестве испытывающих воздействие от внешних вещей» (из черновых набросков — Kant I. *Gesammelte Schriften*. Bd. I—XXVIII. Berlin-Leipzig, 1910—1975. Bd. XVIII. S. 612—613. № 6312).

Человек осознает пространство постольку, поскольку он может в нем перемещаться, т. е. он соотносит свой перцепционный и кинетический опыт, возникающие при этом представления о пространстве могут затем как-то обобщаться, опыт восприятия конкретного пространства распространяется на пространство вообще.

Восприятие времени между тем в принципе абстрагировано от непосредственного, чувственного восприятия — постольку, поскольку человек не может произвольно менять свое положение во времени (подобно тому, как он это делает в пространстве), — и предполагает, следовательно, существенно более высокий уровень абстракции.

Итак, опыт восприятия пространства предстает как первичный в гносеологическом отношении*; соответственно, он может определять восприятие времени — время может осмысляться как пространство.

Очевидно, вообще, что пространство и время предстают в нашем сознании как соотносимые явления (категории, формы бытия). Они как бы изоморфны и могут быть уподоблены друг другу: так, в частности, если пространство наполнено предметами, то время наполнено событиями, ориентация в пространстве (правое — левое) соответствует ориентации во времени (до — после), и т. п.; соответственно, они легко перекодируются друг в друга.

Основная разница между пространством и временем проявляется в их отношении к человеку как воспринимающему субъекту: пространство пассивно по отношению к человеку, тогда как человек активен относительно пространства; напротив, время активно по отношению к человеку, тогда как человек пассивен в отношении времени. В самом деле, человек более или менее свободно перемещается в пространстве, оказываясь то в одном, то в другом месте. Напротив, время перемещается относительно человека, и он оказывается, тем самым, то в одном, то в другом времени; так, он оказывается в том времени, которое раньше рассматривалось им как будущее и которое для него становится настоящим — поэтому, между прочим, время

* Показательно в этом смысле, что «ребенок представляет *до* и *после* в терминах не временной, а пространственной последовательности» (Piaget J. The Psychology of Intelligence. London, 1950. P. 136).

естественно ассоциируется с движением и при этом с движением в одном направлении*.

Если бы человек мог перемещаться во времени подобно тому, как он перемещается в пространстве, — или, напротив, если бы пространство перемещалось относительно человека подобно тому, как относительно него перемещается время, — между историей и географией, по-видимому, не было бы принципиальной разницы**.

* Поскольку время имеет направленность, оно воспринимается как одномерное. В самом деле, время движется относительно человека в одном, заданном направлении, тогда как человек может передвигаться в пространстве в любом направлении. Поэтому время может противопоставляться пространству как одномерное явление — трехмерному. Вместе с тем время и пространство дополнительны по отношению друг к другу (постольку, поскольку любое событие нашего мира отмечено для нас как во времени, так и в пространстве), и это заставляет говорить о времени как четвертом измерении или о пространстве-времени (к истории представлений о пространстве-времени см.: Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М., 1975. Кн. I. Пространство и время в неживой и живой природе. С. 37–38, 98–99).

Здесь уместно отметить, что само представление об одномерности времени предполагает, по-видимому, ассоциацию с пространством, т. е. проекцию времени на пространство, осмысление его в пространственных категориях.

** Активность человека по отношению ко времени в принципе предполагает сверхъестественные способности. В частности, такого рода активность признается возможной в магическом поведении; так, например, прорицатель может переноситься в другое время, и это дает ему возможность предсказывать будущее. Характерны в этом смысле заклинания против злого духа у русских, которые выражают идею обратного, повернутого вспять времени. Так, для того чтобы избавиться от лешего, к нему обращаются со словами: «приди вчера» (и вместе с тем лешего можно позвать, сказав ему: «приди завтра»); с теми же словами обращались и к болезни, которая также воспринималась как нечистая сила (см.: Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великорусов // Этнографическое обозрение. 1896. Кн. 29–30. № 3–4. С. 159–160; Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. I–III. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках. С. 795, 1244). В подобных случаях злой дух, в сущности, отсылается в другое время (подобно тому, как мы в принципе можем послать кого-либо в другое место) — и при этом он отсылается во время, которого уже больше нет, которое ушло и не вернется, т. е. как бы в никогда. Вместе с тем здесь находит отражение и представление о перевернутом характере потустороннего мира по отношению к здешнему, посюстороннему миру, о котором в другой связи мы уже упоминали выше (см. примеч. 7): потусторонний мир в принципе мыслится как мир с противоположны-

Если время осознается как пространство, если считается, что будущее и прошлое где-то есть подобно тому, как (здесь и сейчас) есть настоящее, — временной процесс, в сущности, и предстает как путешествие, постоянное передвижение из прошлого в будущее через настоящее*; при этом будущее в этом путешествии последовательно оказывается на горизонте нашего кругозора, оно постоянно находится впереди, подобно тому как всегда находится впереди горизонт в процессе нашего движения. Действительно, сказать, что мы идем к будущему, — равносильно тому, чтобы сказать, что будущее приходит к нам: в обоих случаях фактически речь идет о движении времени, которое может быть представлено как движение человека относительно времени (такое представление естественно, если на восприятие времени переносится восприятие пространства)**.

ми, перевернутыми связями (см.: Успенский Б. А. Анти-поведение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 327 и сл.), и отсюда сама принадлежность злого духа потустороннему миру естественно вызывает представление о времени, обращенном вспять.

* Характерен в этом смысле фольклорный мотив: человек, путешествуя, оказывается в будущем времени — соответственно, возвращаясь из путешествия, он узнает, что отсутствовал целую эпоху, т. е. неожиданно для себя он возвращается во время, которое стало для него уже прошлым; путешествие в данном случае нарушает естественный временной процесс — меняя положение в пространстве, человек меняет положение и во времени. См., например, ирландскую сагу «Плавание Врана, сына Фебала» (см.: Meyer K., Nutt A. The voyage of Bran. London, 1895—1897. Vol. I—II) или русский духовный стих «Райская птичка» (Стихи. Сборник стихов духовного содержания для старообрядческой семьи и школы / собр. В. З. Яксановым. Саратов, 1912. Ч. I. Старообрядческая библиотека. Вып. 2. С. 26—28). Этот мотив близок к чрезвычайно распространенному мотиву посещения загробного мира (см., в частности: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. I—III. М., 1865—1869. Т. II. С. 548—549; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 281 и сл.; Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. II).

** В соответствии со сказанным понятие существования (бытия) естественно ассоциируется прежде всего с пространством, а не со временем. Иначе говоря, всякое существование предполагает в первую очередь пространственные, а не временные условия; соответственно, если существование в пространстве в принципе может считаться чем-то а priori ясным, то су-

* * *

§ 7. Итак, время движется относительно человека, осознающего себя в неподвижном пространстве. Заметим при этом, что всякое движение неизбежно происходит в каком-то пространстве; это пространство, в котором предполагается движение времени, может, вообще говоря, пониматься как трансцендентное пространство Бога, который находится вне времени.

существование во времени, вообще говоря, нуждается в определенном осмыслении. В отличие от пространства, время предполагает возможность изменения объекта, и таким образом проблема существования во времени сводится к проблеме идентификации, т. е. признания объекта в новом состоянии тем же объектом, что и раньше. Кант писал в этой связи: «Понятие изменения и вместе с тем понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предметов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени... два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи» (Критика чистого разума, I, § 5 — Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. I—XXVIII. Berlin-Leipzig. 1910—1975. Bd. III. S. 59). Иначе решает этот вопрос буддийская философская традиция, которая вообще не признает существования во времени, полагая, что «всякое бытие существует в действительности лишь один момент, а в следующий момент мы уже имеем совершенно иное бытие» (Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I—II. СПб., 1903—1909. Ч. II. С. 89, ср. С. 72).

Итак, вопрос о существовании во времени может решаться по-разному: то или иное решение этого вопроса определяется признанием принципиальной возможности или, напротив, невозможности осуществить идентификацию меняющихся объектов или вообще — идентификацию разных существований; характерным образом при этом проблема идентификации вообще не встает в том случае, когда обсуждается существование объекта в пространстве. Более того, сама процедура идентификации имплицитно предполагает соотнесение идентифицируемых объектов именно во времени, а не в пространстве. В самом деле, мы можем признать два объекта одним и тем же, если они находятся в разном времени, но мы не можем сделать этого, если они (одновременно) находятся в разных местах. Иначе говоря, один и тот же объект не может быть в разных местах в одно и то же время, однако может быть в разное время в одном и том же месте. Различие пространства и времени в этом отношении определяется, видимо, тем обстоятельством, что сама способность производить идентификацию принадлежит воспринимающему субъекту, который воспринимает пространство непосредственно, а время — опосредствованно.

Поскольку отсчет времени (ориентация во времени) производится по движению небесных светил — по-видимому, у всех народов*, — движение времени может отождествляться с этим движением**. Отсюда естественно возникает представление о цикличности времени: время предстает как циклическое, как бы вращающееся по кругу***.

Цикличность времени может проявляться при этом в разных масштабах, и это объясняется, по-видимому, именно соотносительностью восприятия времени с движением астрономических тел. Ведь представление о цикличности времени обусловлено и вращением Земли вокруг своей оси, и обращением Луны вокруг Земли, и обращением Земли вокруг Солнца. Соответственно возникает представление о все более и более крупных временных циклах — цикличность, повторяемость предстает как основное свойство времени.

Если время циклично, прошлое и будущее предполагаются существующими. Это означает, что прошлое не уходит вовсе, но повторяется: те или иные формы существования периодически повторяются (в разных по своему масштабу циклах),

* См.: Nilsson M. P. Primitive Time-Reckoning. A Study of the Origins and First Development of the Art of Counting Time among the Primitive and Early Culture Peoples. Lund, 1920.

** Соответственно, и предсказание будущего может связываться с движением светил (что и обуславливает появление астрологии).

*** Ср. в этой связи этимологическую связь слова *время* и таких слов, как *вертеть*, *вращать* и т. п. Славянское *вѣмѣ* < **verme* < **vert-men* восходит к индоевропейскому глагольному корню *vert-/vort-* «поворачивать, вращать», от которого происходят как старославянские глаголы *вратити*, *вращати*, *врѣтѣти*, так и соответствующие древнерусские формы *вороти-ти*, *ворочати*, *вѣртѣти* от этого же корня происходит, между прочим, и древнерусское *вѣрста*, которое означает меру измерения, относящуюся как к пространству, так и ко времени, — как меру длины («верста»), так и меру длительности («возраст»). Соответственно, славянское *вѣмѣ* может быть сопоставлено с древнеиндийским *vārtman* «поворот колеса, оставляемый колесом след, колея, дорога». Ср. еще латинские выражения *mensis vertens*, *annus vertens*, *anniversarius*, а также *orbis annuus*; *orbis temporum* и т. п. См.: Pokrowsky M. M. Etymologica // *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*. Cracovia, 1927. Vol. I. С. 225–226; Jakobson R. *Tempus + Rotatio → Adulterium* // *Melanges Marcel Cohen, reunis par David Cohen*. Paris, 1970. Р. 380; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. I–IV. М., 1964–1973. Т. I. С. 300, 361; Топоров В. Н. Пространство // *Мифы народов мира*. М., 1982. Т. II. С. 340.

прошлое циклически оживает в настоящем — или, что то же, настоящее, стремясь к будущему, периодически возвращается к прошлому («возвращается... на круги своя», говоря словами Екклесиаста^{*}).

Нетрудно видеть, что такое представление о времени соответствует космологической модели мира: космологическое сознание предполагает именно, что с течением времени постоянно повторяется один и тот же онтологически заданный текст. Прошлое, настоящее и будущее предстают тогда как реализации некоторых исходных форм — иначе говоря, время повторяется в виде формы, в которую облакаются индивидуальные судьбы и образы. Это повторение прослеживается в главных, основных чертах, все же остальное предстает как окказиональное и поверхностное — как кажущееся, а не существующее; истинность, подлинность происходящего или происшедшего и определяется при этом именно соотносением с прошлой действительностью^{**}.

^{*} Ср.: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. I, 9–10). Здесь же Екклесиаст — характерным образом — говорит о детерминизме космоса и о том, что все происходящее, в сущности, зависит от объективных свойств времени, а не субъективных стремлений или индивидуальных способностей; характеристики времени предопределяют те или иные события, и соответственно, понимание миропорядка и состоит, собственно, в знании времени: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом» (III, 1); «...сердце мудрого знает и время и устав; потому что для всякой вещи есть свое время и устав; а человеку великое зло оттого, что он не знает, что будет; и как это будет — кто скажет ему?» (VIII, 5–7). Ср. еще: «И обратился я, и видел под солнцем, что не проворным достается успешный бег, не храбрым — победа, не мудрым — хлеб, и не у разумных — богатство, и не искусным — благо-расположение, но время и случай для всех их. Ибо человек не знает своего времени. Как рыбы попадают в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (IX, 11–12).

^{**} Ср.: «...долгое время аспектами времени, которые имели основное значение для человеческого ума, были не длительность, направленность и необратимость, а повторяемость и одновременность. Они были характерными особенностями так называемого «мифического времени». В первобытной мысли мы находим бесчисленные примеры веры в то, что объект или действие «реальны» только постольку, поскольку они имитируют или повторяют идеальный прототип» (Уитроу Дж. Естественная философия времени / пер.

Между тем историческое сознание в принципе предполагает линейное и необратимое (неповторяющееся), а не циклическое (повторяющееся) время. Для этого сознания, как мы уже знаем, центральной является идея эволюции (а не идея предопределенности всего сущего) — эволюции, в процессе которой постоянно возникает принципиально новое состояние (а не повторяется старое). Каждое действительно новое состояние предполагается связанным при этом причинно-следственными отношениями с каким-то предшествующим состоянием (но не с изначальным прошлым). Подобно тому, как в рамках космологического сознания события осознаются постольку, поскольку они вписываются в представление о том, что было прежде, так в рамках исторического сознания они осознаются постольку, поскольку вписываются в представление о причинно-следственных закономерностях. Можно сказать, что в одном случае предполагается повторение одних и тех же событий, в другом же случае предполагается повторяющаяся реализация одних и тех же закономерностей*. Существенно отметить при этом,

с англ. М., 1964. С. 74). И еще: «Архаическое» сознание антиисторично. Память коллектива о действительно происшедших событиях со временем перерабатывается в миф, который лишает события их индивидуальных черт и сохраняет только то, что соответствует заложенному в мифе образцу; события сводятся к категориям, а индивиды — к архетипу. Новое не представляет интереса в этой системе сознания, в нем ищут повторения прежде бывшего, того, что возвращает к началу времен. При подобной установке по отношению к времени приходится признать его «вневременность». Здесь нет ясного различия между прошедшим и настоящим, ибо прошлое вновь и вновь возрождается и возвращается, делаясь реальным содержанием настоящего. Но, утрачивая самостоятельную ценность, настоящее вместе с тем наполняется более глубоким и непреходящим содержанием, поскольку оно непосредственно соотнесено с мифическим прошлым, с минувшим, которое вечно длится. Жизнь лишается характера случайности и быстротечности. Она включена в вечность и имеет более высокий смысл» (Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1984. С. 108).

* Противопоставленность двух этих подходов к истории (в смысле *gestae*) была отчетливо осознана в Европе в XVIII в.: французские энциклопедисты провозгласили именно необходимость перехода от космологического сознания к историческому при осмыслении исторического процесса — как заявил Дидро, «ранее мы знали образцы — сегодня мы предписываем правила» («C'est au siècle passé à fournir des exemples; c'est à notre siècle à prescrire les règles». — *L'Encyclopédie... ou Dictionnaire raisonné des sciences. ...publié par Mr. Diderot. Vol. I—XVII. Paris, 1751—1765. Vol. V. P. 636*). Соответствен-

что события как таковые конкретны, между тем как причинно-следственные закономерности — абстрактны. Это определяет различие в восприятии циклического времени (характерного для космологического сознания) и линейного времени (характерного для исторического сознания).

Действительно, линейное время по самой своей природе абстрактно, тогда как циклическое время конкретно. Линейное время безразлично по отношению к наполняющим его событиям, оно в принципе гомогенно и может мыслиться как однородная и бесконечно делимая субстанция, равная самой себе в каждой своей части; таким образом, оно может рассматриваться как предсуществующий каркас, к которому, так сказать, пригнана вселенная и в рамках которого происходит развитие событий. Напротив, циклическое время не гомогенно, качественно разнородно, оно вообще не мыслится отдельно от событий, которыми оно наполняется, — в противном случае ци-

но, после Французской революции было выдвинуто предложение не писать истории до тех пор, пока эти правила (закономерности исторического процесса) не будут осмыслены. См.: Koselleck R. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1979. S. 60–61.

Новое понимание исторического процесса замечательным образом отразилось, между прочим, на переосмыслении термина *революция*. По своему первоначальному смыслу это слово означало собственно «поворот, круговое движение»; применительно к истории революция предстает как реставрация, восстановление старого порядка — и это отвечает представлению о циклическом времени. С французской революции это слово начинает связываться с идеей поступательного движения вперед (иначе говоря, со скачкообразным развитием); можно сказать, что новое понимание данного термина вписывается в представление о линейном, а не о циклическом времени. (Если ранее противопоставление революции и эволюции соответствовало противопоставлению циклического и нециклического движения — при этом оба слова соотносятся по своей этимологии с идеей вращения, кругового движения, — то теперь оно соответствует противопоставлению постепенного и скачкообразного движения, процесса и эксцесса.) Соответственно, после французской революции возникает характерное переживание ускорения времени, ускоренного развития событий — что предполагает, в свою очередь, быстрое приближение к какой-то цели (этапу, рубежу). См.: Koselleck R. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. S. 69–78.

Как видим, язык исторического описания может существенно менять свое содержание в зависимости от модели исторического процесса, обусловленного, в свою очередь, тем или иным пониманием времени.

кличность времени никак не могла бы проявляться*. В первом случае развитие событий происходит на фоне времени: одни события порождаются другими, и время как таковое безучастно по отношению к этому процессу — поскольку время гомогенно, качество времени никак не сказывается на характере происходящего. В другом случае события и время оказываются взаимно связанными самым непосредственным образом: поскольку время качественно разнородно, качество времени так или иначе сказывается на происходящем, определяя конкретную реализацию событийного текста — конкретные формы бытия; итак, время определяет развитие событий, события же, в свою очередь, определяют восприятие времени. Время предстает при этом не как нечто первичное и имманентное по отношению к происходящему, а как то, что неразрывно, интимно с ним связано — это, так сказать, та форма, которая придает конкретный облик изначально заданному содержанию. Можно сказать, что в первом случае время предстает как априорное условие существования, во втором же случае — как форма существования**.

* Иначе говоря: если время отделено от событий, которыми оно наполняется, события могут повторяться, но время при этом — необратимо; если же время и события органически между собой связаны, повторение событий, собственно, и означает повторение времени.

** Вопрос о субстанциональной природе времени и связанный с этим вопрос о характере существования времени детально разработан в индийской философии — притом что разные философские школы дают разный ответ на этот вопрос. Согласно учению таких школ, как ньяя, вайшешика, миманса, джайнизм, время понимается как вечная и неизменная субстанция, оно объективно существует, хотя непосредственно и не наблюдается. В других учениях (санхья и некоторые направления веданты) время понимается как атрибут субстанции, то, без чего субстанция не может существовать. Так, для последователей санхьи время реально постольку, поскольку оно состоит из частей (создаваемых движением светил); между тем для вайшешиков независимо от отдельных частей времени есть еще одно неделимое время, и это соответствует признанию субстанциональной природы времени. Наконец, буддисты вообще отрицают реальность и субстанциональность времени. При этом различение относительного и абсолютного пространства и времени у вайшешиков, «феноменального» и «ноуменального» времени у джайнов оказывается близким к ньютоновской концепции абсолютного и относительного пространства и времени. См.: Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986. С. 110—113; Щербатской Ф. И. Те-

Итак, время может мыслиться как нечто абстрактное и лишь внешним образом связанное с миром, т. е. условная масштабная сетка, априорная схема, с которой соотносятся происходящие события; или же, напротив, как нечто конкретное и в принципе неотъемлемое от меняющегося мира и происходящих в нем событий. В одном случае время составляет фон этих событий, в другом же случае оно, собственно, и состоит из событий, оно является как бы материей, наполняемой событиями*. В первом случае время может мыслиться отдельно от мира,

ория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I—II. СПб., 1903—1909. Ч. II. С. 56.

Ср. рассуждения Аристотеля в «Физике» (кн. IV, гл. 10—11) относительно того, существует ли время: «Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию. Кроме того, для всякой делимой вещи, если только она существует, необходимо, чтобы, пока она существует, существовали бы или все ее части или некоторые, а у времени, которое также делимо, одни части уже были, другие — будут и ничто не существует... Далее, не легко усмотреть, остается ли “теперь”, которое очевидно разделяет прошедшее и будущее, всегда единым и тождественным или становится всякий раз другим... Если бы “теперь” не было каждый раз другим, а тождественным и единым, времени не было бы; точно так же, когда “теперь” становится другим незаметно для нас, нам не кажется, что в промежутке было время» (218a—218b). Ср. выше, примеч. **, с. 212.

* Можно сказать, что в первом случае время относится к универсалиям нашего восприятия, во втором же случае — к реальности самого мира (внеположенного этому восприятию). Ср. заявление Канта о том, что понятие времени «присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает»; по его мнению, «одновременность и последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени» (Критика чистого разума, I, § 7, 4 — Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. I—XXVIII. Berlin-Leipzig, 1910—1975. Bd. III. S. 62, 57).

Между тем Нагарджуна писал: «Если время существует только по отношению к объектам, то откуда возьмется время без объектов. Мы отрицаем бытие объектов, тем более существование времени» (Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I—II. СПб., 1903—1909. Ч. II. С. 80); соответственно, как мы уже упоминали, буддийская философская традиция вообще не признает существования во времени (см. выше, примеч. *, с. 227).

как нечто в принципе от него независимое^{*}: мир может перестать существовать, но это не обязательно означает исчезновение времени^{**}; во втором случае конец мира с необходимостью означает исчезновение времени — предполагается именно, что, если мир прекратит существование, «времени уже не будет» (Откр. X, 6)^{***}. В свою очередь, начало мироздания означает в этом последнем случае начало времени: если мир признается сотворенным, то таким же признается и время. Соответственно, время оказывается тогда в начале тварного бытия — при этом слово «начало» не отмечает какой-либо временной момент, а означает собственно начало времени как такового^{****}.

^{*} По словам Канта, «все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя» (Критика чистого разума, I, § 4 — Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. I—XXVIII. Berlin—Leipzig. 1910—1975. Bd. III. S. 58).

^{**} В таком понимании времени отражается, возможно, индивидуальный опыт человека, который знает, что время не зависит от его существования (ему известно, в частности, что течение времени не остановится с его смертью), и распространяет это знание на представление о мире вообще: существование мира мыслится при этом по аналогии с существованием человека.

^{***} Иначе можно было бы сказать, что в одном случае понятие мира включает в себя понятие времени (время мыслится как составная и неотъемлемая часть мироздания), в другом же случае время отделено от мира. Таким образом, различное соотношение времени и мира можно в принципе описать, ссылаясь либо на разницу в восприятии времени, либо на различное понимание того, что такое мир.

^{****} Специальные рассуждения на этот счет мы находим у Августина: как утверждает Августин, «мир создан... с началом времени» и «прежде мира не было никакого времени» (О граде Божием, XII, 15 и XI, 5). Ср. еще: «...если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения: то кто не поймет, что времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? Моменты этого движения и изменения... образуют время. Итак, если Бог, в вечности которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что Он сотворил мир спустя известное количество времени... Нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе со временем» (Там же. XI, 6, см. также: Исповедь, XI, 12—17).

Ср. также комментарий Филона Александрийского на первый стих книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. V, 1). По словам Филона, «начало не имеет здесь временного значения, как думают некоторые, ибо времени не было до того, как появился мир. Время возникло либо вместе с ми-

Поскольку движение времени отождествляется с движением небесных светил (см. выше), постольку сотворение времени может мыслиться именно как сотворение светил (ср.: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной... для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» — Быт. I, 14)*. Циклическое время закономерно оказы-

ром, либо после него. Ведь поскольку время есть измеряемое пространство, определяемое движением мира, и поскольку движение не может предшествовать движущемуся объекту, но неизбежно возникает либо после него, либо вместе с ним, отсюда с необходимостью следует, что и время либо является сверстником мира, либо родилось позднее, чем мир. Утверждать, что время старше мира, было бы насилием над разумом. И поскольку слово *начало* не означает здесь временного начала, похоже, что имеется в виду числовая последовательность, так что *в начале Он сотворил* есть то же, что *первым Он сотворил небо*» (О сотворении мира. 26–27 — Philo [of Alexandria]. With an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. I–XII. Cambridge Mass.-London, 1929–1962. Vol. I. P. 20–23; ср. еще: О вечности мира. 19, 52. Там же. Vol. IX. P. 196–199, 220–221; О неизменяемости Бога. Там же. Vol. III. P. 24–25).

* Равным образом и Платон утверждает, что «время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад... Такими были замысел и намерение Бога относительно рождения времени; и вот, чтобы время родилось из разума и мысли Бога, возникли Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, Бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение... Земле же, кормилице нашей, он определил вращаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устроительницей дня и ночи как старейшее и почтеннейшее из божеств, рожденных внутри неба» (Тимей, 38b–38c, 40c). Далее Платон связывает с циклическим временем законы рока: «Возведя души на звезды как на некие колесницы, Он <Бог-Демург> явил им природу Вселенной и возвестил законы рока, а именно... что теперь им предстоит, рассеявшись, перенестись на подобающее каждой душе орудие времени...» (там же, 41e). Представление Платона о возникновении времени подверглось критике Аристотеля, по мнению которого «время существовало всегда» (Физика, VIII, 1).

«Творцом времени» именуется Бог и в Упанишадах (Шветашва-тарупанишада, IV, 2), причем источником времени признается здесь Солнце, ср.: «Следует почитать Солнце, зовущееся временем» (Май-три-упанишада, VI, 16, ср. VI, 14). Наименование Бога «творцом неба и земли» в христианской традиции, вообще говоря, соответствует пониманию Бога как творца времени и пространства.

вается, таким образом, тварным временем; соответствующее представление характерно, по-видимому, вообще для космологического сознания*.

* В древнем Иране, где был вообще особый культ времени (выражающийся в почитании бога Зервана, персонификации времени и судьбы), — время понималось при этом как источник и условие существования и вместе с тем как отец доброго и злого начала (Ормазда и Ахримана), — могло различаться бесконечное и конечное время, которые находятся в принципиально различном отношении к миру. Бесконечное время существует изначально и предшествует акту творения; между тем конечное время, обусловленное актом творения, соотносится с этим миром, созданным и обреченным на гибель. Различие конечного и бесконечного времени предстает, таким образом, как различие тварного и нетварного времени. При этом конечное время признается циклическим, оно движется по кругу и возвращается в исходное состояние. См.: Zaehner R. C. *Zurvan. A Zoroastrian dilemma*. Oxford, 1955. P. 13, 57–58, 106–107, 119, 182, 231 и сл.

Сходным образом и в Древней Греции, согласно «Теогонии» Гесиода, линейное и циклическое время могли противопоставляться как время богов (линейное) и время людей (циклическое) — циклическое время оказывается при этом временем сотворенного космоса, тогда как линейное время в принципе предстает как изначально, нетварное (Vidal-Naquet P. *Temps de dieux et des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les grecs* // *Revue de l'histoire des religions*. 1960. Vol. CLVII. № 1. P. 59–61). Ср. у Цицерона в трактате «О природе богов» (I, 9) слова эпикурейца Веллея (который полемизирует с платоновской концепцией времени): «...если не было никакого мира, века-то были? Я сейчас говорю не о тех веках, которые состоят из дней, ночей, годов, ибо сознаю, что всего этого без круговращения мира быть и не могло. Но существовала же с бесконечного времени некая вечность, которая никакими единицами времени не измерялась...» И в этом случае тварное время, связанное с круговращением мира, противопоставляется времени нетварному, существующему независимо от существования мира.

А. Н. Паршин

Путешествие Данте в ад*

Тема путешествия на тот свет довольно распространена в мировой литературе. Одним из наиболее величественных ее воплощений является путешествие в Ад Вергилия и Данте в «Божественной комедии». Оно основано на определенном устройстве Космоса, которое в изложении Данте представляет собой творческую переработку общепринятых представлений христианского мира того времени.

В книге «Мнимости в геометрии» (М.: Поморье, 1922) П. А. Флоренский предложил использовать методы точного естествознания для построения математической модели Космоса «Божественной комедии». Основное содержание книги составляет новая интерпретация комплексных чисел: использование одной, передней стороны плоскости как вместилища действительных чисел, а другой, оборотной, для чисто мнимых чисел. Связывая свою конструкцию с гауссовой теорией поверхностей и теорией потенциала, Флоренский имел в виду и другое. В работе** «Иконостас» (1922) он писал: «По первым словам летописи бытия,

* Впервые: П. А. Флоренский: *Философия, наука, техника*. Л., 1989. С. 17–19.

** См.: *Богословские Труды*. М., 1972. Сб. 9. См. также: Флоренский П. А., свящ. *Собрание сочинений*: в 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 419–526.

Бог «сотворил небо и землю» (Быт. 1:1) и это деление всего сотворенного надвое всегда признавалось основным... Но эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о *границе* их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет. Как же понимать ее?»

Проведенный Флоренским анализ путешествия Данте содержит в качестве важнейшего элемента мотив переворачивания (иначе, оборотничества): «...когда поэты достигают приблизительно поясницы Люцифера, оба они внезапно *переворачиваются*, обращаясь ногами к поверхности Земли, откуда они вошли в подземное царство, а головою — в обратную сторону» (Ад, песнь XXXIV, 74–94).

Другой существенный элемент, выделяемый им, таков: «...Дант все время движется по прямой и на небе стоит — обращенный ногами к месту своего спуска; взглянув же оттуда, из Эмпирея, на Славу Божию, в итоге оказывается он, без особого возвращения назад, во Флоренции».

Подход о. Павла к изучаемому им произведению состоял в том, чтобы анализировать описываемый Данте космос так же, как физик анализирует окружающий мир, т. е. признавая его такой же реальностью, — мысль для своего времени весьма новаторская. Она выражена в следующих строках: «Путешествие его <Данте> было действительностью; но если бы кто стал отрицать последнее, то, во всяком случае, оно должно быть признано поэтической действительностью, т. е. представимым и мыслимым, — значит содержащим в себе данные для уяснения его геометрических предпосылок».

Приняв этот общий принцип в качестве исходного, Флоренский так формулирует аналогию с геометрией физического мира: «...двигаясь все время вперед по прямой и перевернувшись раз на пути, поэт приходит на прежнее место в том же положении, в каком он уходил с него... Значит поверхность, по которой двигается Дант... 1) как содержащая замкнутые прямые, есть римановская плоскость и 2) как переворачивающаяся при движении по ней перпендикуляр, есть поверхность односторонняя. Эти два обстоятельства достаточны для геометрического охарактеризования Дантова пространства, как построенного по типу эллиптической геометрии...» и «...с точки зрения современной физики мировое пространство должно быть мыслимо именно как пространство эллиптическое, и признается конечным, равно как и время, — конечное, замкнутое в себе».

Обнаруженная Флоренским замкнутость кратчайших линий (прямых) в мире Данте действительно находит свою аналогию в замкнутых, т. е. конечных и не имеющих границы, моделях Вселенной общей теории относительности. Впрочем, уравнивания общей теории относительности допускают в качестве решений и открытые модели, которые соотносятся с замкнутыми моделями как, скажем, плоскость и сфера. Вопрос о том, какая модель отвечает физической реальности, находится вне рамок теории.

Неевклидовость мира Данте указывалась рядом исследователей и до Флоренского (они цитируются в «Мнимостях»). Более тонкое свойство замкнутости было, помимо Флоренского, отмечено немецким математиком А. Шпайзером* в 1925 г.

Свойство односторонности (иначе, неориентируемости) — оригинальное наблюдение Флоренского.

Космос Данте можно сопоставить с поистине бесконечным разнообразием космологических представлений: от гесиодова Тартара до карты мира ороческих шаманов. Два мотива — оборотничество и дальняя дорога, возникающие в рассуждениях Флоренского, — являются универсалиями, распространенными по всему миру. Достаточно вспомнить русскую сказку: «...ударился серый волк о сыру землю, стал конем золотогривым», а мотив дороги, «за тридевять земель, в тридесятое царство», существует в качестве реликта и в современной цивилизации: свадебные путешествия, побеги детей из дома...

То что эти два способа перехода по ту сторону бытия могут быть *эквивалентными*, — принципиальный факт, непосредственно вытекающий из открытия Флоренского. В самом деле, для того чтобы перейти с одной стороны неориентируемой поверхности (такой, как лист Мебиуса) на другую, есть две возможности. Одна состоит в инверсии (отражении), совершаемой в данной точке; другая — в достаточно далеком путешествии по самой поверхности.

Несомненно также, что наблюдение Флоренского должно иметь гораздо более широкое применение. На это указывает такое распространенное в фольклоре явление, как многократное (как правило, трехкратное) повторение оборотничества

* См. Speiser A. Klassische Stücke der Mathematik. Zurich, 1925, и обсуждение в кн.: Weyl H. Philosophy of Mathematics and Natural Science. Princeton, 1949. P. 109.

(инверсии) одного и того же персонажа. Классический пример — самый распространенный в русской сказке сюжет*: «Три царства — медное, серебряное, золотое». Геометрические свойства инверсии показывают, что для перехода на другую сторону число повторений должно быть, во всяком случае, *нечетным*. В точности это и имеет место в фольклоре.

Другое следствие модели состоит в том, что понятие ориентации, т. е. различие между правым и левым, между внешней стороной и внутренней теряет абсолютный смысл. Локально, в небольшой окрестности каждой точки поверхности («нашего мира») внутренняя и внешняя стороны отличны друг от друга, с одной на другую можно перейти только с помощью отражения (инверсии), и лишь для всей поверхности («мира в целом») это различие теряет смысл.

Христианское представление о Море (нынешнем, падшем мире) содержит в качестве важной составной части утверждение о его незавершенности. Миру еще предстоит восстановить утраченную в грехопадении целостность. В апокрифическом Евангелии от Фомы Иисус говорит: «...когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону... тогда вы войдете в царствие» (перевод М. К. Трофимовой). Эти слова поразительным образом согласуются с размышлениями Флоренского о космосе Данте.

Наряду с «Мнимостями» в двадцатых годах появились и другие работы с новым подходом к фольклорному и этнографическому материалу. В. Г. Богораз обратил внимание на близость ряда эффектов теории относительности (например, замедления времени) к событиям, происходящим в сказках и мифах**. Он же предлагал изучать мифологический мир так же, как это делает физика с окружающим нас миром (та же мысль, что и у Флоренского).

Совсем другая структура, не похожая на непрерывный континуум естествознания, возникла в книге В. Я. Проппа «Морфология сказки» (1928) и его позднейших замечаниях о природе шаманских путешествий. Пропп вдохновлялся натурфилософскими идеями Гёте. Он заметил, что если отвлечься от конкрет-

* Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 261, 264–265.

** См.: Богораз В. Г. Эйнштейн и религия. М.-Пг., 1923.

ных реалий сказки и проанализировать ее сюжет (имеющиеся персонажи и их функции), то можно написать некоторую универсальную сказку (аналог гётевского *Urpflanze*), по отношению к которой все известные сказки будут ее (частичными) реализациями. В универсальной сказке должно быть 7 персонажей и 31 функция. Впоследствии Пропп дополнил этот анализ и весьма детальным изучением конкретных реалий и сюжетов, включая разные способы перехода в другой мир («переправа через огненную реку», «избушка на курьих ножках» и др., см.: loc. cit.).

Весь этот всплеск идей оказал лишь частичное влияние на развитие фольклористики и этнографии. Если идеи Флоренского и Богораза были полностью забыты*, то идеи Проппа развивались лишь в рамках скользящего по поверхности явлений структуралистского направления. Тем более не ставился вопрос о связи между этими подходами.

В глазах многих гуманитариев математические модели в этнографии или литературоведении ведут к привнесению сухого, безжизненного начала в эти науки. И в какой-то степени с этим нельзя не согласиться. Но не может ли союз гуманитарных и точных наук со временем повернуть само естествознание к более поэтичному взгляду на мир? Русская религиозно-философская мысль явно склонялась к такой возможности: «Можно спросить себя: возможна ли наука, как поэзия, или поэтическая наука? Иначе говоря, может ли быть установлено отношение между поэзией и познанием более интимное, чем существующее? Еще иначе, может ли поэзия стать рапсодией мира, освободиться от своей мечтательности, и наука развиваться от своего прозаизма?»**

Слова о. Павла Флоренского в «Мнимостях», что «разрывая время, "Божественная комедия" неожиданно оказывается не позади, а впереди нам современной науки» — конкретное предчувствие этой возможности.

* Мне известен подобный подход к фольклору и этнографии в неопубликованных работах А. И. Лапина 1980-х гг. В них он исследовал многочисленные параллели с физикой, в частности, аналогии между оппозициями типа левое/правое и дискретными симметриями квантовой теории.

** Булгаков С. Философия имени. Париж, 1953. С. 144.

Д. А. Баяк, Ч. Е. Форд

Данте — Галилей — Флоренский: к апологии замкнутого космоса*

Павел Флоренский против Коперника

В 1922 г. частное московское издательство «Поморье» выпустило книгу священника русской православной церкви Павла Александровича Флоренского (1882–1937), озаглавленную «Мнимости в геометрии»**. Этой небольшой брошюре предстояло сыграть важную роль не только в жизни самого Флоренского, но и оказать немалое воздействие на всю интеллектуальную жизнь в России. В ней было всего 53 страницы; большая их часть посвящалась своеобразной геометрической интерпретации комплексной плоскости. Но в последнем параграфе, содержащем всего 9 страниц, Флоренский попытался приложить свою общую теорию для реконструкции основных черт космоса, в котором было бы возможно путешествие по трем загробным мирам, подобное описанному Данте Алигьери в его «Божественной комедии». Во всту-

* Историко-математические исследования. Вып. 10 (45). М.: Янус, 2005. С. 244–259. Работа выполнялась при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 02–06–80185а).

** Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922.

пительном абзаце Флоренский привлекает внимание читателя к отпразднованному «на пороге нового духовного синтеза», 14 сентября 1921 г., шестисотлетнему юбилею смерти Данте и говорит в связи с ним: «Думается, что предложенное здесь [то есть в предыдущих параграфах книги] истолкование мнимостей, в связи со специальным и общим принципами относительности, по-новому освещает и обосновывает то Аристотеле — Птолемею — Дантово миропредставление, которое наиболее законченно выкристаллизовано в “Божественной комедии”»^{*}.

Тремя страницами далее Флоренский поясняет, о чем, собственно, речь: «Вопрос идет о реабилитации Птолемею — Дантовой системы мира. Принцип относительности “доказывается” неудачей опыта Майкельсона и Морлея. Не сомневаясь в общем принципе относительности и лишь несколько недоумевая, что значит в специальном принципе “прямолинейное равномерное движение”, коль скоро нет неподвижных координатных осей, я хотел бы, однако, задать простой вопрос о причине неудачи вышеупомянутого опыта. В основу опыта положена гипотеза о движении Земли, и когда последствий этого движения не обнаружилось, тогда стал придумываться ряд чрезвычайных гипотез, которыми хотели подпереть первую гипотезу о движении Земли. Но гипотеза, признанная наиболее основательной, — специальный принцип относительности, — будучи приемлемой сама по себе, однако в корень уничтожает самую предпосылку Майкельсона, ибо утверждает, что никоим физическим опытом убедиться в предполагаемом движении Земли невозможно. Иначе говоря, Эйнштейн объявляет систему Коперника чистой метафизикой, в самом порицательном смысле слова... Земля покоится в пространстве — таково *прямое* следствие опыта Майкельсона. Косвенное следствие — это надстройка, именно утверждение, что понятие о движении — прямолинейном и равномерном — лишено какого-либо уловимого смысла»^{**}.

Флоренский здесь берет слово «доказывается» в кавычки, так как не верил, что наука способна объяснять реальность. Максимум, на который можно рассчитывать, — это ее «символическое описание»^{***}. Нет ничего удивительного в том, что

* Там же. С. 45.

** Там же. С. 48–49.

*** Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 109.

наука не в состоянии обнаружить абсолютное движение, в особенности после того, как ею было отвергнуто понятие абсолюта. Именно изгнание абсолюта из сферы познаваемого, даже более того — из сферы рационального, — сделало, по убеждению Флоренского, «Галилееву науку» враждебной средневековому мировоззрению. В двух новых теориях, появившихся в начале века, Флоренский сразу увидел способность радикально изменить отношение человека к миру не только на физическом, но и на метафизическом уровне. Воздействие Коперниканско — Галилеево — Ньютоновской революции коснулось не только науки, но и философии, и даже теологии. Новые теории создали ситуацию, в которой Птолемеяевская космология оказывается столь же допустимой, как и Коперниканская. Притом, что эксперимент подтверждает первую, а не вторую. «...В Птолемеяевой системе мира, с ее хрустальным небом, "твердью небесною", все явления должны происходить так же, как и в системе Коперника, но с преимуществом здравого смысла и верности земле, земному, подлинно достоверному опыту»*.

В процитированных фрагментах Флоренский не только указывает на предпочтительность Птолемеяевой космологии перед Коперниковой в том, что касается здравого смысла, — она возвращает нас и к дискуссиям об абсолюте. Хотя теория относительности Эйнштейна служила в первую очередь для пропаганды различных форм релятивизма, что представляется вполне логичным, Флоренский парадоксально разворачивает ее против себя самой — на восстановления в правах не только идеи о центральном положении Земли в космосе, но и об ограниченности самого космоса: его конечности и существовании в нем абсолютного покоя.

Такая постановка вопроса возвращает нас к аргументам, впервые выдвинутым и последовательно развитым в ряде работ первой трети XVII в. Галилео Галилеем, прежде всего в его знаменитом «Диалоге о двух системах мира», где среди прочих выдвигался и этот аргумент, хотя смысл его использования был прямо противоположным: на основании идентичности явлений как на движущейся, так и на неподвижной Земле Галилей представлял систему Коперника более предпочтительной с логической точки зрения.

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 49—50.

«Диалог» Галилея был написан уже после запрещения теории Коперника в 1616 г. и поэтому не содержит прямых утверждений о ее истинности. Тем не менее построен он таким образом, что все аргументы, когда-либо выдвигавшиеся в защиту конкурирующей теории Птолемея, кажутся несостоятельными, а иногда даже просто смешными. Субъективная уверенность автора в правоте Коперника не вызывает у читателя сомнений с первых же страниц. Однако главный и единственный по-настоящему сильный довод в ее пользу Галилей приберет под конец, это его знаменитое механическое объяснение приливов и отливов. По его утверждению все дело в совокупном эффекте от движения Земли по орбите и вокруг своей оси. На ночной стороне линейные скорости складываются, а на дневной — вычитаются. Поверхность воды, перемещаясь из тени на освещенную сторону и обратно, то замедляется, то ускоряется, из-за чего вода раскачивается, выплескиваясь на берега.

При всей своей эффектности и кажущейся неоспоримости объяснение, данное Галилеем, было ошибочным, и поэтому не могло служить подтверждением теории. Но чтобы убедиться в этом, необходима численная оценка эффекта, которая стала возможной лишь значительно позже. В действительности приливы возникают из-за гравитационного воздействия на поверхность Земли со стороны Луны и Солнца. Эксперимент, который, кажется, убедил последних скептиков в том, что Земля действительно пребывает в движении, — это знаменитый опыт Фуко, поставленный в XIX в. Однако к этому времени уже почти никто в справедливости теории Коперника не сомневался. И по причинам, скорее, теоретического характера, нежели вследствие прямой экспериментальной проверки.

Механика Ньютона появилась всего на полстолетия позже «Диалога» Галилея. Первое издание «Математических начал натуральной философии» увидело свет в 1687 г. Среди прочего в нем давалось полное и последовательное объяснение движений небесных тел, входящих в состав Солнечной системы, на основании закона всемирного тяготения и трех законов ньютоновской механики. Если сила, действующая на Землю со стороны Солнца, равна силе, действующей на Солнце со стороны Земли, а ускорение, вызываемое силой, обратно пропорционально массе тела, то отношение ускорений Земли и Солнца, вследствие их взаимодействия, равно обратному отношению их масс. Таким образом, механика Ньютона не только описывала, как движутся планеты, но и *почему* их движение (и вообще

присутствие) практически не отражается на движении Солнца. Дезавуируя галилеевскую аргументацию, Флоренский метил в противника значительно более могущественного — механику Ньютона.

Впрочем, не будет новостью утверждение о наличии пробелов в ньютоновской картине мира. Также хорошо известно о неудовлетворенности самого Ньютона тем, что впоследствии получило название «дальнодействия». Природа гравитации была ему не известна, из-за чего вся логически стройная система объяснений повисала в воздухе и делалась заложницей таких теоретических «фантомов», как абсолютное пространство. В своей (общей) теории относительности Эйнштейн попытался избавиться от подобных фантомов и представить гравитацию проявлением геометрических свойств пространства. Сами эти геометрические свойства пространства изменяются в зависимости от: 1) изменения массы, положения, формы и т. п. находящихся в нем тел и 2) местоположения и движения наблюдателя. Абсолютное пространство Ньютона, с этой точки зрения, отвечало такому местоположению и движению наблюдателя, при котором пространство кажется евклидовым, если в нем нет никаких тел. С точки зрения Флоренского, абсолютным следует считать то пространство, в котором покоится Земля. А то, что оно при этом оказывается неевклидовым, — совершенно неважно: *«Нет и принципиально не может быть доказательств вращению Земли, и в частности ничего не доказывает пресловутый маятник Фуко: при неподвижной Земле и вращающемся вокруг нея, как одно твердое тело, небосводе, маятник так же менял бы относительно Земли плоскость своих вращений, как и при обычно, Коперниковском предположении о Земном вращении и неподвижности Неба»**.

Неевклидовский космос

Какую же форму должна иметь Вселенная, чтобы Земля покоилась в ее центре, и все явления «были спасены»? На такой вопрос хочет найти ответ Флоренский в своей книге «Мнимости в геометрии». Для этого он пользуется двумя основными

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 49.

источниками: специальной теорией относительности Эйнштейна и описанием путешествия Данте, якобы проделанного в страстную неделю 1300 года, через все три области загробного мира — ад, чистилище и рай. Данте дал свое описание в «Божественной комедии» — шедевре итальянской литературы, породившем многовековые споры о том, как может быть понято ее содержание в свете законов геометрии, механики, астрономии, географии и прочих разделов естествознания. Было бы странно ожидать, что столь разнородные источники могут дать какую-то согласованную картину. И тем не менее, как утверждает Флоренский: «Современная научная мысль совершенно неожиданно подводит нас к Данте-Аристотелевской науке о началах сущего»^{*}.

Представление о том, каким образом это происходит, можно получить из такого рассуждения. Все окружающие Землю тела описывают вокруг нее полный оборот с большей или меньшей точностью в течение суток. Сейчас мы считаем, что такое их движение объясняется тем, что на самом деле движутся не они, а сама Земля, совершающая полный оборот вокруг своей оси за 24 часа. Если она покоится, то для подобной согласованности понадобятся другие основания. Например, мы можем считать, что весь космос заполнен каким-то прозрачным твердым телом, обеспечивающим синхронность различных движений. Вращения этого тела будут сопряжены со все большими линейными скоростями по мере удаления от центра, т. е. Земли. Наконец, где-то они сравниваются со скоростью света. Допустим, что множество точек, линейная скорость которых, формально говоря, равна скорости света, образует сферу (в дальнейшем будем называть ее *световой сферой*).

«Обращаясь к Птолемеевой системе, мы видимо, что внутренняя ее область, с экваториальным радиусом

$$R = \left(\frac{23^{\circ} 56' 4,1''}{2\pi} \cdot 300\,000 \right) \text{ км.},$$

где $23^{\circ} 56' 4,1''$ есть продолжительность звездного времени по среднему солнечному времени, ограничивает собой все земное бытие. Это есть область *земных* движений и *земных* явлений, и за ним начинается мир качественно новый, область *небес-*

^{*} Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 50.

ных движений и небесных явлений, — попросту Небо. Этот демаркационный экватор, раздел Неба и Земли, не особенно далек от нас, и мир земного — достаточно уютен. А именно, в астрономических единицах радиус его R равен 27,522 средних расстояний Солнца от Земли. Итак, область небесных движений в 26,5 раз далее от Земли, чем Солнце; иначе говоря, граница ее — между орбитами Урана и Нептуна. Результат поразительный, потому что им Птолемее — Дантовское представление о мире подтверждается даже количественно, а граница мира приводится как раз там, где ее и признавали с глубочайшей древности»*.

Разумеется, в трехмерном пространстве невозможно такое движение двумерной сферы, чтобы все ее точки имели одну и ту же линейную скорость. Однако одномерная сфера (1-сфера, т. е. окружность) может так двигаться в объемлющем ее двумерном пространстве, чтобы все ее точки имели одну и ту же линейную скорость. Поэтому для простоты мы можем считать, например, что Флоренский рассматривал какое-то сечение Вселенной или даже временно полагал Вселенную двумерной (один из излюбленных в теории относительности приемов), для того лишь, чтобы стал ясен сам принцип.

Внутри этой сферы происходит лоренцовское сокращение длин. Сокращение будет наблюдаться лишь для тех отрезков, которые параллельны вектору линейной скорости в соответствии с известной формулой

$$l = \sqrt{1 - (v/c)^2}.$$

Иначе говоря, если представить себе множество концентрических сфер (хотя бы 1-сфер), таких, что все точки на поверхности каждой из них имеют одну и ту же линейную скорость, то при увеличении радиуса (сам радиус, естественно, лоренцовского сокращения не испытывает) линейные размеры самой сферы уменьшаются. Наконец, при $v = c$ так что $1 - (v/c)^2 = 0$, поверхность сферы обращается в ноль, а при еще большем увеличении радиуса линейная скорость превышает скорость света, а фактор $1 - (v/c)^2$ становится отрицательным, следовательно, все длины — мнимыми. По поводу перехода от внутренней области ($v < c$) к внешней ($v > c$) Флоренский замечает: «Переход между областями этого качественного

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 51.

различия мыслим только прерывный»*. Но какова природа этого различия? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо небольшое отступление.

3-сфера

В общем случае под (единичной) n -сферой обычно понимается гиперповерхность в $n+1$ -мерном нормированном пространстве $(R^{n+1}, |\cdot|)$, заданная условием $x \in R^{n+1}$, $|x| = 1$. Внутренность сферы, т. е. множество точек, удовлетворяющих условию $|x| \leq 1$, называют $n+1$ -шаром. В полутривиальном случае $n = 0$ 1-шар представляет собой просто отрезок, а 0-сфера — это его границы, т. е. две точки. Переход от 1-шара к 1-сфере может быть осуществлен без (или, точнее, до) рассмотрения двухмерного пространства, склеиванием точек границы. Иначе говоря, все точки 0-сферы объявляются эквивалентными. Внутренние точки 1-сферы, или окружности образуют 2-шар, или диск. Отождествлением, или, как говорят, «склеиванием» всех точек окружности диск превращается в 2-сферу, или просто сферу. Ее внутренность — это 3-шар, или просто шар. Отправившись путешествовать на запад, имея целью очутиться на востоке, Христофор Колумб демонстрировал искреннюю веру в то, что поверхность Земли является не евклидовым пространством и не диском, а 2-сферой. Фернандо Магеллан, совершив кругосветное путешествие, доказал, что это действительно так.

Точно так же можно рассуждать о шарах и сферах большей размерности, хотя воображению они уже недоступны. Склеивая все точки 2-сферы, ограничивающей 3-шар, мы превращаем последний в 3-сферу. Важно заметить, что до того, как мы начинаем говорить о 4-шаре, нет нужды думать о четырехмерном пространстве. 3-сфера имеет право на вполне самостоятельное существование в том смысле, что все ее геометрические свойства могут быть полностью определены без привлечения высших размерностей.

Следует, однако, иметь в виду, что такая процедура, как склеивание точек, когда их больше двух, может оказаться неоднозначной. В самом деле, по-разному склеивая точки 1-сферы,

* Там же.

ограничивающей 2-шар, можно получить как 2-сферу, так и проективную плоскость. Чтобы пояснить это различие, мы не будем склеивать все точки границы, а возьмем просто два диска (два 2-шара) и склеим попарно точки на границах. Разумеется, при этом снова получится 2-сфера. Однако нам ничто не мешает взять диск и лист Мебиуса. Каждый из них также имеет границу, причем эта граница представляет собой 1-сферу. (В этом можно убедиться, например, следующим образом. Приготовим лист Мебиуса из диска. Для этого окружность, ограничивающую диск, разобьем на четыре равных дуги и перенумеруем их: 1, 2, 3 и 4. 2-ю и 4-ю дуги склеим, попарно отождествляя диаметрально противоположные точки. Границей будут служить дуги 1 и 3, причем их крайние точки, совпадающие соответственно с крайними точками дуг 2 и 4, окажутся склеенными. Две дуги, или два 1-шара, будут иметь склеенные границы, т. е. превратятся в одну 1-сферу.) Склеивая теперь диск (2-шар) и лист Мебиуса, мы получим не 2-сферу, а проективную плоскость. Поскольку проективная плоскость является односторонней, то она не делит объемлющее ее пространство на два несвязных множества.

Обращение в ноль всех длин на световой сфере равносильно склеиванию всех ее точек. В результате как внутренний (земной), так и внешний (небесный) миры должны превратиться из 3-шаров в 3-сферы. Но здесь задействованы оба обсуждавшихся выше механизма: а) все точки сферы оказываются эквивалентны друг другу; б) точки одной сферы (границы земного мира) попарно эквивалентны точкам другой сферы (границы небесного мира). Естественно представить их задействованными не одновременно, а последовательно, причем сперва первый, а потом второй. Для того чтобы наглядно себе это представить, рассмотрим его двухмерный аналог. Небесный и земной миры будут двумя 2-шарами, ограниченными 1-сферами. Склеивая друг с другом 1-сферы, отождествляя попарно их точки, мы получим 2-сферу, а исходные 1-сферы станут ее экваториальной большой окружностью. Далее, при стремлении ее длины к нулю, 2-сфера станет все больше напоминать гантель и в конце концов превратится в две сферы, соприкасающиеся в одной точке. Заметим, однако, что это лишь одна из возможностей: изначально, при стягивании экватора в точку, одна полусфера может находиться внутри другой, так что и в конце две касающиеся друг друга сферы могут напоминать скорее не гантель, а китайский шар в шаре, поскольку одна из сфер будет находиться полностью внутри другой.

Вообще говоря, Флоренский нигде не дает никаких указаний на то, какая именно из имеющихся возможностей им выбирается. Но косвенные намеки есть. Они содержатся в описании движения через загробный мир Данте. Не случайно же для Флоренского конструируемый им космос связан не столько с именем Аристотеля, сколько с именем Данте. Тут же заметим, что если сферичность земного мира более или менее очевидна (хотя, напомним, она следует из весьма неочевидного предположения, что *все* точки ограничивающего его множества, т. е. точки, движущиеся со скоростью света, лежат на одной сфере), то это совсем не так в отношении мира небесного. Как предположение о его сферичности, так и предположение о его конечности кажутся довольно произвольными. В этой части своих рассуждений Флоренский с большей степени опирается на текст Данте, чем на теорию относительности. Поэтому, чтобы ответить на поставленные вопросы, и нам придется последовать за ним.

Путешествие Данте

Вот как оно описано Флоренским: «Итак, припомним путь Данте с Вергилием. Он начинается в Италии. Оба поэта спускаются по кругам воронкообразного Ада. Воронка завершается последним, наиболее узким кругом Владыки преисподней. При этом, обоими поэтами сохраняется во все время нисхождения вертикальность — головою к месту спуска, т. е. к Италии, и ногами — к центру Земли. Но когда поэты достигают приблизительно поясицы Люцифера, оба они внезапно *переворачиваются*, обращаясь ногами к поверхности Земли, откуда они вошли в подземное царство, а головою в обратную сторону. <...> Миновав эту *грань* (которой и до сих пор евклидовская “чернь не зрит”), т. е. окончив путь и миновав центр мира, поэты оказываются под гемисферой противоположной той, «где был распят Христос»; они поднимаются по жерлообразному ходу. <...> После этой грани поэт восходит на гору Чистилища и возносится через небесные сферы. — Теперь — вопрос: по какому направлению?»*

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 45—46.

Мы прервем здесь цитирование, для того чтобы сделать ряд замечаний. Во-первых, мы умышленно выбросили из цитат отсылки к тексту «Божественной комедии». Из них наиболее существенна первая, где идет речь о прохождении центра мира. Наличие центра в системе мира является одной из отличительных черт всех мифологических космологий, и до позднего европейского Средневековья вопрос о космосе, лишенном центра, не поднимался. Надо заметить, что даже у Галилея этот вопрос еще не решен окончательно. Во всяком случае, Кеплер в нескольких местах высказал свою уверенность в том, что космос у Галилея конечен и имеет центр. Но только в отличие от космологических систем Аристотеля, Птолемея, Тихо Браге в центре находится не Земля, а Солнце. Совершенно естественно, что и у Данте космос имеет центр, и в этом центре находится Земля (точнее, центр Земли). Тем не менее прохождение этого центра Данте описывает словами: «E s'io devenni allora travagliato, / La gente grossa il pensi, che non vede / qual è quel punto ch'io avea passato»^{*}. (Флоренский цитирует эту фразу в доступном ему переводе Мина: «Как изумился я тогда в тревоге, пусть судит чернь, которая не зрит, какую грань я миновал в дороге»^{**}; в более позднем переводе Лозинского эта фраза звучит так: «И что за трепет на меня нахлынул, пусть судят те, кто, слыша мой рассказ, не угадал, какой рубеж я минул»^{***}. Политкорректный Лозинский решил не переводить слова «la gente grossa», ограничившись местоимением «те».) Что же неожиданного могло случиться с Данте в этом столь ожидаемом месте?

Во-вторых, довольно странно выглядит и экивок в сторону «эвклидовской черни» у самого Флоренского. Само по себе наличие центра никак не должно отразиться на геометрических свойствах пространства. Никоним образом Евклид не упоминается и в тексте поэмы.

В-третьих, переворот в центре Земли мог быть своего рода неожиданностью для Данте. Даже в тексте поэмы есть путаница относительно того, куда направлена сила тяжести: к центру по радиусу или сверху вниз. Дантевский мир не лишен верха и

* Dante. *Commedia. Inferno* / A cura di E. Pasquini, A. Quaglio. Roma, 1982. P. 431.

** Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 46.

*** Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского. М., 1982. С. 182.

низа, хотя не совсем ясно: самая верхняя точка Земли — это Иерусалим или гора Чистилище? Однако намек Флоренского на иную неожиданность: с Данте в центре Земли произошло что-то другое, чего он ждать никак не мог и, более того, был убежден, что непосвященному читателю это так и останется не известным.

Наконец, в-четвертых, сам Данте описывает центр Земли словом «*punto*», *точка*. В дальнейшем он воспользуется этим словом еще один раз, когда уже в Раю — и в сопровождении не Вергилия, а Беатриче — он будет приближаться к Эмпирею. Удивительно здесь не только то, что сам Данте использует в отношении внешней и последней сферы космоса то же слово, что и для центра Земли, — точка, — но и то, что такое словоупотребление было безболезненно воспринято современными ему комментаторами.

Но вот что пишет об Эмпирее Флоренский: «Данте все время движется по прямой и на небе стоит — обращенный ногами к месту своего спуска; взглянув же оттуда, из Эмпирея, на Славу Божию, в итоге оказывается он, без особого возвращения назад, во Флоренции. <...> Итак, двигаясь все время вперед по прямой, поэт приходит на прежнее место в том же положении, в каком он уходил с него. <...> В 1871 г. Ф. Клейн указал, что сферическая плоскость обладает характером поверхности двусторонней, а эллиптическая — односторонней. Дантово пространство весьма похоже именно на пространство эллиптическое. Этим бросается неожиданный пучок света на средневековое представление о конечности мира»*.

На наш взгляд, в этих фрагментах выражена непоследовательность Флоренского и даже, может быть, определенная непродуманность его реконструкции средневекового космоса. Тем не менее некоторые суждения в отношении него артикулированы здесь вполне отчетливо. Попытаемся разобраться, как же Данте двигался к Эмпирею и обратно, надеясь в итоге восстановить и ту гипотетическую геометрию, о которой говорит Флоренский.

Самый факт, что книга «Мнимости в геометрии» была посвящена Флоренским истолкованию мнимостей исключительно для случая поверхностей, говорит о том, что у него не было адекватного обобщения его теории на трехмерный случай, не

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 47–48.

говоря уж о пространствах произвольной размерности. При этом не вызывает никакого сомнения и то, что все 53 страницы книги написаны главным образом ради заключительного экскурса в средневековую космологию. Флоренскому было бы намного проще описать средневековый космос, будь он двухмерным. Попробуем это сделать за него.

Выше мы уже договорились до того, что земная сфера в двухмерном представлении — это диск, в центре которого находится Земля, а ограничивающая его окружность движется со световой скоростью. Из-за этого она вырождается в точку, превращая диск в 2-сферу, и затягивая внутрь себя все то, что относится к небу. Тем самым небу, во-первых, приписывается конечность. А во-вторых, — определенная идентичность с миром земным: в плоскостной интерпретации мнимостей Флоренский считает плоскость двусторонней. При этом точка на одной стороне (ее можно также считать половиной точки или аспектом точки при взгляде на нее с одной стороны плоскости) будет действительной, а на другой стороне (можно даже считать, что точка, видимая с одной стороны, будет не видима с другой) — мнимой. Склеивая края двух дисков друг с другом, мы можем с равным успехом склеить их целиком. А поскольку выше Флоренский уже говорил о том, что один из дисков имеет действительные координаты, а другой — мнимые, то мы и имеем сферическое обобщение плоской конструкции Флоренского. Космос был бы сферичен, причем в нем было бы несколько точек, которые можно было бы назвать центром: центр Земли, Эмпирей — тот же центр Земли, только взятый на мнимой поверхности, и сужающаяся до точки горловина, через которую только можно пробраться с одной поверхности на другую.

Подобного рода реконструкции известны. Кратко они описываются Робертом Оссерманом* даже в обобщении на трехмерный случай. У Оссермана космос — это два 3-шара, склеенные своими границами. По сравнению с ним у Флоренского должно добавиться только последующее стягивание границ в точку и отождествление двух шаров с действительной и мнимой сторонами одной поверхности. Однако такой трактовке мешает

* Osserman R. Curved Space and Poetry of the Universe. The Book of the Cosmos: Imagining the Universe from Heraclitus to Hawking / ed. by D. R. Danielson. Cambridge, 2000. P. 350–355.

рассуждение Флоренского о перевороте Данте в центре мира и «мгновенном» возвращении его во Флоренцию из Эмпирея.

Склеить два диска так, чтобы получилась односторонняя поверхность можно, только склеивая границы одного диска и листа Мебиуса, как это было описано выше. Еще раз напомним, что «исходным материалом» вполне могут служить и два диска, но граница второго диска должна приклеиваться к границе первого не вся подряд, а кусочками, чередуя приклеивание кусочков границы к границе первого диска со склеивание других кусочков между собой. Получившуюся в итоге проективную плоскость нельзя изобразить в трехмерном пространстве без самопересечений. Весьма проблематично выглядит и перспектива склеивания внешней, вещественной стороны, с внутренней, мнимой. Одна из них должна быть диском, а другая — листом Мебиуса. Тем не менее именно на таком пути нам видится возможным реализация предложенной Флоренским программы.

При ее обобщении на трехмерный случай получающийся геометрический объект должен быть еще более странным. С одной стороны, он должен быть проективным пространством, с другой стороны, он должен быть поделен на две части — действительную и мнимую, — между которыми установлено взаимоднозначное соответствие. При всей расплывчатости такого описания у него есть одно важное следствие. *Переворот*, который испытывают Данте и Вергилий, когда проходят центр Земли, — это не переворот вверх ногами, а выворачивание наизнанку. Герои превращаются в свои зеркальные отражения и только в таковом качестве могут путешествовать через небеса.

Horror discontinuitatis

Световая сфера (мы опять отвлечемся на некоторое время от того, какая именно размерность пространства имеется в виду) оказывается в известном смысле важнейшим отличием средневекового космоса в изображении Флоренского от того, как он мыслился, например, Оссерманом. Обе стороны — и действительная (земная), и мнимая (небесная) — достаточно регулярны, какова бы ни была их геометрия. Однако переход с одной на другую возможен только с нарушением непрерывности. «...Имея в виду предлагаемое здесь истолкование мнимостей, мы наглядно представляем себе, как, стянувшись до

нуля, тело проваливается сквозь поверхность — носительницу соответствующей координаты, и выворачивается чрез самого себя, — почему приобретает мнимые характеристики. Выражаясь образно, а при конкретном понимании пространства — и не образно, можно сказать, что пространство *ломается* при скоростях больших скорости света, подобно тому, как воздух ломается при движении со скоростями большими скорости звука; и тогда наступают качественно новые условия существования пространства, характеризующиеся мнимыми параметрами»^{*}.

Каким именно образом может быть организован этот разрыв, достаточно ясно говорилось выше. Исходя из базовой метафоры Флоренского — две стороны одной плоскости, — природу этого разрыва можно пояснить еще так. Переход с одной стороны плоскости на другую осуществим только одним из двух способов: либо «прокалыванием» ее, либо путешествием к ее краю. И в том и в другом случае должна быть почувствована, так сказать, «толщина» плоскости.

Как уже неоднократно отмечалось, предложенный Флоренским способ получения этого разрыва хорошо не мог быть реализован в трехмерном пространстве просто потому, что 2-сфера в нем не может двигаться вокруг неподвижного центра так, что движутся все ее точки. Хотя подобное возможно в любом пространстве четного количества измерений, например в двумерном или четырехмерном. Однако Флоренский вовсе не собирается настаивать на абсолютности такого способа организации разрыва. Он настаивает лишь на его существовании: «Область мнимостей реальная, постижима, а на языке Данта называется Эмпиреем», — говорит он. И продолжает: «Все пространство мы можем представить себе *двойным*, составленным из действительных и совпадающих с ними мнимых гауссовых координатных поверхностей, и переход от поверхности действительно к поверхности мнимой возможен только через *разлом* пространства и *выворачивание* тела чрез самого себя. Пока мы представляем себе средством к этому процессу только увеличение скоростей, может быть скоростей каких-то частиц тела, *за* предельную скорость c ; но у нас нет доказательств невозможности каких-либо иных средств»^{**}.

^{*} Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 52–53.

^{**} Там же. С. 53.

Этот разрыв, равно как и тождественность разделенных им сторон делают зримым и физически реальным тождественность феномена и ноумена, — очень важной для Флоренского идеи.

Номинальное и феноменальное

Итак, мы описали двумерную версию Вселенной Флоренского и дали некоторые соображения по поводу того, как может выглядеть ее трехмерный вариант. Характеристической чертой этой Вселенной должен быть разрыв, отделяющий друг от друга две части космоса, которые при более внимательном всматривании оказываются тождественными. Возможно, что одна ее часть состоит из точек, движущихся со скоростью меньшей скорости света, а другая — из точек, имеющих скорость выше скорости света и потому имеющих мнимые координаты. Обе части организованы как поверхности, или даже одна поверхность, но являющаяся в том или ином облики в зависимости от наблюдателя, от его аспекта. Наличие двух сторон одной поверхности, или двух ее аспектов, — это центральная идея всей космологии Флоренского.

Тем самым она вплотную приближается к центральной идее другого идеалистического философа, Иммануила Канта, которого Флоренский всегда рассматривал как своего идейного противника. По Канту, мир также дуален: отчасти он состоит из наших ощущений, это мир явлений, а отчасти из сущностей, недоступных нашим чувствам. Его можно с известной натяжкой уподобить миру платоновских идей или аристотелевских форм. Кант утверждал трансцендентность мира идей по отношению к миру ощущений. Именно эту позицию Флоренский отвергал наиболее последовательно. Хотя мир идей (ноуменов) и не доступен нашим чувствам, он тесным образом связан с миром ощущений (феноменов). Геометрическое толкование мнимостей ставило перед собой в первую очередь доказательство этого утверждения в самом прямом математическом смысле. Ему-то и посвящена книга.

В ней Флоренский показал, что такое истолкование связи номинального и феноменального наиболее естественно в геоцентрической Вселенной, воспетой Данте в его «Божественной комедии». Наличие именно такой задачи объясняет, почему Флоренский решил воспользоваться поэтическим текстом

Данте, а не философскими сочинениями Аристотеля или математическим трактатом Птолемея. Только у Данте сверхчувственный мир, — где в равной мере обитают и души умерших, и ангелы, и божественная слава, — в явном виде погружен в физический мир небесных явлений. Только у Данте мы находим симметрию земного и небесного, проявленную даже в концентрических структурах, и наличии независимых и неподвижных центров того и другого миров. Даже несмотря на то, что нашему зрению открыт только мир явлений, мир идей тут, совсем рядом и самым тесным образом с ним связан.

Иллюстрируя свою мысль о наличии двух сторон с действительными и мнимыми координатами у одной поверхности, Флоренский использует *inter alia* такой пример. Пусть электрический ток течет по замкнутому проводнику вдоль четырех сторон произвольного квадрата. Напряженность магнитного поля, создаваемого этим током, пропорциональна площади квадрата и перпендикулярна плоскости, в которой он лежит. Можно сказать, что сторона квадрата пропорциональна квадратному корню величины напряженности магнитного поля.

Если теперь посмотреть на тот же самый проводник с другой стороны плоскости, то вектор поля будет иметь ту же абсолютную величину, но иметь противоположное направление: если в первом случае он был обращен в сторону плоскости, то теперь он будет обращен прочь от нее, и наоборот. Иначе говоря, он изменит знак, что можно трактовать как превращение стороны квадрата в мнимую величину. Флоренский замечает по этому поводу: **«Новая интерпретация мнимостей заключается в открытии оборотной стороны плоскости и приурочении этой стороне — области мнимых чисел <...>.** Для нас теперь, повторяем, плоскость стала прозрачной, и мы видим обе системы зараз*.

Из этой цитаты и других подобных ей следует, что Флоренский рассматривал эту трактовку как *открытие*, возможно не менее важное, чем его модель конечной геоцентрической Вселенной. Он планировал сделать эту идею одной из главных в книге «У водоразделов мысли», оставшейся не завершенной. В ней планировалось создать «конкретную метафизику», объединив поту- и посюстороннее, так как одна плоскость объеди-

* Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 25.

няет действительную и мнимую часть, а одна Вселенная идеи и явления.

Космология и теология

Среди тех, кому приходилось уже комментировать это сочинение Флоренского, мы хотим особенно выделить весьма содержательную статью Дэвида Бетеа*, в которой предлагается интересный анализ, как проявилось православно-богословское мировоззрение Флоренского в трактовке такого явно католического сюжета, как путешествие Данте. Бетеа выводит отсюда несколько заключений относительно личности Флоренского. Мы рассмотрим наименее, на наш взгляд, правдоподобное из них. Бетеа пишет, что Флоренский делает особый акцент именно на том, что происходит, когда Данте карабкается по боку Люцифера, потому что «Люцифер был ближе ему, чем Христос». Выше мы уже говорили о том, что Флоренский уделил особое внимание этому эпизоду, так как от него зависела вся геометрия его реконструкции. Что же касается притягательности сатанизма, то Флоренский прекрасно осознавал эту опасность и боролся с нею. В частности, в статье** он прямо связывал сатанизм с революционными настроениями.

Более содержательно замечание Бетеа о том, что «промежуточные остановки» составляют суть дантевского путешествия, но, кажется, совершенно не интересуют Флоренского, который концентрирует все свое внимание исключительно на самом движении от исходной точки к конечной***. Мы показали, в чем отличие реконструкции Флоренского от того, что предлагали другие комментаторы поэмы Данте. Если у них все три части загробного мира имеют примерно одну и ту же геометрию, и разница различных элементов путешествия только во встречающихся персонажах, то в модели Флоренского путешествие в

* Bethea D. M. Florensky and Dante // Russian Religious Thought / ed. by J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson. Madison, 1996. P. 112–131.

** Флоренский П. А. Спиритизм как антихристианство // Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 129–145.

*** Bethea D. M. Florensky and Dante // Russian Religious Thought / ed. by J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson. Madison, 1996. P. 121–122.

небесной полусфере должно быть принципиально мгновенным. Отчасти в этом можно увидеть проявление теологических установок Флоренского, но в не меньшей степени это дань аристотелевской традиции считать небесное движение чем-то принципиально отличным от земного. Мировоззрение Флоренского формировалось под сильным влиянием его старших современников Владимира Соловьева и Сергея Булгакова. Оба они, в свою очередь, находились под сильным влиянием католических идей. Внутренне сопротивляясь им, Флоренский прослеживал их до аристотелевских корней.

Не менее интересно и замечание Бетеа относительно «промежуточного пространства». Данте, будучи католиком, находит различия в подобном, тогда как Флоренский, будучи православным, находит подобное в различном. Именно поэтому он отвергает кантовское предельное разнесение мира идей и мира явлений. Флоренский стремится их сблизить до полной идентичности. В описанной нами модели земное и небесное оказываются чем-то вроде двух сторон одной поверхности. Тем самым очищение от грехов в чистилище вместе со всем этим изобретением католической теологии оказывается избыточным.

«Для Флоренского, — пишет Бетеа, — понятие божественного и священного всегда ассоциировано с чем-то подобным иконе, — ясной, плоской, так сказать, “геометрической” поверхностью»^{*}. В самом деле, Флоренский неоднократно давал определение иконе как окну в другой мир. В плоскости иконописного образа два мира соприкасаются друг с другом. В контексте этого уподобления кажется неслучайным написание в том же году, что и «Мнимости в геометрии» другой книги Флоренского, озаглавленной «Иконостас».

Свою статью Бетеа завершает таким предложением: «Ум <Флоренского>, кажется, был более приспособлен для мышления в двух измерениях или даже в четырех, но не в трех». Мы уже видели, что его модель дантевского космоса гораздо лучше интерпретируется именно в двух измерениях, притом, что обобщение ее на трехмерный случай по меньшей мере не очевидно.

Различные метафизические и теологические коннотации, поднятые Бетеа в его статье, подтверждают наш общий вывод,

* Bethea D. M. Florensky and Dante // Russian Religious Thought / ed. by J. D. Komblatt, R. F. Gustafson. Madison, 1996. P. 123.

что главной интенцией Флоренского в его поисках геометрической интерпретации поэмы Данте шли далеко за пределы чистой геометрии и космологии. Основным его стремлением было найти подходящую геометрическую конструкцию, которая была бы пригодна для выражения его богословских и социологических убеждений.

О. М. Седых

**Архаический космос
и современная наука
(П. А. Флоренский и В. Г. Богораз)***

Литература хождений

В истории мировой литературы значительную традицию составляют сюжеты, в основе которых лежит хождение — рассказ о путешествии героя в «чужую» землю, на неизведанные территории, в иные области бытия. Жанр хождения известен прежде всего из древнерусской литературы, повествующей о странствиях паломников в Святую Землю; известны «омирщенные» вариации жанра («Хождение за три моря» Афанасия Никитина). Хотя с литературоведческой точки зрения хождение — особый жанр, его можно рассматривать как разновидность более обширной литературной традиции, в дальнейшем она будет именоваться «литературой хождений». Ее отличает целостность, законченность и часто кольцевая композиция, наличие завязки и развязки, дискретность (этапность) пути.

Движение героя, превосходящее границу разнородных миров, таким образом связывающее, соединяющее миры, — древнейший мотив мировой куль-

* Впервые: Человек. 2011. № 6. С. 152–170.

туры. Подобные сюжеты являются неотъемлемой частью мировоззрения традиционных и религиозных культур, в котором так или иначе дано представление о двумирности или разнорядности, разнорядности мира, законы которого обязывают героя из «своего» внутреннего пространства достигать внешнего, «чужого», часто враждебного, а затем возвращаться «домой».

Хорошее представление о структуре хожденческих сюжетов дает определение, предложенное В. Я. Проппом для волшебной сказки: «Волшебная сказка — жанр сказок, которые начинаются с нанесения ущерба или вреда (похищение, изгнание и т. п.) или с желания иметь что-либо, и развиваются через отправку героя из дома, встречу с дарителем волшебного средства или помощником, поединок с противником (змееборство), возвращение и погоню»*. Структурно (по Проппу — морфологически) сходная сюжетная схема обнаруживается в эпических жанрах и мифе, т. е. сюжет хождения лежит в основе главных жанров фольклора. Сюжетную линию здесь, как правило, конструирует пространственное перемещение. В более ранних жанрах попадание героя в альтернативное пространство сопровождается его временной смертью. В сказке мотив временной смерти, по-разному выраженный и мотивированный, является обязательным компонентом сюжета, одной из главных сказочных морфем. Героя разрубают на части, варят в кипятке, проглатывают, съедают, что не мешает ему воскреснуть и достичь поставленных целей. В эпоху мифа боги умирают и воскресают буквально. Смерть — причина схождения в загробный мир Осириса и Диониса. В героических мифах, по-видимому, более поздних, смерть перестает быть буквальной, но выражается через рассказ о схождении героя под землю, в ад, в мир загробный с последующим возвращением (Тесей спускается в лабиринт и возвращается победителем, забыв, однако, сменить черный парус, что заставляет окружающих какое-то время считать его буквально умершим; загробный мир посещают герои античного эпоса Одиссей и Эней, но с иными целями и почти без риска для жизни).

Хождение часто служит сюжетной основой жанров сугубо литературных, сложившихся в более поздние исторические эпохи.

* Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2004. С. 5.

Образцом их является роман, возникший в поздней античности* и ставший жанром на все времена. Рыцарский, готический или плутовской — каждая последующая эпоха изобретала свою его разновидность. Если верить известной формуле «от мифа к литературе», предложенной в эпоху романтизма, литература сохраняет родство с наиболее древними, архаическими пластами культуры. И, пожалуй, наиболее последовательно оно являет себя в традиции литературы хождений, где предстает, в первую очередь как *сюжетное* родство.

В эллинистическом романе, т. е. есть в первых версиях жанра, на смену богам и героям приходят обычные люди. Их временная смерть все еще возможна, но связана с иными, как правило, вполне прозаическими причинами. Герои Харитона, влюбленные Херей и Каллироя, переживают мнимую смерть или считаются временно умершими в силу сложившихся, уже вполне прозаических, обстоятельств, но остаются живы. В более поздних версиях романа временная смерть героя окончательно приобретает форму образную и метафорическую, становится реликтом изначальных сюжетных схем, но продолжает играть конституирующую роль в повествовании. В психологическом романе XIX в. герой часто переживает не буквальное умирание и возрождение, а внутреннее, психологическое, духовное. Даже такой статичный персонаж, как Обломов, вынужден покинуть уютный диван и пережить свою духовную драму, конвертацию. Однако и в поздних романских жанрах уход в альтернативное пространство может быть выражен пространственно. Герой Раскольникова, переживающий духовное умирание и возрождение, находит свой ад в квартире старухи-процентщицы (обладающей, кстати, выраженными инфернальными чертами). Ее жилище оказывается местом, с которого начинается духовное перерождение героя, и динамика его образа конструирует сюжет.

Будучи глубоко укорененными в культуре, подобные сюжеты моделируют наше восприятие мира с раннего детства, с момента знакомства с волшебной сказкой — первым сюжетным чтением. Повзрослев, мы читаем романы, сказки для взрослых. Такие сюжеты служат средством инкультурации, закрепляют-

* Как известно, название для литературы подобного жанра — «роман» («conte roman») — вызревает в зрелом средневековье, но появление романа как жанра с XVII в. принято связывать с эпохой эллинизма.

ся в подсознании, превращаясь в универсальный метасюжет, с которым мы подсознательно сличаем каждый новый. Мерой его привлекательности является соответствие усвоенной с детства схеме*. В массовой культуре распространенность и суггестивная сила сказочно-романических схем достигает небывалых масштабов — они тиражируются на разнообразных носителях, пронизывают медийное пространство, осваивают новые технические средства. Романическо-хожденческие, зачастую откровенно сказочные сюжеты становятся основной киносценариев, рекламных роликов и компьютерных игр. Подобный феномен легко объясним: глубокая культурная укорененность и высокая антропологическая востребованность романических схем превращает их в успешно продаваемый товар.

Флоренский, Богораз и эпоха неклассики

Несмотря на привлекательность литературной и прочей продукции, берущей за основу хожденческую схему, современной культурой она расценивается как выдуманный, виртуальный мир**. В традиционных и религиозных культурах события, описанные в хождениях (как путешествия святых в средневековой агиографии), воспринимались как настоящие, реально имевшие место; сюжет хождений был равен миру. В своем маршруте герой обходил мир целиком, обходил все возможные миры, имея дело с подлинной конструкцией мироздания.

Представления об устройстве мира и способы их описания от архаических эпох до современности претерпели серьезные изменения, одно из наиболее значимых пришлось на конец XX — начало XXI в. Неклассическое естествознание предложило новые толкования категорий пространства и времени, представив

* Привлекательным может быть и несоответствие, неожиданность развязки, разрушение ожиданий. Уже на ранних этапах истории литературы появляются сюжетные техники, ориентированные на разрушение традиционной сказочно-романической схемы, например, лишенные в развязке такого атрибута, как *happy end*. Можно говорить об отдельных романских жанрах, имеющих в основе трагическую историю, хотя бы о рыцарском романе.

** Что не мешает современному человеку замещать реальную жизнь пребыванием в сказочном, виртуальном мире; можно говорить о наличии целых субкультур, основанных на таком замещении (толкиенизм и под.).

их нелинейными, дискретными, сложными. В этот же период бурное развитие получают науки о культуре, в них находят соответствие принципы теории относительности, как например в культурном релятивизме, утверждающем, что своя относительность есть в системах отсчета, которыми могут быть культурные миры. Появляются заявления о том, что в каждой культуре своя картина природы, потому бессмысленно ставить вопрос о единственно верной. Эти процессы показали европейскому человеку, до сей поры убежденному в истинности европоцентристского взгляда на природу и историю, относительность любых представлений об устройстве мироздания, их обусловленность культурными предпосылками*.

В начале 20-х гг. XX в. практически одновременно и независимо друг от друга два отечественных мыслителя — философ П. А. Флоренский и этнограф В. Г. Богораз — предложили описать маршруты хождений героев по фольклорному и литературному пространству средствами современной науки (речь шла именно о теории относительности)**. Они предположили, что за утвердившимися в культурах прошлого литературными и фольклорными сюжетами можно разглядеть представления об устройстве мира, эквивалентные новейшим научным. Но потребовалось буквально поверить в повествование, то есть принять мировоззрение прошлых эпох не как пережиток, а как целостный образ мира, претендующий на свою правоту, что стало возможным именно в эпоху модерна.

Владимир Германович Богораз (Тан) — крупнейший российский этнограф, исследователь языков, фольклора, материальной и духовной культуры народов северо-востока Сибири, — в работе «Эйнштейн и религия» (1923) отметил особый характер траекторий, по которым движутся герои, духи и шаманы в эскимосских сказках и легендах, известных по полевым этно-

* «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую груду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта» (Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 151).

** Сходная задумка лежит в основе знаменитых историй об Алисе математика Льюиса Кэрролла, парадокс которого, как известно, рассматривал Флоренский.

графическим экспедициям. В этнографии это время ознаменовано становлением полевых методов.

Большой вклад в развитие полевой этнографии внес американский ученый Франц Боас — идеолог культурного релятивизма*. Именно по приглашению Боаса в 1899 г. В. Г. Богораз отправляется в Северо-Тихоокеанскую (Джесуповскую) экспедицию совместно с американскими этнографами, затем долгое время работает в США. Идеи культурного релятивизма оказали свое влияние на Богораза, стремившегося изучать культуры как целостности, с обращением ко всему культурному комплексу. Язык, быт, религия — все требует тщательного анализа, а не поверхностных наблюдений с целью вписать культурные феномены в общие схемы исторического развития, стирающие индивидуальность конкретной культуры (таким путем двигалась «кабинетная» этнография конца XIX — начала XX в., предпочитавшая сравнительный метод). Работа «Эйнштейн и религия» стала следствием такого подхода, и вряд ли была возможна без убежденности автора в праве любой культуры, любой картины мира — даже архаической — на свою истину.

Не менее экспериментальной является книга «Мнимости в геометрии» (1922) священника Павла Флоренского, крупнейшего философа Серебряного века. Он обратил внимание на специфику маршрута Данте в «Божественной комедии» — величайшем образце литературы хождений. Космос Данте отражает средневековые космологические представления, в «Комедии» Данте обошел его целиком. Поэт спускается по Аду, восходит на гору Чистилища, возносится на Небо и попадает в Эмпирей. Очевидно, что столь разнородные миры нельзя пройти, двигаясь по прямой, по линейной траектории, так сказать, «своим ходом». Флоренский задается вопросом, что на самом деле представляет собой Дантов маршрут, и выделяет в нем *две значимые точки*.

Первая — в конце Ада, когда, добравшись до поясицы Люцифера, Данте с Вергилием переворачиваются вверх ногами и начинают подъем в сторону Чистилища. «Таким образом, Дант все время движется по прямой и на небе стоит — обращенный ногами к месту своего спуска; взглянув же оттуда, из Эмпирея на славу Божию, в итоге оказывается он, без особо-

* Под влиянием этого направления антропология и культурология в США развивалась на протяжении всего XX в.

го обращения назад, во Флоренции». <...> Итак: двигаясь все время по прямой и перевернувшись раз на пути, поэт приходит на прежнее место в том же положении, в котором он уходил с него. Следовательно, если бы он по дороге не перевернулся, то прибыл по прямой на место своего отправления уже вверх ногами»^{*}.

Прямая на поверхности, по которой двигался Данте, — это односторонняя поверхность, которая с одним перевертом направления дает возврат к начальной точке в прежнем положении, а без переверта возвращает тело к начальной точке перевернутым (см. рис. 1). Траектория Данте сопоставима с листом Мебиуса. Поскольку в одной из неклассических геометрий (римановой) прямая — это замкнутая линия, а плоскость — эллиптическая плоскость, т. е. замкнутая конечная односторонняя поверхность, Флоренский приходит к выводу, что Дантово пространство устроено по типу не евклидовой, а римановой эллиптической геометрии. Тогда, продолжает он, к космосу Данте приложима не ньютонова физика, в основе которой евклидова геометрия, а теория относительности, берущая за основу геометрию Римана.

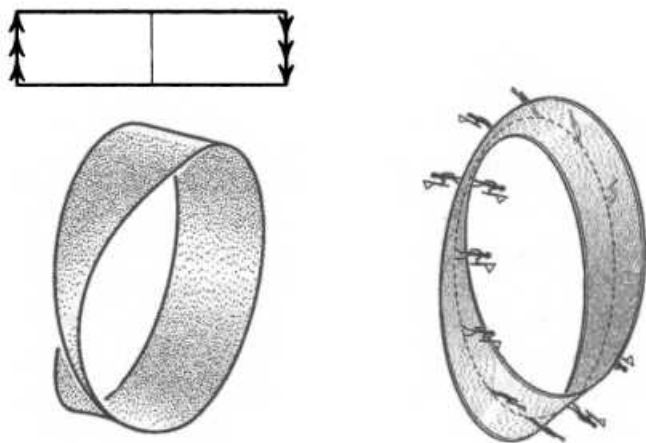


Рис. 1. Лист Мебиуса

^{*} Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей). М., 1922. С. 47.

Вторая точка — раздел Земли и Неба, которые в средние века представлялись качественно разнородными областями бытия, требующими водораздела. Его Флоренский соотносит с барьером для скоростей, т. е. со скоростью света. До барьера тело движется со скоростью, меньшей скорости света, а достигнув его, проваливается в качественно иной мир, каковым и является Эмпирей.

Вознесение Данте — не акт передвижения по равномерному пространству. Это конвертация, прыжок через барьер, который можно, конечно, понимать не буквально, но как духовную конвертацию. Однако Флоренский понимает буквально. Другими словами, пространство космоса «Комедии» имеет искривления, дающие возможность путешествующему переместиться с одного космического уровня на другой — на качественно иную, потому непроходимую «своим ходом» ступень мировой иерархии.

Таким образом, в Дантовом маршруте значимы *два аспекта*: 1) особым образом вывернутая траектория, по которой движется поэт; 2) точка раздела Земли и Неба. Они соответствуют двум способам перехода в хождениях, где, чтобы попасть в «иное» пространство, нужно либо следовать по долгому сложному и опасному маршруту, либо совершить акт мгновенного перемещения, приводящий к резкой трансформации героя. Оба способа, так или иначе выраженные, являются неизменной композиционной составляющей сюжетов сказки и литературы хождений.

«Комедия» и обратная перспектива

Оставив в стороне вопрос о правомочности предложенной интерпретации, приведем одно замечание о судьбе «Divina Comedia» в истории культуры. Флоренский, конечно, не первый ее комментатор. В том числе с момента создания поэмы в XIV в. было немало попыток вычертить Дантов космос, изобразить топографию Ада, Чистилища и Рая (из иллюстраций к «Комедии» можно составить музей, где хранились бы работы весьма именитых художников). Исследователи уже обратили внимание*, что попытки вычертить вселенную Данте в XIV, XV,

* См.: Баюк Д. А., Форд Ч. Е. Данте—Галилей—Флоренский: апология замкнутого космоса // Историко-математические исследования. 2005. Вып. 10 (45). С. 244—259. Рис. 2 и 3 предоставлены Д. А. Баюком.

XVI в., вплоть до XVII в. (т. е. до Галилея, до рождения науки Нового времени) связаны с плоскостным иконографическим изображением и лишены верных пропорций, строгой выверенности, перспективы (см. рис. 2 и 3).



Рис. 2. Иллюстрация к «Божественной комедии» Данте. Сер. XIV в.

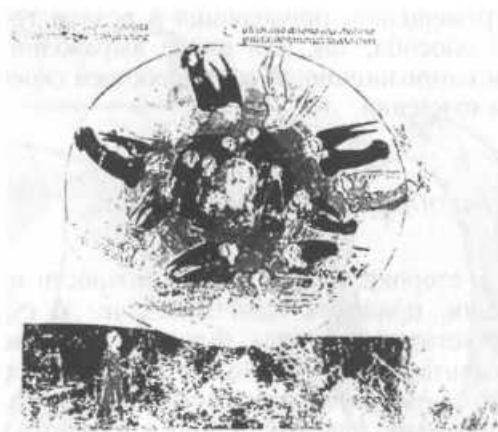


Рис. 3. Иллюстрация к «Божественной комедии» Данте. Конец XIV в.

Начиная с XVII в. Дантов космос изображается в духе линейного мировоззрения Нового времени — предстает правильным, инженерно выверенным сооружением (см. рис. 4). На архитектурно выверенный характер Дантова космоса обращают внимание многие исследователи. По замечанию Ю. М. Лотмана, «вся «Божественная комедия» есть огромное архитектурное

сооружение, конструкция универсума»*. Таким предстает даже Рай, например, на гравюре Гюстава Доре (см. рис. 5), известного иллюстратора Данте, использовавшего, как положено художнику XIX столетия, линейную перспективу. Изображая Небеса, Доре стремился передать идею бесконечности, столь ценную для мировоззрения Нового времени, хотя она с очевидностью является идеей линейной (потенциальной) бесконечности, далекой от средневековых представлений.

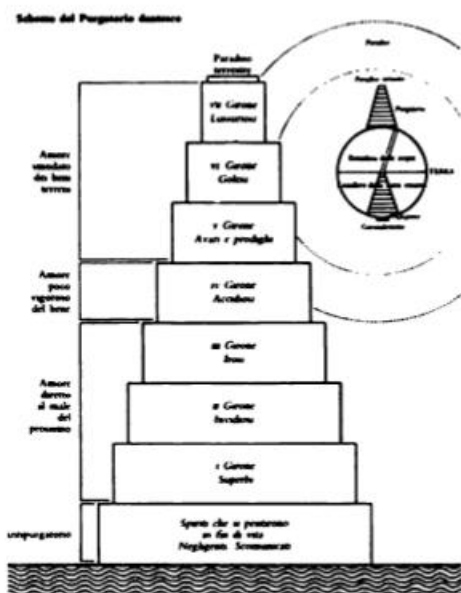


Рис. 4. Иллюстрация к «Божественной комедии» Данте.
Карта Чистилища (из издания Н. Сапёно, 1985)

Если задаться вопросом, какая образность адекватна «Комедии», ответ очевиден: все же не картинная, а иконографическая. Именно Флоренский предложил культурологическую трактовку иконографических пространственных приемов. В статье «Обратная перспектива» (1919) (в начале 1920-х гг. проблема пространственности в искусстве была в центре внимания философа), ставшей теперь хрестоматийной, он отстаивает своеобразие Средневековья в пику царившему

* Лотман Ю. М. Заметки о художественном пространстве. // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Таллин, 1992. С. 448.

его восприятию как эпохи темной и упадочной: «...в Средневековье течет полноводная и содержательная река истинной культуры, со своею наукою, со своим искусством, со своею государственностью, вообще всем, что принадлежит культуре, но именно, со своим»*. Художники Ренессанса упрекали создателей икон в неумении рисовать, ведь последние не пользовались перспективой. По Флоренскому, отказ иконографии от обратной перспективы, правильности и пропорциональности вполне сознателен. Так передается вся сложность мироустройства, сопряжение семантически разнородных уровней бытия, имеющих дискретную границу. Такова картина Вселенной, переданная Данте.



Рис. 5. Г. Доре. Иллюстрация к «Божественной комедии»
(Рай, Песнь XXXI)

Вопрос об обратной перспективе и особом характере мирового пространства возникает в самой «Комедии». Об обратной

* Флоренский П. А. Обратная перспектива // Философия русского религиозного искусства. М., 1993. С. 258. Ср. у Шпенглера: каждая культура чеканит «на своем материале — человечестве — собственную форму» и имеет «каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть» (Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 151).

перспективе проговаривается Данте, указывая на неземной характер пространства в Эмпирее, Небесном Раю. Когда поэт попадает на Небо, у ног его неподвижные звезды, над ним Эмпирей, он обретает способность различать далекие предметы столь ясно, как и близкие («Там близь и даль давать и брать не властны»: Песнь XXX, 121). Здесь, в качественно иной области бытия, перестают выполняться земные законы, накладывающие ограничения на человеческое восприятие, в том числе зрительное. Данте видит реку света, сонмы ангелов, Райскую Розу, образованную амфитеатром праведных душ. Хотя неизмеримая Роза Праведных вдали, миллионы душ, ее наполняющие, видны четко. Среди них — лицо Беатриче.

«Комедия», миф и ритуал

Встреча с возлюбленной не облегчила страданий поэта: как полагает Х. Л. Борхес, еще один влюбленный в «Комедию» комментатор, поэт «воздвиг тройной храм своей поэмы, чтобы туда вставить эту встречу. Но, как обычно, сновидение омрачилось горестными помехами. Так случилось и с Данте. Он грезил об утраченной навсегда, но Беатриче приснилась ему непреклонной, недоступной, в колеснице, влекомой львом-орлом...»^{*} Как видим, Борхес трактует «Комедию» как сон Данте.

«Божественная комедия» превосходит границы жанров, однако с очевидностью является хождением. Как отмечалось, на разных исторических этапах сюжет хождений обрастал особыми литературными формами, примерял разнообразные жанровые маски. В Средневековье он осваивается агиографией, особенно визионерской литературой, пересказывающей *видение* святого о хождении на «тот свет» — спуске в ад или вознесении на небеса. Святой, видевший загробную жизнь, рассказывает простым смертным о видениях, посетивших его в состояниях сна, видения или экстаза. Нечто подобное совершает Данте. Исследователи неоднократно проводили параллели между сценами и образами «Комедии» и средневековыми видениями. Выделяя визионерскую литературу в особый жанр Средневековья, отечественный медиевист А. Я. Гуревич полагает, что

^{*} Борхес Х. Л. Девять эссе о Данте // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 146.

она подготовила «Комедию». Генетическая связь «Комедии» с визионерской литературой говорит в пользу ее интерпретации как сна, видения Данте*.

Обратимся в этой связи к другой работе П. А. Флоренского — циклу «Философия культа», содержащему фрагмент, посвященный именно жанру хождений: «...мистерияльное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некромантия посвяtitельных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождении во ад. Можно проследить, как сюжет схождения во ад омирщается: Саул, Иштар, Одиссей, Эней, Христос в апокрифах, Ир (у Платона), святой Косма игумен, святой Патрикий, просветитель Ирландии, Данте, Людовик Энний, святой Перельос, Бранден или Брендан сказаний Средневековья и он же — в драме Кальдерона "Чистилище святого Патрика", Фауст, с его путешествием к Матерям и так далее — вот ступени отдаления этого мифа от культа»**. Особую значимость этого сюжетного архетипа в мировой культуре Флоренский подчеркивал и в других работах***.

Проследив «ступени отделения мифа от культа» с точки зрения жанра, получаем следующую цепочку: миф — эпос — апокрифические евангелия — драма**** — агиография — роман.

* Отметим, что мотив сна, помимо темы зеркала, присутствующей в «Мнимостях», использует Л. Кэрролл, отправляя в путешествие Алису. Впрочем, в исследовательской литературе имеются и прямо противоположные трактовки «Комедии»: она все же содержит массу новаторских элементов в сравнении со средневековой визионерской литературой. Так, по мнению М. Л. Андреева, поскольку путешествие в загробный мир занимает четко очерченное место в биографическом времени самого Данте, «это не сновидение, не мистический экстаз, вырывающий человека из его жизненных связей» (Андреев М. Л. *Время и вечность в «Божественной Комедии»* // Дантовские чтения. М., 1979. С. 159). Такая фактичность, какую мы наблюдаем в «Комедии», не характерна для средневековой литературы и особенно для жанра путешествий на тот свет.

** Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 117.

*** См., например: Флоренский П. А., свящ. *Смысл идеализма* // Флоренский П. А., свящ. *Сочинения*: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 103–104.

**** Что касается драматургии, она не чужда хожденческих сюжетных приемов: античная драматургия имела в основе мифологические сюжеты и стала жанровым образцом для театра Нового времени.



М. В. Нестеров. Философы. (Портрет П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова.) 1917 г. Холст, масло, 123—125. Государственная Третьяковская галерея. М. В. Нестеров работал над портретом П. А. Флоренского в саду Флоренских в Сергиевом Посаде



Семья Флоренских. Фотография по случаю окончания Павлом гимназии.

Слева направо: Александр Иванович, Раиса, Ольга, Павел, Елизавета Павловна Мелик-Беглярова, Елизавета, Ольга Павловна, Юлия, Александр Флоренские. Тифлис, весна 1900 г.



Ольга Павловна Сапарова
(Флоренская).

Фотография Р. Бейера.

Санкт-Петербург, конец 1870-х гг.



Александр Иванович Флоренский.
Фотография Колчина и Ермакова.

Тифлис, конец 1870-х гг.



Выпускники Второй классической тифлисской гимназии: Владимир Эрн, Павел Флоренский, Александр Ельчанинов.
Фотография Э. Клар. Тифлис, весна 1900 г.



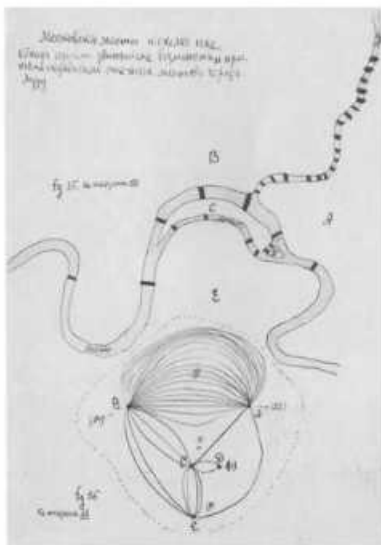
Николай Егорович Жуковский — профессор Московского Императорского университета среди студентов, участников экскурсии на Мытищинскую водонапорную станцию 27 октября 1902 г. *Фотография П. А. Флоренского и Н. А. Семенникова*



Николай Васильевич Бугаев — профессор Московского Императорского университета.
Фотография Р. Ю. Тиле. Конец 1880-х гг.



П. А. Флоренский — выпускник
Московского Императорского
университета.
Фотография Р. Бродовского.
Москва, весна 1904 г.



Московские мосты. Страница
рукописи П. А. Флоренского
«Заметки по теории сетей».
Москва, 1903 г.



В. А. Фаворский. Обложки к книгам П. А. Флоренского «Мнимости
в геометрии» (1922 г.) и «Число как форма» (1923 г., не издана)



Епископ Антоний (Флоренсов) —
духовник Павла Флоренского.
Москва, Донской монастырь, 1912 г.



Старец Исидор (Козин-Грузинский) – духовник студента П. А. Флоренского. Портрет работы М. В. Боскина. Холст, масло. Сергиев Посад, 1915 г.



Свято-Троицкая Сергиева лавра. Московская Духовная Академия.
Открытка 1900-х гг. с письмом П. А. Флоренского сестре Вале (Ольге).
Осень 1904 г.



Студенты Московской Духовной Академии — выпускники 1908 г. В третьем ряду крайний слева, без газеты — П. А. Флоренский



Студенты Московской Духовной Академии
С. С. Троицкий и П. А. Флоренский.
Сергиев Посад, 1905 г.



Титул книги священника
Павла Флоренского «Столп
и утверждение Истины».
М.: Путь, 1914 г.



П. А. Флоренский с женой вскоре
после их свадьбы.
28 марта 1911 г.



Священник Павел Флоренский
с первенцем Васей
и женой Анной Михайловной.
Фото А. П. Платонова.
Сергиев Посад, 1915 г.



Вид Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Фрагмент открытки 1910-х гг.



П. А. Флоренский в лаборатории
в Государственном
экспериментальном электро-
техническом институте. 1926 г.



Обложка книги П. А. Флоренского
«Диэлектрики и их техническое
применение». Москва, 1924 г.



Профессор П. А. Флоренский среди сотрудников созданного им отдела
технического материаловедения Всесоюзного электротехнического института
(бывшего ГЭИ). Стоят: В. М. Гиацинтов, Б. Ф. Мишуков, Н. Д. Ньюберг,
Б. М. Манцев, за ним С. П. Раевский, П. А. Флоренский, не установлен,
А. С. Славятинский. Сидят: Н. А. Церевитинов, М. П. Введенская, Е. К. Алушкина
(Хализева), А. И. Попов. *Фотография С. П. Раевского. Весна 1928 г.*



Первая Всесоюзная конференция по электронизоляционным материалам.
 Политехнический музей, Москва, 17 мая 1929 г. Профессор
 П. А. Флоренский – в первом ряду крайний справа



Священник Павел Флоренский в ссылке в Нижнем Новгороде.
 Фотография Ф. К. Андреева. Лето 1928 г.



Павел Александрович и Анна Михайловна Флоренские в своем доме.
Фотография В. П. Флоренского. Загорск, 1932 г.



Граф Юрий Александрович Олсуфьев, сотрудник Комиссии по охране памятников Троице-Сергиевой лавры. Вместе с П. А. Флоренским спас от надругания главу Преподобного Сергия. Расстрелян 11 марта 1938 г.



Обложка сборника статей сотрудников Комиссии со статьей П. А. Флоренского «Троице-Сергиева лавра и Россия». 1919 г. Тираж сборника был уничтожен



Владимир Андреевич Фаворский, художник, в 1923—1926 гг. ректор ВХУТЕМАСа. Начало 1930-х гг.



Семья Флоренских на лестнице террасы дома в Загорске после похорон
Р. А. Флоренской, умершей 5 сентября 1932 г.
Слева направо: Ольга Павловна, Надежда Петровна Гиацинтова, Мика,
Юлия Александровна и Анна Михайловна. В центре — П. А. Флоренский
с дочерью Марией-Тинатин. *Фотография В. П. Флоренского*



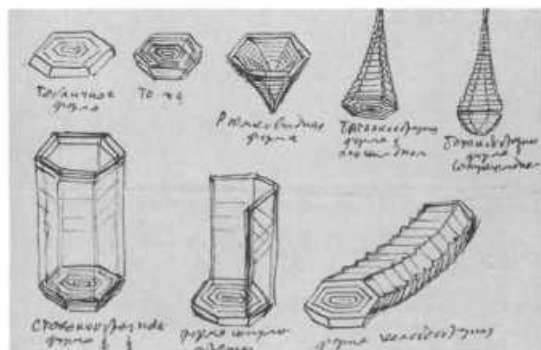
Арестованный Флоренский П. А.
Москва, Бутырская тюрьма, 27 февраля 1933 г.



Удостоверение з/к Флоренского в том, что он состоит в должности
грунтоведа. Сковородино, БАМЛАГ, 27 февраля 1933 г.



З/к П. А. Флоренский на Опытной мерзлотной станции в Сковородино.
БАМЛАГ, 1934 г.

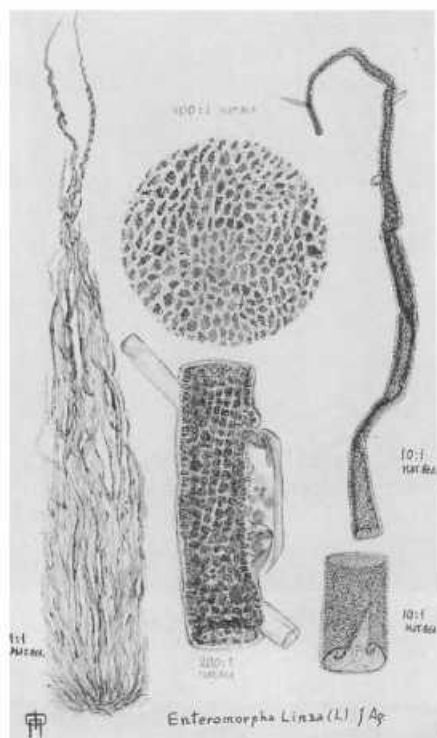


Фрагмент письма П. А. Флоренского семье
с изображением кристаллов льда. Сковородино,
8 апреля 1934 г.



Академик Владимир
Иванович Вернадский.
1930-е гг.

Водоросль кишечница
(*Enteromorpha linza*),
относящаяся к классу зеленых
водорослей (*Chlorophyceae*).
Собрана на берегу Б. Заяцкого
острова во время отлива
18 августа 1936 г.
Из письма от 5 февраля 1937 г.



Шарж из лагерной газеты
«Новые Соловки», № 22
от 26 мая 1925 г.

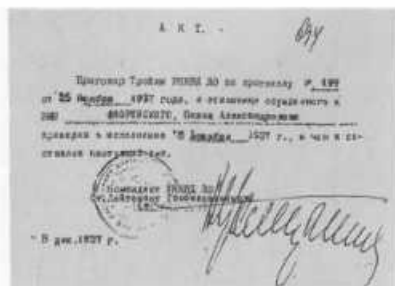


Бывший Соловецкий лагерь особого
назначения. Аэрофото А. И. Петухова.
Осень 1961 г. Из фонда АНРМ



З/к П. А. Флоренский. Портрет работы художника з/к Д. И. Иванова.
Бумага, карандаш. Из письма от 23 марта 1936 г.

Акт о расстреле Флоренского
Павла Александровича 8 декабря
1937 г. Подписан комендантом
ленинградской тюрьмы, старшим
лейтенантом госбезопасности
Поликарповым А. Р.





Герб рода дворян Флоренских, разработанный П. А. Флоренским для экслибриса, вырезанного В. А. Фаворским, и Высочайше утвержденный 7 декабря 2008 г.



Василий Павлович Флоренский со старшим сыном Павлом. Фото М. П. Флоренского. Загорск, осень 1936 г.



Мемориальная доска на доме Флоренских в Сергиевом Посаде, установленная Фондом культуры 12 июля 1990 г., в день именин П. А. Флоренского. Скульптор С. И. Серов

В приведенном фрагменте Флоренский излагает теорию, бытовавшую в современных ему исследованиях — ритуально-мифологическую («ритуализм»), которую в целом поддерживал, что заметно в цикле «Философия культа». Согласно ей, такая значимая культурная форма, как миф (изначальная с точки зрения романтиков, т. е. бытовавшей в XIX веке мифологической гипотезы) вырастает из ритуала и является его объяснением, а затем вступает в дело формула «от мифа к литературе». Как видно из цитаты, речь идет об особом ритуале переходного типа, разновидностью которого является инициация.

В конце XIX — начале XX в. тема обрядов перехода (*rites de passage*) была одной из самых обсуждаемых в гуманитарной науке. Серьезным импульсом послужила книга Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» (первое издание — 1890 г.). В 1908 г. появилось исследование «Обряды перехода» бельгийского этнографа А. Ван Геннепа, предложившего систематический подход к изучению переходных ритуалов. Моделью всех ритуалов переходного типа (родильный, свадебный, похоронный — любой, где происходит новое рождение, переход из статуса в статус) является инициация, имеющая в основе трехчастную схему: 1) отделение посвящаемого от коллектива — за границу «своего» пространства; 2) пребывание вне границы своей территории (*rites de marge*), маргинальное состояние, представленное как временная смерть неопита; 3) возвращение в «свое» пространство в новом статусе.

Поскольку, согласно ритуальной теории, миф есть слепок с ритуала, а литература вырастает из мифа, трехчастная схема переходного обряда в итоге объясняет хожденческий сюжет. Объяснимыми оказываются и генетическое родство с мифом и сказкой, и путешествие из «своего» в «чужое», и временная смерть героя, и чудесный *happy end* (воскресение в новом статусе).

Таким образом, сюжет хождений составляет литературную традицию, которая, с одной стороны, имеет древнейшую культурную основу, с другой — выражает некие антропологические, общечеловеческие смыслы: повествует о взрослении человека, его духовном и жизненном росте, который не дается даром, но требует жертвы, испытаний. Для ребенка, не знающего грамоты, вхождение в мир сказки является способом вхождения в культуру — инкультурацией, помогающей приобретать и переживать культурный опыт как модель вероятных жизненных ситуаций (не потому ли за века своего существования жанр

романа стал столь разнообразным — освоил основные стили литературы, получил новую жизнь в эпоху становления массовой культуры: готический, любовный, детективный, фантастический и пр.).

Впрочем, к сказке человек испытывает интерес независимо от возраста. Друг П. А. Флоренского философ Е. Н. Трубецкой в работе «Иное царство и его искатели в русской народной сказке» (изданной в том же 1922 г.) отмечает: «...то, что взрослые образованные люди, в том числе и те, которые воображают, что переросли сказку, находят в ней привлекательность, есть лучшее доказательство того, что в сказке зарыто какое-то великое сокровище, без которого мы обойтись не можем»^{*}. Исследователи фиксировали и пытались объяснить эту особенность сказки: «человек сам по себе, отприродно, так сказать, генотипически, владеет некоторой общей системой моделирования мира, куда сказка вписывается чрезвычайно естественно и органично, может быть, в чем-то и более просто, чем реальность. Простота сказки для восприятия не опровергает ее принципиальной семантической сложности, а свидетельствует лишь о том, что человек обладает соответствующим механизмом для ее освоения»^{**}. Здесь уместно вспомнить об одном из главных понятий глубинной психологии К. Г. Юнга (вызревавшей в тот же период и испытывавшей влияние ритуализма) — индивидуации, духовного взросления, обретения человеком себя, которое сопровождается встречей с архетипами коллективного бессознательного, концентрирующими культурный опыт человечества, ярко выраженный в символике и образности сказки и мифа.

Два типа символов перехода

Одну из наиболее последовательных трактовок сказочного сюжета предложил отечественный исследователь фольклора В. Я. Пропп, его исследования суммированы в работе 1946 г. «Исторические корни волшебной сказки». Соглашаясь с

^{*} Трубецкой Е. Н. Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М., 1922. С. 8.

^{**} Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (на материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 212.

Дж. Фрэзером и ритуальной теорией, что миф есть слепок с ритуала, он трактует сказку через переходные ритуалы и связанную с ними атрибутику.

В сказочном сюжете обнаруживаются два способа перехода, о которых шла речь применительно к «Божественной комедии»: 1) хотя «иное царство» сильно удалено и «своим ходом» недостижимо, пространство обладает кривизной, образующей в него путь; 2) отверстие, через которое герой попадает в «иное царство», мгновенно. Оба типа символики сопровождают любой переходный ритуал и сохраняют себя во многих разновидностях жанра хождений.

В статье «Путешествие Данте в ад», посвященной «Мнимостям» Флоренского, математик А. Н. Паршин отметил соответствие между сказочными маршрутами и траекторией Данте, как ее интерпретирует Флоренский. «Два мотива — **оборотничество и дальняя дорога** <выделено мною. — О. С.>, возникающие в рассуждениях Флоренского, являются универсалиями, распространенными по всему миру. Достаточно вспомнить русскую сказку: "...ударился серый волк о сыру землю — стал конем златогривым", а мотив дороги "за тридевять земель, в тридесятое царство" существует в качестве реликта и в современной цивилизации: свадебные путешествия, побеги детей из дома. То, что эти два способа перехода по ту сторону бытия могут быть эквивалентными, — принципиальный факт, непосредственно вытекающий из открытия Флоренского»^{*}.

Рассмотрим подробнее каждый из них.

Дальняя дорога. Путь-дорога в сказке — путь, приводящий на «тот» свет, в «чужое» пространство. Исследователи фольклора давно заметили, что функция дороги в сказке и близких к ней жанрах связана с изначальной семантикой дороги в переходных обрядах, прежде всего в погребальном. Это последний путь покойного — на место захоронения и в загробный мир. Тема дороги неотделима от представлений об области смерти, отдаленности и отделенности мира мертвых. Умерший либо его душа (соответственно, герой в литературе хождений) пробирается по определенному, допускаемому той или иной традицией пути. Достаточно универсальным является пред-

^{*} Паршин А. Н. Путешествие Данте в Ад: поэзия мифа и точность естествознания // П. А. Флоренский: Философия, наука, техника. Л., 1989. С. 19.

ставление об узком тонком мосте, связывающем «тот» и «этот» свет (мостом служит жердочка, ствол дерева, колеблющееся или скользкое бревно, змея, тонкий волос и т. п.*). Дорога-мост соединяет сферу жизни и смерти, и шире — «свое» и «чужое» пространство.

«Иное царство» распложено в неопределенной пространственной и временной отдаленности от мира героя. Часто герой отправляется туда в поисках невесты, живущей «на краю света», потому искать ее нужно бесконечно долго, и «чтобы дойти до нового царства, надо преодолеть бесконечное расстояние»**. Время героя в пути также длится неопределенно долго, почти бесконечно растянуто. Для обозначения такой удаленности используются знакомые нам с детства сказки: «шел, шел...», «долго ли, коротко ли...», «близко ли, далеко ли», «за тридевять земель», «в тридевятом царстве», «ехали-ехали». Неопределенная пространственно-временная удаленность часто обозначается числами: «...числовые характеристики сказочного пространства могут быть описаны лишь в рамках оппозиции большой/маленький, близкий/далекий и под., но не конкретно. Числа в сказке обычно магические — 3, 3 + 1, 5, 7, 9 и т. д. — и в этом смысле они не случайны. Вместе с тем они не обозначают никакой математической величины. В общем виде их функция сводится к указанию на то, что между своим и чужим миром пролегает расстояние, нечто вроде пограничной нейтральной полосы, а еще более обобщенно — на дискретность пространства»***. И хотя на время пути герой «выключен» из обыденной пространственно-временной структуры, именно это позволяет в итоге попасть прямо к пункту назначения — в царство Кощея, логово дракона, сад, где живет жар-птица.

* Мост лежит над пропастью, обрывом, рекой, бурным потоком, обозначающими границу мира мертвых и живых, которую необходимо пересечь. Э. Б. Тайлор называет его «мостом Смерти», подчеркивая константность образа в различных традициях. Также В. Я. Пропп в работах о сказке отмечает, что представление об отделенности царства мертвых от царства живых тонким, иногда волосяным мостом, через которые переходят умершие или их души, — очень древнее.

** Трубецкой Е. Н. Цит. соч. С. 8.

*** Цивьян Т. В. Цит. соч. С. 210.

Сказочный сюжет целиком состоит из этапов продвижения героя по пространству, пунктов его маршрута. «Существенно то, что при отправлении героя путь направлен в иной мир, а при возвращении — в свой, являясь, таким образом, обязательным медиатором между ними, без которого переход из одного мира в другой почти без исключения не совершается»*. В жанрах, сюжет которых построен на принципе связи «своего» и «чужого», путь-дорога совпадает с пространством вообще, она создает пространство. Граница разъединяет, а дорога объединяет «свой» и «чужой» мир. Следуя по ней, обязательно доберешься до «того света».

Нелинейность пути и его совпадение с пространством особенно заметны в сюжетах, где путь проходит *по мировому древу*, совпадающему с мирозданием. Герой, чтобы попасть в другой мир, карабкается по дереву (так часто путешествуют шаманы, пересекающие границы миров). Мировое древо служит осью, соединяющая здешний, верхний и нижний мир, его крона держит небесный свод, корни достигают преисподней. Оно является конструктивной особенностью пространства, формирует искривление, необходимое для отправки героя в «иной» мир.

Оборотничество. Во втором случае герою нет надобности отправляться «за тридевять земель». «Иное царство» оказывается очень близким этому миру, и переход в него происходит мгновенно. Для этой цели сказочное пространство обнаруживает особые дискретные участки — точки перехода или *отверстия*, то есть кратчайшие пути на «тот свет». Быстрое перемещение могут обеспечивать волшебный помощник или магический предмет — операторы пространства-времени, способные превращать огромные расстояния в кратчайшие.

Такой способ перехода представлен двумя основными типами сказочной образности, маркирующими дискретные пограничные участки. Вот как их фиксирует В. Я. Пропп. Первый — избушка, дом в лесу, которую герой не может миновать, через которую должен непременно пройти, по сути, протиснуться (избушка-гроб, маленькая, «без окон без дверей» и т. д.). Второй — образ змеи, чудовища, восходящий к изначальному ритуальному проглатыванию неопита, впоследствии сменившийся мотивом змееборства. Минуя оба отверстия, герой существенно меняется сам, умирая и воскресая. Функция избушки — сде-

* Там же. С. 199.

лать героя наполовину мертвецом, дабы он пробрался на «тот свет», куда закрыт путь живым. Функция змееборства — обновление, воскресение в новом статусе, позволяющее вступить в «иное царство». Объяснительным планом здесь является уже не похоронный, а свадебный обряд, пройденные испытания санкционируют женитьбу героя. Протискивание, переход через барьер — дискретную границу миров — часто предполагает изменение облика. По одну сторону персонаж может иметь человеческий облик, по другую — звериный, обернуться животным (ср. в «Мнимостях»: тело при переходе через световой барьер выворачивается наизнанку, именно это А. Н. Паршин соотносит с «оборотничеством»).

Таким образом, если задаться вопросом о геометрической интерпретации сказочного пространства, очевидно, что для этого не подойдет евклидова геометрия. Оно дискретно, нелинейно, искривляется, сворачивается, «морщится», образует складки, и лишь следуя по ним, окажешься на «том свете». Нелинейные траектории и отверстия здесь — не чудо, а нечто, само собой разумеющееся, ведь «своим ходом» до «того света» не дойти. Показательно, что Флоренский определял мышление доклассических культур, и особенно традиционное («народное») как «доевклидово»: «уходя вглубь истории, геометрическое мышление утрачивает Евклидовскую резкость. На этом основании можно было бы сделать историческую экстраполяцию о первоначальной неевклидовой геометрии, господствовавшей в еще более ранние времена. Народное геометрическое мышление действительно ближе к геометрии неевклидовой, чем к Евклидовой»^{**}.

Архаический космос и современная наука

Возникает, однако, закономерный вопрос: правомерно ли искать соответствия между структурой сказочного, и шире — архаического — пространства и какой бы то ни было научной теорией? В основе Дантова космоса лежит средневековая кос-

* В частности, исходя из аргумента, что довозрожденческие культуры не пользовались прямой перспективой в изображениях.

** Флоренский П. А, свящ. Из истории неевклидовой геометрии // Флоренский П. А, свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 630.

мология, восходящая к античной, т. е. к эпохе научного мировоззрения, пусть и отличного от нововременного. Показательно, что для античного космоса подобное соответствие также было найдено. В 1927 г., не без влияния «Мнимостей в геометрии», ученик и последователь Флоренского А. Ф. Лосев издал работу с говорящим названием «Античный космос и современная наука».

Однако в те же годы родилась и такая постановка проблемы, как «архаический космос и современная наука»: «Наряду с «Мнимостями», — пишет А. Н. Паршин, — в 20-х гг. появились и другие работы с новым подходом к фольклорному и этнографическому материалу. В. Г. Богораз обратил внимание на близость ряда эффектов теории относительности (например, замедления времени) к событиям, происходящим в сказках и мифах. Совсем другая структура, не похожая на непрерывный континуум естествознания, появилась в книге В. Я. Проппа «Морфология сказки» (1928) о русской сказке и в его позднейших замечаниях о природе шаманских путешествий. Пропп вдохновлялся натурфилософскими идеями Гете. Весь этот всплеск идей оказал лишь частичное влияние на развитие фольклористики и этнографии. Если мысли Флоренского и Богораза были полностью забыты, то идеи Проппа развивались лишь в рамках скользящего по поверхности явлений структуралистского направления. Тем более не ставился вопрос о связи между этими подходами»^{*}.

Работа Богораза «Эйнштейн и религия», парадоксальным образом созвучная проблематике «Мнимостей», увидела свет в 1923 г., годом позже книги Флоренского. Скорее всего, она создавалась без влияния «Мнимостей»: жизнь Флоренского была связана с Москвой, Богораза — с Ленинградом (вместе с Л. Я. Штернбергом он считается главой Ленинградской школы этнографии 1920-х гг.). Кроме того, значительную часть времени этнограф проводил в экспедициях, а в конце 1910-х — начале 1920-х гг., т. е. в период выхода «Мнимостей», работал в США.

Если Флоренский опирается на литературный текст, Богораз реконструирует картину традиционного космоса на полевом материале, в основном это чукотско-эскимосские миф и леген-

^{*} Паршин А. Н. Цит. соч. С. 19.

да. Тема «Флоренский и Богораз» заслуживает особого изучения. Авторы, например, похоже описывают время архаического и средневекового космоса. Как и пространство, оно имеет сложную структуру: подвержено релятивистским эффектам, способно даже обращаться вспять — двигаться от следствий к причинам.

На рисунках эскимосов Богораз отмечает элементы обратной перспективы и в целом — очевидную нелинейность мироустройства, особенно заметную при попытках вычертить космос целиком (см. рис 6 и 7).



Рис. 6. Плоская карта трехъярусного мира эскимосов

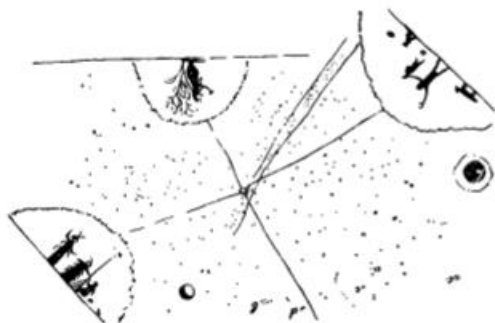


Рис. 7. Выпуклая карта трехъярусного мира эскимосов

В целом архаическим представлениям чужды перспективные принципы. «Так, например, уменьшение размера духов, укрощенных и подвластных человеку и потому движущихся к

нему навстречу, противоречат объективному закону физической перспективы, согласно которому приближающееся тело увеличивается»* (см. рис. 8). В «Обратной перспективе», проводя историко-культурный обзор, Флоренский приходит к выводу, что почти все доренессансные культуры, нацеленные на передачу подлинного положения дел в мире (не того, какое видит наш глаз), не использовали прямой перспективы, даже имея такую возможность (как античность).



Рис. 8. Женская драка

В. Г. Богораз отмечает, что дети, помогающие в драке матерям, изображены непропорционально маленькими. Здесь отразилось первобытное воззрение, что существа подчиненные, подвластные другим, представляются уменьшенными

В предисловии Богораз поясняет, что замысел «Эйнштейна и религии» возник за чтением популярных изложений новейших научных теорий. Когда ученые пытались «превратить свои отвлеченные формулы в конкретные психические образы, они неизбежно давали картины, подобные рассказам и легендам фантастического или полуфантастического характера, распространенным среди первобытных шаманистических племен»**. С другой стороны, в архаических представлениях этнограф подмечает черты, имеющие четкую параллель с современной ему космологией.

Например, первобытный космос «кинетичен»: он целиком создается движениями в нем — духов, шаманов, героев, — причем речь идет о «соотносительном» движении (см. рис. 9).

* Богораз В. Г. Эйнштейн и религия. М.; П., 1923. С. 53.

** Богораз В. Г. Цит. соч. С. 15.



Рис. 9. Охота на зайцев с сетями

«Первобытное восприятие жизни и физического мира кинетично. Первобытный человек ощущает свою собственную жизнь прежде всего как движение, и окружающий мир представляется ему не только вечно живым, но и вечно движущимся, несущимся прямо на него, и мимо него, и пляшущим вокруг него»^{*}. Отметим, что принцип движения наблюдателя как «движущейся системы отсчета» исключительно важен для Флоренского: только благодаря движению Данте проявляет себя и становится доступной описанию структура пространства-времени. Именно принцип движения, или, как выражается Богораз, «кинетичность», дают основание привлечь теорию относительности^{**}. Нельзя не отметить, что принцип движения лежит в основе всей литературы хождений.

^{*} Богораз В. Г. Цит. соч. С. 10.

^{**} Сходный принцип использует Л. Кэрролл: в сказках об Алисе девочка выполняет роль «движущейся системы отсчета».

Этнограф сообщает также о многоярусности первобытного космоса (см. рис 5). Так, космос эскимосов состоит из трех ярусов — содержит наземный, подземный и верхний мир. При движении по ним ярусы расщепляются на то же магическое число — пять, семь, девять, что делает возможным «междумировое» движение. Герои сказок и легенд, духи и шаманы движутся *сквозь* все ярусы мира, постоянно пересекая границу «своего» и альтернативного пространства. Якутские шаманы, состязаясь с духами, «гоняются друг за другом сразу сквозь все три мира — надземный, земной и подземный»*. И, наконец, проникновение из одного мира в другой происходит именно теми способами, которые зафиксированы на сказочном и средневековом материале.

Нелинейная траектория. И герои эскимосских легенд, и Данте в интерпретации Флоренского движутся по причудливым нелинейным траекториям. Как и Флоренскому, Богоразу это позволяет сделать выводы о структуре пространства: «В различных сказках описывается, как человек пошел на восток и тем самым стал подниматься вверх и попал на небо, или, наоборот, пошел на запад и тем самым попал под землю, под нижнюю изнанку земли»**. В иных местах пространство обладает той степенью кривизны, которая позволяет герою в итоге оказаться на ином ярусе мира (Данте достигает этого, поскольку движется по поверхности, сопоставимой с листом Мебиуса). Шаман, отправляясь в сверхъестественный мир, сперва обязательно погрузится под землю, под землей уходит из шатра и только потом, далеко снаружи выныривает и взлетает (как будто ему известен тот изгиб пространства, который приведет его в желаемое место). «Область движения духов (и шаманов) в том состоит, что они обычно движутся по всем трем ярусам, трем измерениям пространства. Дух ныряет под землю, потом выныривает из земли и взлетает на воздух, и на рисунке его движение имеет потому волнообразный характер. Во множестве рассказов описывается, как состязаются духи с шаманами в таком волнообразном, трехмерном движении, как иногда недостаточно искусный шаман, вынырнув из земли, вдруг “при-

* Богораз В. Г. Цит. соч. С. 33.

** Там же. С. 30.

липнет” и застрянет на грани миров — ноги под землю, а голова над землею*” (ср. Люцифер у Данте).

Отверстие. У эскимосов проникновение в верхний мир совершается через отверстие в Небе, роль которого выполняет Полярная звезда (рис. 5 и 6), эквивалентная точке раздела Земли и Неба в космосе Флоренского. Поскольку эскимосский космос многоярусен (собственно, как и средневековый), пройдя эту границу, шаман оказывается на новом ярусе, откуда можно подняться на следующие Небеса. Полярная звезда одна и та же во всех мирах, и у подножия ее повсюду зенитное отверстие. Таким путем восходят души умерших и шаманы верхом на птицах. Подобно Флоренскому, Богораз характеризует альтернативное пространство как особое измерение, параметры которого качественно отличны от земных: «Нужно допустить, что первобытный наблюдатель представляет себе мир духов действительно, как совершенно отдельную от нашего мира систему S_1 . Это так называемый «потусторонний» мир»**.

Философия чуда

Наконец, как и в сказке, в архаическом космосе земной и потусторонний мир *крайне близки* благодаря свойству пространства, делающему возможным явление, обозначенное выше как «оборотничество». Богораз приводит примеры из мирового фольклора. Известен мотив, когда чудесные и ценные предметы, добытые в «ином царстве», в обычном мире утрачивали свои свойства: золото, данное феями, попав в наш мир, обращается в вялые листья; богатые дары оборачивались на земле гнилушками и золой. Напротив, малоценные предметы, данные феями, попав в наш мир, обращаются в золото. То есть в архаическом пространстве предмет может существовать одновременно в двух ипостасях — двух формах бытия — и отдельных, и связанных одна с другой, в постоянной связи как нераздельное, тождественное бытие. Предмет обретает разный облик в одном измерении мира по сравнению с другим, оставаясь тем же, по сути, предметом. К этому можно добавить феномен все-

* Богораз В. Г. Цит. соч. С. 32.

** Там же. С. 53.

возможных обращений, происходящих в сказке, но, думается, более рельефно выраженных в мифе, где двуипостасны боги (имеющие, например, и человеческий и животный облик). Их двуипостасная природа не противоречива в себе, но непостижимым, мистическим способом есть единое бытие.

Примечательно, что в те же 1920-е гг. западные исследователи архаического мышления пришли к сходным выводам относительно его свойств. «В коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут непостижимым для нас образом быть и самими собой, и чем-то иным»*, — пишет Л. Леви-Брюль, считавший именно это свойство (так называемый «закон партиципации») основополагающим для понимания первобытного человека. Он делает вывод, что мышление дикаря и цивилизованного европейца — два абсолютно разных способа мыслить: первое — «пралогическое», действует вне законов привычной европейцу логики.

То же самое свойство А. Ф. Лосев, автор «Античного космоса и современной науки», в работах того же периода рассматривает как базовую характеристику мифа, мифологического сознания, но интерпретирует совсем иначе, в духе Серебряного века, как символ и «чудо». Для мифологии, писал он, «все телесно и все нетелесно в одно и то же время»**. Миф по Лосеву — не пережиток, не пралогическая стадия мышления или культуры, в этом смысле его понимание мифа предвосхищает пути западной философской и научной мысли XX в.***: «Мифология есть вполне закономерное создание человеческого духа и есть нормальное социальное явление»****, обладающее, однако, своей «диалектикой», отличной от «диалектики научного сознания». Это рассуждение из «Диалектики мифа» (1930), где Лосев, среди прочих, ссылается на книгу Боденштерна, используя ее в ряде своих построений, а именно в рассуждениях о мифологическом пространстве-времени****. Но в

* Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999. С. 62.

** Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 113.

*** Сходные взгляды в русле собственных концепций развивали крупнейшие западноевропейские исследователи, среди которых К. Г. Юнг, М. Элиаде, К. Леви-Стросс, Р. Барт и др.

**** Лосев А. Ф. Цит. соч. С. 418.

***** Там же. С. 115.

раскрытии мифа следует скорее Флоренскому, который связывал представления о разноипостасности предмета в древнем («ночном») сознании со стихийно присущим последнему *символизмом*: «Все, — все, что ни видит взор, — все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, заэмпирическую сущность. <...> Это воззрение на двойственную природу всего в мире — воззрение всечеловеческое.<...> Таинственное вырастает в обиходе, обиход делается частью таинственного»*. Флоренский и Лосев отрицали непроходимость границы чудом в языческом и христианском смысле, считая одно приготовлением другого и видя в каждом антропологическую составляющую — стремление человека к Высшему, Небесному, к чудесному, разрывающему покров обыденного, мирского. Как полагал Флоренский, у идеализма — общечеловеческие корни.

Характеризуя свойство разноипостасности предмета в архаическом сознании, Богораз использует такую иллюстрацию: различные ипостаси предмета, пишет он, «как изнанка и лицо ткани, как верхняя и нижняя поверхность одной и той же плоскости»**. Этот образ абсолютно тождественен мысли Флоренского. Книга «Мнимости в геометрии» получила название по своему изначальному замыслу, возникшему в бытность философа студентом-математиком. Он задумал придать геометрическую интерпретацию мнимым величинам, приурочив их к обратной стороне евклидовой плоскости. Собственно «Комедии» посвящен лишь последний, девятый параграф книги. Предложенную плоскостную модель автор делает трехмерной, а затем проецирует на космос Данте, где разделом действительного и мнимого миров служит дискретная граница Земли и Неба (действительное и мнимое предстают как земное и небесное). При попадании в мнимый мир с предметом происходит метаморфоза: из-за свойств пространства, сотканного из разных по свойствам миров, он выворачивается наизнанку, обретает новый облик, хотя и не утрачивает реальности.

Так, в свете «Мнимостей» предстает *символ* — основное понятие философии Флоренского. Это тождественное бытие, в котором явление и смысл получают буквальный выворачи-

* Флоренский П. А., свящ. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1995. С. 153.

** Там же. С. 62.

ванием наизнанку. Думается, здесь прочитывается важнейшая мысль философа. Царство Небесное — одновременно и далеко, и парадоксально близко. О сходном писал В. Г. Богораз, характеризуя «иное царство» как особую область четвертого измерения, которая перекрывает и пронизывает наш собственный мир. Точка на обратной стороне плоскости — та же, что на действительной, и чтобы попасть из одной в другую, не обязательно преодолевать огромное расстояние*, нужно совершить кувырок, переворот (и Данте совершает его буквально), ту самую конвертацию, которая может быть понята и как духовная. Но в христианском смысле тело и дух не противоречат друг другу, являясь разными сторонами одной и той же сущности, как нет противоречия двуединой природы Христа: Царство Небесное — рядом с нами, нужно только знать правильную дорогу.

* * *

Этнографы, для которых В. Г. Богораз является величайшим авторитетом, считают его «экспериментальную» книгу «Эйнштейн и религия» не совсем удачной**. Но очевидно, что, будучи поставленной на одну полку с «Мнимостями» Флоренского и «Античным космосом» Лосева, она предстает в совершенно ином свете. В каждом случае речь идет о поиске идентификации, столь необходимой в эпоху, пересмотревшую основы мировоззрения. Архаика, античность, средневековье — культурные миры доклассического сознания — становятся средством такой идентификации, эпоха неклассики хочет видеть в них свое отражение. Флоренский, видевший в истории культуры значимый водораздел не между языческим и христианским, а между доренессансным («ночным») и ренессансным («дневным») сознанием, считал доклассическое мировоззрение более соразмерным человеку, носящем в себе образ Иного — «иного царства» или Царства Небесного. В становящейся неклассической парадигме он видел зачатки нового «ночного» сознания.

* В математической части этот вариант Флоренский рассматривает также как возможность бокового обхода плоскости, хотя путь Данте — путь по листу Мебиуса, то есть по односторонней поверхности.

** «Менее удачными оказались труды В. Г. Богораза по общим вопросам этнографии. Таковы «Эйнштейн и религия» (см.: Вдовин И. С. В. Г. Богораз-Тан — ученый, писатель, общественный деятель // Советская этнография. 1991. № 2. С. 88).

Образ нелинейного, дискретного, причудливого пространства и времени дает о себе знать в самых разных сферах культуры XX в. Неклассическое искусство, модерн и авангард откажутся от реализма, перспективизма, линейности, проводят сложнейшие эксперименты с пространством и временем. В литературе XX в. (даже не принимая во внимание жанры вроде фэнтэзи, где пространству по закону жанра положено являть магические эффекты), причудливым и нелинейным становится пространство и время повседневного существования. Хорошей иллюстрацией является культовый образец отечественной романистики — «Мастер и Маргарита» М. Булгакова, не избежавшего влияния «Мнимостей»^{*}. Пространство и время романа подчеркнута сюрреалистичны, сотканы из дискретных скачков. Особенно ярка сцена размыкания житейского пространства на балу Воланда, когда вся квартирка № 50 перемещается в иное измерение, а пространство, в которое она разрастается, никак не соразмерно площади квартиры.

Другой стороной очерченных процессов является, по-видимому, феномен массовой культуры, которой пришлось по вкусу рецепция сказочно-романических схем. Думается, масштабность этого феномена пока не вполне осознана. Современный человек готов тоннами поглощать литературные, киношные, компьютерные и прочие продукты, произведенные из сказочно-мифологической сюжетности и образности. Фэнтэзи, фантастика, мистика, триллеры, хоррор и пр. имеют в основе откровенно хожденческие сюжетные парадигмы. Обыденное здесь давно поменялось местами с фантастическим, перемещения и лазейки в параллельные миры ничуть не удивляют современного человека, парадоксальным образом став нормальным

^{*} Известно, что в библиотеке М. А. Булгакова был экземпляр «Мнимостей в геометрии» с пометами писателя, причем в большей степени — на последних страницах девятого параграфа. В годы работы над «Мастером и Маргаритой» Булгаков не раз перечитывал «Мнимости». По словам Е. С. Булгаковой, он любил Флоренского; она также сообщает, что «когда первые слушатели "Мастера и Маргариты" с недоумением воспринимали финал романа, Булгаков указывал им на страницы книги Флоренского — как на научное подтверждение его художественной мысли. В той математической и философской интерпретации, которую дает автор брошюры путешествию Данте, он видел некий аналог своему замыслу последних глав романа» (цит. по: Половинкин С. М. Реальность 1920—1930-х годов и «Мнимости в геометрии» священника Павла Флоренского // Энтелехия. 2000. № 2. С. 69).

явлением культурной реальности. Можно предположить, что причиной тому является непреходящий потенциал сказочно-романических схем, удовлетворяющий универсальным антропологическим запросам. Современный человек, часто отчужденный в культуре, требующей все большей рационализации жизни, ищет компенсаторные механизмы. Их легко найти в широко тиражируемых продуктах массовой культуры (в этом смысле их создатели демонстрируют удивительную осведомленность в антропологии), хотя и суррогатных, но апеллирующих к интериоризированным культурным схемам и актуализирующих древнейшие пласты культурной памяти.

Вопрос о том, насколько благотворна подобная компенсация для «души современного человека», остается открытым.

IV. Философия математики. Философия техники

В. П. Троицкий

Идея П. А. Флоренского об «индивидуальности» математических объектов и перспективы современной информатики*

Когда в 1937 г., незадолго до своей гибели, о. Павел Флоренский, «мысленно просматривая свою жизнь», в одном из посланий к родным (письмо из Соловецкого лагеря от 13 мая) перечислял те области знания, в которых он достиг пионерских результатов или впервые выдвинул принципиальной важности вопросы, среди довольно длинного перечня значился и следующий пункт: «Индивидуальность чисел (число—форма)**». Именно этой короткой записи будут в основном посвящены наши заметки об «индивидуальности» математических объектов. Задача состоит в том, чтобы показать, сколь на самом деле многообещающее или даже прорывное направление мысли (и последующей научно-технической деятельности, ее реализующее) укрылось за строкой давнего соловецкого перечня Флоренского.

* Впервые: СОФИЯ: Альманах: Вып. 2: П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев: род, миф, история. Уфа: Издательство «Здравоохранение Башкортостана», 2007. С. 108–112.

** Флоренский П. А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 702.

Впрочем, попутно нам по необходимости придется воспроизвести еще две строки, они следуют за указанным выше пунктом о числах: «изучение геометрических кривых *in concreto*» и «методика изучения формы». В этих тезисах мы видим свидетельство того, что свойства «индивидуальности» о. Павел обнаруживал и исследовал не только для арифметических объектов, но еще и в области геометрической, ставя, кроме того, и вопрос о форме вообще. Говоря коротко (геометрическому ответвлению нашей темы следует посвятить отдельное исследование, здесь, к сожалению, не вмещаемое), изыскания Флоренского теперь видятся не столько и не только как анализ отвлеченной «морфе», но прежде всего как предвосхищение современной проблематики распознавания геометрических образов, имеющей прямую практическую направленность. К примеру, приведем задачу, по нынешним временам уже ставшую сугубо технической, которая состоит в определении формы удаленных воздушных и (или) космических объектов по данным радиолокационных измерений или оптических наблюдений. Обнаруживаются поразительные переклички и даже совпадения наработанного здесь аппарата обработки информации с «натуральной геометрией кривых», как называл свое детище Флоренский (см. упоминание таковой «натуральной геометрии» в письме с Соловков от 19 июня 1937 г. при изложении приемов восстановления формы кривой линии по известным радиусам ее кривизны*). Кроме лагерной переписки, где, как видим, отыскиваются следы размышлений о. Павла по проблеме «морфометрии», нужно принять во внимание также рукопись «Измерение формы. К вопросу о стандартизации песка» (1932), сохранившуюся в архиве П. А. Флоренского и до сих пор не опубликованную. Последняя работа имеет важное теоретическое введение — относительно частный инженерно-технический «повод» сполна использован автором для общего анализа проблемы «морфе» — и намечает новые пути к разрешению ряда трудных прикладных задач материаловедения.

Больше этой темы мы здесь касаться не будем, только обозначив и указав в данном пункте на богатое идейное содержание, сопряженное с очевидно практическим выходом еще одного из давних начинаний Флоренского.

* Там же. С. 713.

Итак, в пределах данных заметок нас в дальнейшем будет интересовать тема числа как формы. Мы покажем, что, как и по многим другим позициям указанного соловецкого перечня, творческая интуиция не обманула Флоренского и в отношении философско-математической идеи об *индивидуальности чисел*.

Эта идея развивалась автором в 1910–20-е гг. и получила некоторое оформление в большой работе «Число как форма», которая готовилась к печати в 1922 г. Отметим, что, как и для «Мнимостей в геометрии» (издана в 1922 г.), обложка данной книги в виде ксилографического оттиска была уже тогда подготовлена В. А. Фаворским. Книгу составили следующие части*, из которых к настоящему времени узнали печатный станок только первые две, причем всякий раз в отдельном виде:

«Пифагоровы числа» (первая публикация состоялась в 1971 г.);

«Приведение чисел» (опубликовано самим автором в 1916 г.);

«Повышение чисел» (рукопись сохранилась).

Насколько можно судить по опубликованным материалам из этого исследования, в общем и сжатом виде «индивидуальность» чисел, по Флоренскому, можно описать в следующих базовых тезисах. Необходимо: а) различать в любом числе — количественную и *качественную* (оформленную, структурно выраженную и потому индивидуальную) стороны и, следовательно, б) реализовывать и использовать в вычислительных процессах в той или иной мере подходящие, в определенном смысле *естественные изображения* чисел, так или иначе учитывающие особенности этой качественной стороны-формы.

Сразу отметим ту весьма своеобразную роль, в которой выступает Флоренский, выдвигая свой подход к числу: он одновременно и *архаист* и *новатор*. И роль эта, в известной мере, поровну поделена как раз между указанными аспектами.

В первом отношении, там, где затрагивается природа числа, нетрудно зафиксировать соотнесение такой точки зрения действительно с архаикой. Как известно, качественные аспек-

* Указание на это см. в комментарии С. М. Половинкина к работе «Пифагоровы числа» в кн.: Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М.: Т. 2. М., 1995. С. 800. Здесь же упоминается работа «Элементарное введение в топологию», не входившая в состав книги «Число как форма».

ты числа выделяют и фиксируют так называемые *негомогенные числовые системы*, известные со времен пифагорейцев и до Нового времени донесенные построениями типа каббалистических исчислений и нумерологическими учениями. Один из простых примеров, показывающих различие гомогенных (абстрактно-математических) и негомогенных (качественно-аритмологических, по Флоренскому) числовых систем, известен на самом бытовом уровне. Рассмотрим натуральный ряд чисел и в нем соседние его члены — 12 и 13. С точки зрения «голового» (чисто количественного, бескачественного) счета эти числа «очевидно» близки и различаются всего лишь на единицу. Если же признавать за этими числами некое несомое ими качество (и многие культурные традиции так делали и делают), то различие между ними получает принципиальный характер, их отделяет пропасть противоположности: число 12 выражает некоторого рода завершенность и благополучие (хорошо известен обычай фиксации дюжинами однотипных предметов, составляющих бытовые удобства в их полноте), тогда как число 13 сигнализирует, напротив, о неблагополучии и незавершенности («несчастливое» число, «чертова дюжина»). Можно рассматривать и другие сопоставления чисел, различающихся на «плюс единицу», причем исторически более интересные и качественно более изощренные, чем пара 12 и 13. Таковы, например, числа 5040 и 5039, о которых размышлял Платон в диалоге «Государство», желая указать оптимальное число граждан в идеальном городе-государстве. Укрывшуюся здесь старинную «магию чисел» в свое время блестяще указал и прокомментировал Г. Вейль*.

Вообще, затрагивая тему качества числа как формы, приходится говорить об одном *великом не-* в математике. В свое время, напомним, человечеству стала известна *не-соизмеримость*, открытая еще античностью и повлекшая необходимость представления об иррациональных числах. Уже в XIX в. к списку великих *не-* добавилась *не-счетность*, которую пришлось вводить в рамках теории множеств, обобщающей представления о количестве и порядке. Далее, XX в., в свой черед, принес открытие *не-вычислимости* в современной теории алгоритмов и *не-доказуемости*, о которой заговорили едва ли

* Вейль Г. О символизме математики и математической физики // Вейль Г. Математическое мышление. М., 1989. С. 68.

не все после работ Курта Гёделя. Так вот, давно уже назрела необходимость зафиксировать в культурном багаже считающего человечества и представление о не-гомогенности чисел, или, если выражаться ближе к стилистике указанных выше *не-*, следует говорить о *не-сводимости* чисел: если всякое число в некотором смысле индивидуально, оно не может — без утраты качества — быть сводимо на любое другое число. Изложение многих увлекательных логико-философских проблем в связи с затронутой темой, равно как и немалую на самом-то деле историю вопроса мы, к сожалению, вынуждены оставлять за пределами данного повествования*. С большим удовлетворением отметим только, что у Флоренского в тех же «Пифагоровых числах» можно найти не только энергичный общий призыв «изучать числа, — конкретные, изображенные числа, — как индивидуальности, как первоорганизмы, схемы и первообразы всего устроенного и организованного»**, но и (в духе упомянутой выше терминологии) вполне ясную констатацию «о формах конечных множеств, как о *неприводимых* друг к другу, качественно различных между собою»***. Выделение слова «неприводимых» в цитате принадлежит Флоренскому, что тоже приходится отметить не без удовольствия: он явно акцентировал наше внимание на особом типе *не-*.

Во втором отношении, когда речь идет о собственно организации вычислительных процессов сообразно с качественными свойствами (индивидуальной формой) чисел, нам видится прямой выход идей Флоренского в область современных технологий, — что и предполагается далее к рассмотрению. Отметим сразу, что сам о. Павел Флоренский вполне предвосхищал или даже отчетливо видел разворачивающиеся здесь горизонты. Именно в конце работы «Пифагоровы числа» он заговорил о возможности создания и освоения таких сфер техники, где будут передаваться и преобразовываться «не большие коли-

* Терминологически понятие *не-сводимости* впервые закреплено лишь недавно. Отсылаем читателя к нашим работам «О смысле чисел» и «Кантор plus Лосев (о неединственности натурального ряда чисел)» в кн.: Троицкий В. П. Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., 2007. С. 189–215.

** Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 643. См. также с. 637.

*** Там же. С. 640.

чества энергии, а некоторые смысловые соотношения, знаки, сигналы»^{*}. Здесь, в теперешнем понимании, содержится абсолютно точное указание на сферу информатики и вычислительной техники, или, что то же, на область применения современных *цифровых технологий*.

Сетую на то, что «число изображенное» до сих пор еще «почти не сделано темой исследования»^{**}, Флоренский видел самый прямой путь от чисел «вообще» к числам «в частности»^{***} в специальном изучении и развитии *систем счисления*. Основное направление поиска естественных — в той или иной области применения — *изображений* чисел он указывал именно здесь. Любопытно, что в качестве одного из опорных примеров таких естественных изображений у автора «Пифагоровых чисел» выступает *двоичная* система счисления. Задолго до прихода эры цифровой вычислительной техники, практически целиком основанной, как известно, на использовании именно двоичного способа представления информации, Флоренский отмечал, в частности, что «многие вопросы теории функций легко разрешаются при пользовании двоичной системой, равно как и вопросы символической логики, например у Буля»^{****}. Напомним, что упомянутая булева логика или, точнее, булева алгебра, ныне составляет как теоретическую, так и практическую основу проектирования элементной базы современных электронных вычислительных машин (ЭВМ).

Разумеется, теперь «число изображенное» изучается отнюдь не в одних только элементарных руководствах или в сборниках занимательных задач для любителей математики, как это констатировал в свое время (и для своего времени) Флоренский. Теперь уже и прогресс вычислительной техники в немалой степени определяется новыми подходами к кодированию, целенаправленному оформлению числовой информации. К примеру, выявлено ряд достоинств *троичной* системы счисления, более оптимальной в применении, чем двоичная система — по критерию «минимума оборудования при заданном уровне надежности». Троичная система счисления была даже в полном

* Там же. С. 646.

** Там же. С. 643.

*** Там же. С. 641.

**** Там же. С. 643.

смысле слова *реализована* в отечественном проекте ЭВМ типа «Сетунь». Правда, до сих пор не удалось построить подходящего системотехнического элемента, который бы позволял без особых осложнений представлять не два, как в известных триггерных схемах, а три устойчивых состояния. Возможно, вычислительные устройства на троичных элементах окажутся более приспособленными для решения сложных задач *неформального (диалектического)* характера, — там, где не хватает ресурсов обычной (двоичной) формальной логики.

Как показали работы ряда отечественных исследователей (см., например, широко известные результаты А. П. Стахова в рамках так называемой алгоритмической теории измерения), важные преимущества имеет кодирование на основе рядов Фибоначчи. В системах такого рода используются представления чисел в счислении с функционально связанными, причем нецелыми и даже иррациональными основаниями. Фибоначчиевы коды позволяют, в частности, принципиальным образом решить проблему переносов и «соседнего кодирования», ощутимо мешающих при использовании обычной двоичной системы (как и любых других систем счисления с целым основанием), и тем самым создается база для кардинального увеличения скорости физических измерений. Уже достигнутые результаты и в особенности перспективы в данной области столь интересны, что заставляют снова с почтением и удивлением вспоминать давнее предсказание Флоренского о «соответственно избранных системах счисления», которые могут быть (заметим, что Флоренский достаточно осторожен в выборе модальности) построены «с переменным по тому или другому закону основанием», чем в итоге позволяют «самими числами выразить внутренний ритм и строй обсуждаемого явления»^{*}.

Еще один любопытный пример предвосхищения некоторых тенденций в области оптимальной «организации вычислительных процессов» мы находим на страницах уже упомянутой работы «Приведение чисел». Здесь Флоренский ставит на первый взгляд частную и даже несколько странную задачу математического обоснования старинных практик типа «каббалистического сокращения»: исходное многоразрядное число представляется в виде поразрядной суммы, полученная сумма как новое число меньшей разрядности вновь подвергается-

^{*} Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 643.

ся процедуре поразрядного сложения, и так продолжается до тех пор, пока окончательная, редуцированная сумма не станет меньше основания данной системы счисления. В итоге Флоренский построил универсальный алгоритм *редукции чисел* и получил некий минимальный (вполне обозримый, описанный в конечном графическом виде) «арифметический лексикон»*, на своеобразном языке которого можно представить любое число произвольной величины. Нетрудно видеть, что подобного рода «сокращения» во многом связаны с задачей *повышения плотности упаковки* цифровой информации, столь актуальной ныне, при безудержном мировом росте потоков данных.

Для полноты коллекции современных поисков по-новому «изображенных чисел» укажем еще на область новых и новейших исследований по созданию так называемого *квантового компьютера*. В основе такого — пока гипотетического, — вычислительного устройства лежит представление данных в «квантовых битах» («кубитах») вместо привычного представления в обычных двоичных единицах, битах. Квантовый компьютер предполагает совершенно новое содержание работы с числовыми данными, он имеет необычные свойства, связанные с квантовым параллелизмом и интерференцией (глубинной связью) вычислений. Квантовых компьютеров, что называется, «в железе» еще нет, но работы по их созданию ведутся во всем мире. Уже сейчас исследования в области квантовых вычислений заставляют во многом пересматривать фундаментальные представления о сложности: некоторые классические задачи, на «обычном» компьютере выполняемые чрезвычайно долго, могут решаться с немыслимой скоростью на квантовом компьютере. И все дело в нахождении *более естественных*, для данного класса вычислительных задач, способов представления числовой информации. В самом деле, современная цивилизация все больше и больше учится оперировать с числами так, чтобы (в последний раз обратимся к статье «Пифагоровы числа») «счет действительности производился правильно, т. е. без искажения структуры считаемого»**.

* Флоренский П. А., свящ. Приведение чисел (к математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916 (отдельный оттиск). С. 31–32.

** Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 643.

Таким образом, можно констатировать, что совокупные усилия инженерной и научной мысли второй половины XX в. и теперь уже и XXI в. вполне продвигаются — пусть во многом и не ведая о пионерских работах Флоренского, — в направлении, указанном Флоренским еще в начале XX века. В одиночестве карабкаясь на очередной «водораздел мысли» (мы затронули только один такой водораздел, отмечающий различные аспекты вычислительной деятельности человечества), о. Павел не мог, конечно, различать многих важных деталей и подробностей, многого не мог даже предположить (например, появления проекта квантового компьютера), но зато ему раскрывались дали, он хорошо видел, куда направляются те или иные потоки, сбегające по склонам от этого водораздела.

В. А. Шапошников

Категория числа в конкретной метафизике Павла Флоренского*

«...глубочайшие философы, особенно на вершинах своих размышлений, всегда тяготели к спекуляциям над числами»**

П. Флоренский. Столп и утверждение Истины

Философия о. Павла Флоренского, представляя собою современную версию платонизма, естественно отводит заметную роль ЧИСЛУ. Особое место число занимало в онтологической иерархии уже у Платона; не менее значима именно эта категория в диалектических построениях Плотина и Прокла***.

«Числа, — пишет Флоренский в связи с разговором о догмате Троичности, — вообще оказываются невыводимыми ни из чего другого, и все попытки на такую дедукцию терпят решительное крушение, а, в лучшем случае, когда по-видимому к чему-то приводят, стра-

* Впервые: Число: Сборник статей / А. Н. Кричевец (отв. ред.). М.: МАКС Пресс, 2009. С. 341–367. Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 04–03–00133а).

** Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 806.

*** См.: Платон. Государство. Кн. VI, 509d–511e; Плотин. Эннеады, VI, 6; Прокл. Первоосновы теологии. § 113–159.

дают *petitio principii**. Число выводимо лишь из числа же — не иначе. А т. к. глубочайшая характеристика сущностей связана именно с числами, то сам собою напрашивается пифагоровско-платоновский вывод, что числа — основные, за-эмпирические корни вещей, своего рода вещи в себе. В этом смысле опять таки напрашивается вывод, что вещи, в известном смысле, суть явления абсолютных, трансцендентных чисел**.

Выявить особенности функционирования *числа* в диалектике*** Флоренского и уточнить специфическое место этой категории в онтологических схемах, используемых в его работах, — цель настоящей статьи****.

Прежде чем говорить о собственно *числе*, следует посмотреть, как вообще понимается термин «категория» в рамках конкретной метафизики Флоренского. Достаточно подробно свое понимание этого термина о. Павел разворачивает в «Философии культа». Исходным при формировании сетки категорий, полагает он, является выбор веры, акт воли избирающий исходную реальность (как бы систему отсчета) на которой «ориентируется» в дальнейшем наша мысль. Для христианина такая исходная реальность — Господь Иисус Христос, Воплотившийся Смысл. Пребывание Его в Церкви — это реальность Культа, в центре которого — Святые Дары. Именно культоцентризм, по Флоренскому, есть «конкретное распространение» христоцентристской ориентировки. Культ же есть «горняя или умная реальность, хотя и являющаяся конкретно и наглядно». «Если актом воли мы ориентировали себя, — пишет Флоренский, — то далее требуется *опознание* своего акта, “критический” разбор тех углов зрения, которые он безусловно предполагает и требует, и отвержение каковых было бы вместе — и отвержением самой ориентировки. Эти основные углы зрения будем называть, расширяя значение кантовского термина, — *категориями*».

* Содержат порочный круг. — В. Ш.

** Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 595.

*** О понимании о. Павлом терминов «диалектика» и «схема» см. в заключительной части статьи.

**** Замысел этой статьи первоначально возник как результат общения с А. Н. Паршиным, обратившим мое внимание на важность загадочной схемы в § XVII работы Флоренского «Имена». См.: Паршин А. Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002.

Категории «априорны», поскольку это те углы зрения, «под которыми должен быть усмотрен какой угодно опыт».

Следующий вопрос — это вопрос о дедукции системы категорий в рамках избранной ориентировки. Но от решения этого вопроса Флоренский отказывается как от слишком сложного: «в христианстве, где “много обителей Отца Небесного”, где много типов возрастания, едва ли и можно дать законченную однообразную систему категорий». Сложность такой дедукции связана и с динамичностью этой системы: «В области духовной категории — не механизм, с его раз навсегда выделанными колесами и рычагами, а гибкая и живая система, приспособляющаяся целестремительно в данном духе и применительно к данному его опыту, — система органическая, а не механическая, и потому допускающая обсуждение себя лишь в общих линиях»^{*}.

Категории, с которыми хочет работать Флоренский, — это категории «онтологические», «не отвлеченные, а конкретные»^{**}. Однако, несмотря на все оговорки относительно подвижности и незаконченности, для категориальной системы, развертываемой в текстах Флоренского, характерен ряд типических ходов мысли, а также работа со вполне устойчивыми онтологическими схемами.

1. Принципы построения онтологии

Прежде чем начать обсуждение развернутых онтологических схем о. Павла, выделим наиболее общие принципы их построения.

Принцип полярности (антиномичности)

Учение о полярности как «верховном начале всей онтологии» возводится Флоренским к учению Шеллинга, а далее — к

^{*} См.: Флоренский П. А. Культ и философия // Философия культа. М., 2004. С. 115.

^{**} Флоренский П. А., свящ. Имеславие как философская предпосылка // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 258; Флоренский П. А., свящ. Автореферат (1925–1926) // Там же. Т. 1. М., 1994. С. 39.

Каббале. Согласно этому взгляду, с которым о. Павел солидаризируется, всюду господствует «закон полярного расчленения и сочетания противоположностей», всюду — «начиная от Вечного и кончая самой ничтожной тварью», «все явления обнаруживают полярное раздвоение на две сопряженных и противоположно устремленных силы»^{*}. Парадигмальный пример — электромагнитные явления, так интересовавшие о. Павла.^{**}

Принцип «тернера» (целостности)

Принцип дуализма должен быть дополнен важной оговоркой: полюса имеют смысл только в составе некоторого целого. Единство и целостность онтологически первичны по отношению к множественности полюсов. «Не единство составляет множество, — пишет Флоренский. — а во множестве является единство». Целое — это и есть единство во множестве. «Целое есть единство многоразличного. Каково есть простейшее множество? — Двоичность. Целое есть прежде всего единство двоицы». Это же целое называется у о. Павла *идеей*. Полюса являют идею. Они неразрывны, но в то же время взаимно противоположны. «Идея, единая в себе, является как сопряженность антиномически противоположащих полюсов, — как

^{*} Флоренский П. А., свящ. Золотое сечение // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 461–462, а также примечания на с. 601–602. В своих натурфилософских построениях Шеллинг утверждает, что «закон полярности есть всеобщий закон мироздания», причем «всеобщий дуализм природы» «в физике до конца выведен быть не может, а должен быть просто принят в качестве предпосылки», плодотворность которой затем демонстрируется при рассмотрении различных природных явлений. «Кажда́я действительность, — пишет Шеллинг, — уже предполагает раздвоение. Там, где существуют явления, существуют и противоположные силы. Следовательно, учение о природе предполагает в качестве непосредственного принципа всеобщую двойственность, а для того чтобы понять ее — всеобщее тождество материи». Говорит он и о «всеобщей борьбе отрицательных начал с положительными, из которой гармонически развивается система природы». См.: Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 100–101, 106, 119. Каббале о. Павел посвятил лекционный курс 1915 г. У истоков европейской традиции подобный взгляд наиболее ярко прослеживается во фрагментах Гераклита и дуализме пифагорейцев (таблица противоположностей у Аристотеля).

^{**} От занятий физикой в гимназические годы до работ в области электротехники и материаловедения в 1920–1930 гг.

антиномия»*. Полюса магнита, или положительные и отрицательные электрические заряды, различаются только в отношении друг друга, а не сами по себе. Они всегда указывают на некую целостность, но в то же время являют ее в противоположности образующих антиномию начал. Поэтому выше принцип полярности мы назвали также принципом антиномичности**.

Онтологические конструкции, как видим, предполагают не только пары противоположностей, но и объединяющую их целостность. Точнее, целостность всегда раскрывается как пара противоположностей. Онтология в основе своей триадична: положительный полюс — отрицательный полюс — целостность полюсов. Или, как у Гегеля: тезис — антитезис — синтез. «Противопоставленностью тезиса и антитезиса, — пишет Флоренский, — осуществляется сильный пульс внутренней жизни; а связанностью их обоих синтезом — цельность и единство этой жизни»***. Такая триада и именуется у о. Павла «тернером»****.



* Флоренский П. А., свящ. Золотое сечение // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 460–462.

** Именно под таким названием этот принцип широко представлен в текстах Флоренского. В первую очередь — в «Столпе» (1908–1914), затем — резюме этих мыслей в «Автореферате» (1925–1926), где он писал, что «всякое действие разума существенно антиномично, и все построения его держатся лишь силою противоборствующих и взаимоисключающих начал», «непреложная истина» — это «предельное противоречие». «Предмет, соответствующий этой последней антиномии, и есть, очевидно, истинная реальность и реальная истина. Этот предмет, источник бытия и смысла, воспринимается опытом». См.: Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 40.

*** Флоренский П. А. Дедукция семи таинств // Флоренский П. А. Философия культа. М., 2004. С. 179.

**** Там же. С. 181. Принцип «тернера» может быть соотнесен, конечно же, не только с Гегелем, у этого принципа также легко прослеживаются античные корни. Немного модифицировав нашу триаду, мы получаем ее в таком виде: единство — полярность — целостность. Здесь можно увидеть параллель с неоплатонической триадой: пребывание — исхождение — возвращение, а в конечном итоге — с пифагорейским: монада — диада — триада.

Принцип «зеркала»

Полярность понимается о. Павлом по принципу «зеркала». Например, две силы, тождественные по величине, но противоположно направленные. Или: зеркально симметричные фигуры. Вообще объекты, различающиеся лишь друг относительно друга*.

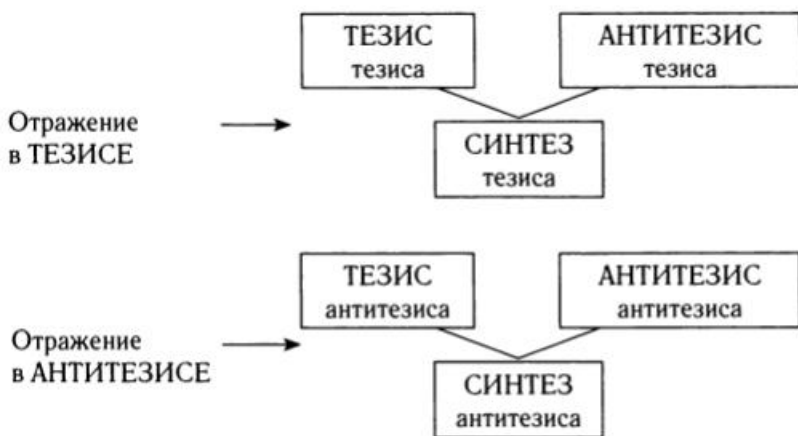
* Интерес к подобного рода объектам у Флоренского стимулирован, по всей вероятности, Кантом. «Огромною заслугою Канта, — пишет о. Павел, — было указание, что могут быть объекты ничем не различающиеся между собою в понятии, для рассудка, но тем не менее различные, — так что разница постигается между ними лишь при их наглядном сравнении. Такими объектами оказываются, например, правая и левая перчатка, симметричные относительно центра и равные между собою сферические треугольники и т. п. <...> Правда, Кант из этого факта *сперва* делал тот вывод, что пространство — не понятие, а реальность, независимая от рассудка; а *потом*, — что пространство — не понятие, а форма созерцания. Но, так или иначе, а наличность фактов, открытых Кантом, доказывает, что могут быть объекты, заведомо различные, но такие, что разница между ними решительно не формулируема рассудком, т. е. различающиеся один от другого не тем или иным *признаком*, а *ipso re*, непосредственно. Не в признаках бытия, а в самых недрах его содержится начало различия, и, — для рассудка, — объекты могут быть различными лишь друг через друга» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. Прим. 56. С. 635–636). При этом о. Павел ссылается на следующие работы Канта: «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768); «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770), § 15 С; «Пролегомены» (1783), § 13; «Метафизические начала естествознания» (1786), Разд. 1, деф. 2, прим. 3 (см.: Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 2, и 4. М., 1994). Можно добавить к этому перечню работу «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), в которой подробно разбирается именно понятие *противоположности* и приводятся соответствующие примеры, представляющие аналоги математического различения положительных и отрицательных величин. Можно высказать предположение, что знакомство Флоренского с работами Канта «докритического» периода в годы первого студенчества дало толчок к появлению геометрической интерпретации комплексных чисел, составившей позднее основу работы «Мнимости в геометрии» (1922). Студенческая рукопись «Новая интерпретация мнимых величин» (август 1902), соответствующая почти дословно § 2–6 издания 1922 г., обосновывает методологическую потребность различать стороны плоскости, отталкиваясь именно от наличия зеркально симметричных фигур. В письме матери (май 1902?) Флоренский пишет об учреждении научного общества при филологическом факультете Московского университета, членом которого является и он, а в письме от 6 окт. 1902 г. говорит о деятельности этого общества следующее:

«Оно собирается первым номером своей издательской деятельности пустить собрание латинских диссертаций Канта в русском переводе. Я взял одну маленькую — страниц в 20 для перевода, а потом, если найду время, переведу еще другую, тоже небольшую». По-видимому, речь идет о «Физической монадологии» (1756), перевод которой был издан в 1905 г. в «Богословском вестнике». Насколько известно, других работ Канта Флоренский не переводил. Об интересе ко взглядам Канта на природу пространства в этот период говорит и вступление к работе Флоренского «Заметки по теории сетей» (дек. 1902), открывающееся цитатой из «Критики чистого разума» и рассуждением на эту тему. Интересно также отметить, что письмо Флоренского отцу (еще от 10 нояб. 1900 г.) содержит рассуждения о числе нуль весьма созвучные работе Канта об отрицательных величинах 1763 г. (См.: Переписка Флоренских. 1900 // Человек. М. 2005. № 4. С. 152–156). Начинается это письмо словами: «Я хочу написать тебе несколько слов об одном вопросе, который давно меня интересует, но в котором я не могу разобраться». Флоренский говорит далее о необходимости различать ситуацию, когда действия взаимно компенсируются, нейтрализуются и в итоге дают 0, от ситуации, когда 0 указывает на отсутствие всякого действия вообще. «Ноль, — пишет Флоренский, — может быть *качественно* отличным от нуля». Величины, отличающиеся только знаком, дают в итоге нуль: $+A - A = 0$, но это качественно отлично от случая, когда нуль обозначает «совершенное ничто». Эти рассуждения о нуле связаны с важнейшими для творчества Флоренского понятиями «символа» и «границы». Символическое искусство и мышление имеют главным своим предметом границу внешнего и внутреннего, чувственного и духовного. Сама эта граница — почти ничто, неуловимая грань, «нуль», и в то же время, она — наиважнейшее, точка встречи феномена и ноумена, вбирающая в себя всю полноту бытия. Например, целостность человеческой личности мыслится о Павлом как сосуществование дневного и ночного сознания, сумма которых равна нулю (Золотое сечение // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (1). С. 477). Величины, отличающиеся только знаком, — пример объектов, различающихся лишь друг относительно друга. Зеркально симметричные фигуры «Мнимостей» также характеризуются одинаковой по абсолютной величине, но имеющей различные знаки, площадью. Специально «зеркальности» посвящено письмо о Павла «об асимметрии» сыну Кириллу с Соловков (от 3 апр. 1936 г., см.: Флоренский П. А., свящ. Письма с Дальнего Востока и Соловков (1933–1937) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 424–430). «Что такое асимметрия? — пишет о. Павел. — Наличие в природе таких объектов, которые не могут быть различены между собою никаким отвлеченно указуемым признаком (напр., правая и левая перчатка), т. е. сведением к какому-нибудь инородному понятию, а различаемы лишь в отношении друг к другу или к какому-либо другому случаю асимметрии же; однако асимметричные объекты действительно различны и не могут быть взаимозамени-

мы, различие их реально, т. е. не обусловлено произволом, желанием, привычкой, условным рефлексом. Их различие не субъективно». Как видим, «асимметрией» о. Павел называет как раз то, что мы называем «зеркальной симметрией». По поводу «асимметрии у природы» Флоренский писал в письме от 29 февраля — 1 марта 1936 г.: «Это тема величайшей важности, над нею я размышляю вероятно уже 44 года и мечтал когда-ниб<удь> реализовать свои мысли и материалы» (там же. С. 400). В письме от 3 апреля 1936 г. о. Павел объединяет явления пространственной асимметрии и временной необратимости: «асимметрия во времени есть необратимость». Факт существования в природе асимметрии и необратимости доказывает, полагает Флоренский, *реальность* пространства-времени, а тем самым и реальность транс-субъективного мира, природы — предмета естествознания. Проявлением той же асимметрии он полагает и «принцип рассеяния материи-энергии». «*Быть во времени-пространстве*, — настаивает Флоренский, — есть синоним *быть необратимым и асимметричным*». Через обращение к концепции «Мнимостей» асимметрия предстает далее как различие *внешнего* и *внутреннего*, а отсюда мы выходим на тему *границы* (т. е. на вопросы, разрабатываемые с формальной стороны в топологии). «Все процессы, — пишет о. Павел, — происходят на поверхности, на границе между ВНУТРИ и ВНЕ». Здесь вспоминаются рассуждения о «*коже вещей*» в связи с понятием *символа* в воспоминаниях «Детям моим» (1916–1925) (Флоренский П. А. Детям моим. М., 1992. С. 154) и еще раньше, в «Столпе» (1914) (см.: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 276–277), а также — тема границы миров в «Иконостасе» (1921–1922). Реальное же различие «внутри» и «вне» требует, согласно о. Павлу, *кривизны* пространства-времени. Через последнюю Флоренский выходит на тему *формы* и *структуры*: «Выражусь как будто сравнением, но на самом деле по существу, — пишет он: существует потенциал формы, ибо форма создает силовое поле, определяющее ход явлений. Форма есть фактор, кривизна формы-поверхности есть потенциал поля этого фактора там, где он достигает наибольшего значения. Отсюда вытекает необходимость изучения структур природных и искус<ственных> образований, как определяющих характер и ход явлений. Последние обусловлены всецело взаимодействием морфологических полей». Разговор о «форме» и «структуре» вводит нас в самую сердцевину онтологии Флоренского. Как видим, тема «зеркальности» оказывается одной из важнейших и сквозных для метафизических размышлений о. Павла на протяжении всего его творчества. «Зеркало» — одна из основных онтологическими метафор. О принципе «зеркала» в античности и в христианской письменности см.: Романенко Ю. М. «Тимей» Платона: Образ космоса в гадательном зеркале; Чулков О. А. «Живые зеркала». Мифология и метафизика отраженного образа // АКАДЕМЕІА: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000. С. 52–75; 192–214. См. также: Мельшиор-Бонне С. История зеркала. М., 2005.

При этом «в *каждом* из полюсов всегда можно усмотреть и новую полярность».*

* Флоренский П. А. Дедукция семи таинств (1919) // Флоренский П. А. Философия культа. М., 2004. С. 185. Подобная конструкция имеется уже в «Пармениде» Платона. Платоновский Парменид анализирует гипотезу «единое существует» и приходит к выводу, что существующее единое как целое состоит из единого и бытия как своих частей. Затем читаем: «*Парменид*. Что же далее? Каждая из этих двух частей существующего единого — именно единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части, и бытие без единого как своей части? *Аристотель*. Нет, не может. *Парменид*. Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие — единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, коль скоро оно всегда становится двумя. *Аристотель*. Совершенно верно. *Парменид*. Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество? *Аристотель*. Выходит, так» (142d,e). В примечаниях к этому месту А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи указывается, что Плотин использовал это рассуждение «как модель для взаимодействия категорий» (Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 507). Свое описание Ума Плотин соотносил именно с описанием в диалоге «Парменид» «едино-многого» (трактат V, 1, 8). Вот как предлагает Плотин представлять себе умный мир в отличие от мира чувственного: «представьте себе, что в этом видимом мире каждое существо, сохраняя особенность своей индивидуальной сущности, сливается воедино со всеми другими до такой степени, что уже ничто отдельно само по себе не привлекает вашего взора, но все видится как одно слитное единое; вообразите кроме того, что это будет тогда как бы прозрачный, стоящий перед вашим взором шар, в котором сразу можно видеть все, в нем заключающееся» и т. д. (трактат V, 8, 9, см.: Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995. С. 131). На уровне Ума — «все во всем», все *просвечивает* всем, но в то же время не утрачивает своей индивидуальности и распознаваемости. Об этом же пишет Дамаский: «действительные вещи все связаны между собой, и о какой бы ты ни завел речь, она окажется также всеми остальными. В таком случае роды сущего также связаны между собой и в каждом из них содержатся все остальные» (Дамаский. Комментарий к «Пармениду», 200. См.: Дамаский Диадокх. О первых началах. СПб., 2000. С. 462). Об этом же говорит Флоренский в беседе с Н. Я. Симонович-Ефимовой: «Вообще, природа духов не может так же делиться как мы, на отдельное и не отдельное. Они и то и другое. Тут мы входим в мир идей Платона» (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 356).



Основная онтологическая схема содержит у о. Павла *семь* ячеек*: исходный тернер и его зеркальное отражение в тезисе и

* Почему именно *семь*? — Это минимальное число, полноценно выражающее основную схему порождения. Выделенное положение именно этого числа в онтологических схемах вновь восходит к Платону и неоплатоникам. Его можно обнаружить уже в «делении отрезка» в конце VI книги «Государства»: исходный отрезок — деление его на две неравные части — деление каждой из получившихся частей вновь в том же отношении. В «Тимее» демиург делит душу на семь частей. В неоплатонической интерпретации *гептада* (*седмерица*) — число Аполлона. Уже Плутарх утверждал, что древние мудрецы считали Аполлона семеркой. У Прокла, в комментарии к «Тимею», Аполлону соответствует монада, а Дионису — диада. Орфическому мифу о растерзании Диониса титанами *на семь частей* (!) соответствует дробление мирового ума (души), восстановлению тела растерзанного Диониса Аполлоном — приведения мировой множественности к порядку и гармонии. По этой причине Аполлон именуется «гепдомагетом» (седмичником). Интересно, что Дионис испытывает растерзание *смотрясь в зеркало* (!). Об этом же у Олимпиодора. Подробнее см.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии (1957) // Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 560, 593–600. Согласно «Теологуменам арифметики», гептада символизирует *тело*: $7 = 3 + 4$ (3 — ширина, глубина, высота; 4 — точка, линия, поверхность, объем). По Августину («О христианской науке»), 3 — число Творца, а 7 — число *твари*, т. к. $7 = 3 + 4$, где 3 — это жизнь, к которой относятся сердце, душа и разум («должно любить Бога всем сердцем, всею душою и всем разумением»), а 4 — тело (четыре стихии). (В «Теологуменах» можно вычитать, что 3 число совершенства, а 4 — мира-космоса). В «Столпе» (С. 801, прим. 984) о. Павел пишет, что 7 — *число Софии*, что как бы собирает воедино основную мысль всех приведенных выше толкований (отметим кстати, что, согласно «Теологуменам», гептада — «дева», как простое число). Это

антитезисе, т. е. всего три тернера: исходный и два — на иерархически более низком уровне.



примечание «Столпа» написано в связи со стихами Вяч. Иванова и его любопытно соотнести со следующей трактовкой, сохранившейся в карандашном наброске к беседе Вяч. Иванова с М. О. Гершензоном (1915): «4 (Тварность) + 3 (Бог) = 7 (София)». См.: Троицкий В. П. Древнеегипетский «анх» в символике поэтических произведений В. Иванова // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 439. Семь — «число, символически означающее полноту» (Флоренский П. А., свящ. Об историческом познании // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 34). Семь — число Премудрости у греков (девы Афины). Вспомним также «семь мудрецов» (состав имен в списках меняется, но число мудрецов остается неизменным). Но наиболее ярко 7 как число полноты раскрывается в Библии. Здесь мы находим: семь столбов дома Премудрости (Притч, 9, 1), камень с семью очами Господа, которые объемлют взором всю землю (Зах, 3, 9; 4, 10), семь гор величайших, произрастающих розу и лилию, через которые будут исполнены радостью сыны народа Божия (3 Езд 2, 19), семь ангелов Господних (Тов 12, 15; Откр 1, 4) и все символические семерки Апокалипсиса. Бог благословляет седьмой день творения (субботу) и освящает его (Быт 2, 2–3), отсюда — символический смысл седьмого дня, седьмой недели, седьмого месяца, седьмого года. Семидневный или семилетний период — это полнота времени для очищения, испытания, посвящения, оплакивания или празднования. Наиболее значимые действия, особенно священные, повторяются семь раз — семикратное окропление кровью или елеем, семикратный поклон, семикратное обхождение вокруг, семикратное омовение, семикратное прощение. Семь — это и число участвующих в священном действии: семь священников, семь жертвенников, семь жертвенных животных, семь лампад на передней стороне светильника. Христос насыщает целую толпу семью хлебами, после чего собирают семь корзин объедков (Мф 15, 34; Мк 8, 5–8). Кроме того, 7 — это и число полноты зла (вспомним образ дьявола как обезьяны Бога): изгнание из земли обетованной семи народов (Втор 7, 1), семь злейших духов в притче о выметенной горнице (Мф 12, 45; Лк 11, 26), изгнание из Марии Магдалины семи бесов (Мк 16, 9; Лк 8, 2) и т. д.

2. Семь основных категорий

В работе «Имена» (1923—1926) о. Павел Флоренский приводит следующую схему семи основных как онтологических, так и гносеологических начал:



«Каждое из познавательных начал, — пишет он, — в свой черед, порождает из себя пары, члены которых попарно относятся между собою так же, как самые начала друг к другу»*.

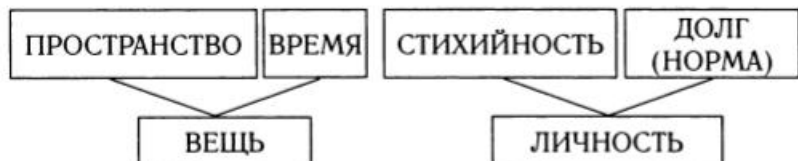
$$\frac{\text{ЧИСЛО}}{\text{ИМЯ}} = \frac{\text{КОЛИЧЕСТВО}}{\text{КАЧЕСТВО}} = \frac{\text{УСИЯ}}{\text{ИПОСТАСЬ}}$$

В сфере явлений тернеры ЧИСЛА и ИМЕНИ дают аналогичные схемы «первоначал», во «внешнем» и «внутреннем» мирах соответственно, которые характеризуются о. Павлом, как «просвечивающие наиболее явно соответственными категориями <...>, но не их одних в себе показывающие»**.

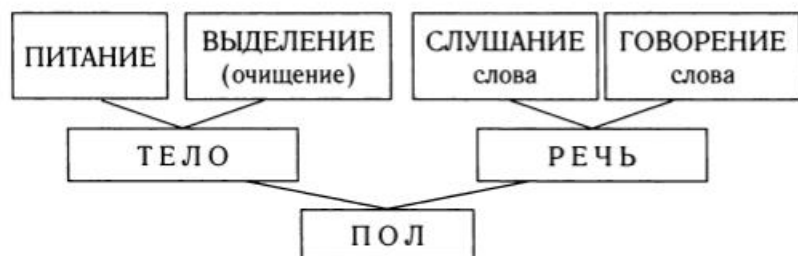
Конкретной категории ЧИСЛА, которая раскрывается как синтез антиномии КОЛИЧЕСТВА и КАЧЕСТВА, соответствует конкретное явление ВЕЩИ, раскрывающейся как синтез антиномии ПРОСТРАНСТВА и ВРЕМЕНИ. Конкретной категории ИМЕНИ, которая есть синтез антиномии УСИИ и ИПОСТАСИ, отвечает конкретное явление ЛИЧНОСТИ, как синтеза антиномии СТИХИЙНОСТИ и ДОЛГА.

* Флоренский П. А., свящ. Имена // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 221.

** Там же. С. 222. О полярности «внешнего» и «внутреннего» см. прим. 13, о метафоре «просвечивания» у Плотина (прим. 14).



Почему Флоренский избирает именно такие соответствия? В «Именах» разъяснения довольно скупы (и мы обратимся к ним позже), но текст «Дедуция семи таинств» (1919), многое в этой схеме объясняет. Первое, что бросается в глаза в названном тексте, — это наличие здесь еще двух реализаций той же основной схемы из семи ячеек. Одна из них представляет собой структуру таинств, другая — основные жизненные функции человека, стороны его бытия. Вот как они выглядят:



Три приведенные схемы (метафизических начал, строения человека и системы таинств) построены в полном соответствии друг с другом, и это для о. Павла не случайно. Таинства освящают все стороны жизни человека: «...таинства своей совокупностью выражают строение человека. Схема семи таинств есть схема жизнедеятельности самого человека, таблица соотношения его первичных сил и первичных деятельностей». Поэтому Флоренский убежден, что «таинств семь и должно быть

семь, — не более и не менее». Но здесь же делаются соответствующие оговорки, *запрещающие* понимать приведенную схему таинств слишком жестко и линейно. Флоренский говорит о «взаимных отражениях друг в друге таинств», «причем часто одно таинство называется именем другого, но с некоторым ограничением». «Говоря глубже, — продолжает о. Павел, — всякое таинство, с той или другой точки зрения, по той или другой схеме их взаимной связи, может рассматриваться как *первое*: они образуют венок, в котором *все связано со всем*, и только с *известной* точки зрения часть связи оставляется без внимания, чтобы тем определеннее выступил ритм и узор прочих. Повторяю, эти ритмы, эти узоры могут быть многообразны: в данном случае, пред нами схемою нашу представлен тот ритм, который определяется антропологическим подходением к основной идее религии — к идее спасения, понимаемой в разрезе антропологическом как равновесие человеческой личности». Хотя в основной схеме, как настаивает Флоренский, ровно семь таинств, у него же читаем: «Но тут возникает вопрос: не может ли быть продолжен наш процесс замены каждого из входящих терминов в нашей схеме новым тернером из полярно сопряженных деятельностей и их объединения? — Несомненно, да; несомненно, что в *каждом* из полюсов всегда можно усмотреть и новую полярность. В этом смысле можно было бы усмотреть и полярность первичных функций человека, нами отмеченных, а затем, следовательно, и внутреннюю полярность каждого из таинств. <...> но тогда мы выйдем из пределов морфологии культа и перейдем в ту область, которую можно было бы назвать его гистологией. Что таковая возможна и даже необходима — видно прежде всего из длительности совершения самого таинства: совершение это есть процесс, и притом сложный процесс, а не мгновенное, не имеющее внутренней структуры, действие»*.

Итак, структура таинств определяется у о. Павла «антропологическим подходением». По той же причине и система метафизических начал воспроизводит рассматриваемую нами структуру. Здесь работает идея соответствия Макрокосма и Микрокосма. Флоренский пишет: «человек и мир могут почитаться взаимно отражающими друг друга; между человеком и

* Флоренский П. А. Дедукция семи таинств // Флоренский П. А. Философия культа. М., 2004. С. 184–186. См. также прим. 14.

средою есть действительное подобие, часть части, сторона стороне, разрез разрезу». Он утверждает: «Обширная церковная традиция ведет эту мысль об аналогии и взаимоотображении мира и человека на протяжении столетий»*. Тем самым ключом к пониманию системы семи метафизических начал служит у Флоренского человек. Он прямо пишет: конкретная метафизика «есть философская антропология в духе *Gēte*»**.

Более подробный разбор основных категорий удобно начать с пары УСИЯ — ИПОСТАСЬ (соответственно: СТИХИЙНОСТЬ — ДОЛГ). Человеческая личность описывается о. Павлом как синтез и равновесие «дионисического (лучше — титанического)» и «аполлинийского» начал***. Первое — это стихийное начало человека, «слепая, напиральная мощь, не знающая никакого удержу». Оно не имеет в себе смысла, безлико, это «чистая мощь», «рождающая бездна», «слепой напор». Это — родовое начало, род (γένος), проявление бытийственного начала — *усии* (ουσία). Это «стихия ночи», только через усию мы «приникаем к корням бытия». Этому началу противостоит долг, норма, «ограда закона». В человеке — это лицо (υπόστασις), т. е. ипостасный смысл, разум, ум, то что полагает меру, «ибо деятельность лица — именно в мерности, в ограниченности и в наложении определений и границ». Это начало связывания и ограничения. Если в Боге эти начала находятся в полной гармонии, то в человеке — нет****.

* Флоренский П. А., свящ. Макрокосм и микрокосм // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 441, 446. Обратим внимание: снова «зеркала»!

** Флоренский П. А., свящ. Пути и средоточия // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 36.

*** Скорее всего, не без импульса, приданного «Рождением трагедии» Ницше. См.: о Дионисе и Аполлоне в прим. 15. Этой темой очень интересовался Вячеслав Иванов. См.: Иванов Вяч. Дионис и прадиионисийство (1923). СПб., 1994. Здесь также есть рассуждение о «метафизической природе и взаимоотношении Аполлона и Диониса» (согласно неоплатоникам). В связи с темой взаимных отражений интересно упоминание о том, что «Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису» (С. 166–167). О взаимоотношениях Иванова и Флоренского см.: Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999.

**** Флоренский П. А. Таинства и обряды // Философия культа. М., 2004. С. 132–136. При описании «титанического» начала цитируются стихи Вяч. Иванова.



Такое понимание полярных начал близко к универсальным началам *беспредельного* (апейрон) и *предела* (перас) у пифагорейца Филолая, особенно в интерпретации А. Ф. Лосева*. Синтезом их в этой интерпретации предстает ЧИСЛО (аритмос). Интерпретация Лосева, трактующего пифагорейский «аритмос» как *число-структуру*, принцип гармонии и «душу» вещи очень близка к пониманию числа, которое Флоренский развивает в работе «Число как форма» (1922). Число характеризуется здесь не только своей *материей*, *количеством* единиц, но и *формой*, способом их упорядочивания и организации в единое целое**. В «Именах» КОЛИЧЕСТВО названо «материальной стороной числа», а КАЧЕСТВО — «формальной»***. В таком контексте тернер КОЛИЧЕСТВО — КАЧЕСТВО — ЧИСЛО становится вполне понятным и естественным.

Первоявление категории ЧИСЛА — это ВЕЩЬ. Подобно тому как «внутренний мир складывается из стихийности и нормы (долга), и есть стихийность-долг», «внешний мир есть объединение *пространства* и *времени*, а вещь — место особой кривизны времени-пространства»****. Но возникает вопрос: почему первоявлением категории КОЛИЧЕСТВА будет ПРОСТРАНСТВО, категории же КАЧЕСТВА — ВРЕМЯ, а не наоборот? В «Именах» о. Павел ограничивается указанием на этимологическое соответствие ПРОСТРАНСТВА — СТИХИЙНОСТИ, а ВРЕМЕНИ — ДОЛГУ: «По знаменательной словесной параллели, стихийность, как *простор* самопроявления, этимологически есть то же, что и *пространство*, тогда как *долг*, т. е. пребывающее в потоке событий, этимологически означает

* Лосев А. Ф. История античной эстетики. <Т. I:> Ранняя классика. М., 1994. С. 242–250.

** Флоренский П. А., свящ. Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 632–646.

*** Флоренский П. А., свящ. Имена // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 221–222.

**** Там же. С. 222. Ср. также, в связи с темой «кривизны», конец прим. 13.

долготу или *время*. Следовательно, та и другая пара основ начал вполне соответствуют друг другу»^{*}.

Более глубоко мы можем проникнуть в природу этого соответствия, вспомнив, что мир для о. Павла человекоразмерен, поэтому время для него — это в первую очередь *историческое* (биографическое) время, время *рода*. В курсе лекций «Об историческом познании» (1916) Флоренский вообще связывает появление представления о времени с *преемством поколений* — переходом от отца к сыну и от сына — к внуку. «Род (отец, сын), — пишет он, — есть *время*, осуществленное чрез последовательность трех поколений»^{**}. *Жена* есть *пространство*. Это совершенно наглядно на генеалогической схеме. Здесь два типа связей — «родство» (корень — сыновство) — диахроническая связь («последование») и «свойство» (корень — женитьба) — синхроническая связь («сосуществование»). Первый тип связей образует историческое *время*, второй — историческое *пространство*. Последний тип связей о. Павел комментирует следующим образом: «...три измерения пространства не должно ли рассматривать как возможность чрез жену *трояко* перейти в *не* свой род — но в сторону предков (*рода*) жены, в сторону матери жены, в сторону братьев (брата) жены». «Сеть свойства и родства, — пишет он, — образует ту основу, на которой располагаются прочие временно-пространственные отношения явлений. Координатными же осями служат *отчество* и *брак*. Повторяю, они не сводимы друг на друга. *Отчество* и *брак* наиболее глубокие основы для *идеи* времени и пространства, т. е. для всего познания. Все виды отношений произведены *около* этих и мыслятся по подобию *этим*. Всякое отношение мыслится либо как род родительства-сыновства, либо как род брака. Одно связано с идеей последования, другое — сосуществования. Одно — с *действием*, а другое — с *взаимодействием*. Категории причинности и взаимодействия, как доказано Кан-

* Флоренский П. А., свящ. Имена // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 222.

** В письме сыну Василию с Соловков от 1–5 янв. 1936 г. Флоренский пишет о «естественной диалектике рода», в которой «внуки оказываются синтезом отцов и сыновей». «Три времени (наст<о>ящее, прошедшее и будущее) соответствуют *трем* сосуществующим поколениям» (Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 358).

том, связаны со схемами временной последовательности и сосущ<ествования>». *Пространство*, как видим, оказывается *женским*, следовательно, *материальным* началом, а *время* — *мужским*, значит — *формальным*. «Обратите внимание, — читаем у о. Павла, — что во всех филос<офских> учениях *пространство* понимается как женское, женственное начало, как *αόριστος δυνάς*, как бесформенное начало, как женская *зачинающая*, восприимлющая утроба. Припомните, что мы говорили о *μή όν*, о возможности (о потенции, о *δύναμις*), которое оказалось пространством. Женское начало и есть потенция порождений *времени, рода*. Женщина — не род, но потенция рода, пространство, в котором развивается род. Мы тут соприкасаемся с учением об *онтологическом* месте, как женственной возможности всякой реальности, о существовании в Боге мистического пространства — места (*маком* Каббалы), о *Софии* — том Начале, в Котором Бог сотворил небо и землю»*.

Теперь приглядимся к первым *трем* категориям из *семи* основных. Они образуют тернер ЧИСЛО — ИМЯ — ИДЕЯ.

Самая высшая категория — это ИДЕЯ, она же — ФОРМА или ТИП. Это *инвариант* в потоке изменений, одновременно и трансцендентный и имманентный чувственно воспринимаемому**. ИДЕЯ, пишет о. Павел, ««источник и бытия и познания», по Платону. В ней — ключ к пониманию, почему познание и бытие не расходятся между собою, коль скоро каждое из них пребывает верным себе самому».

Категория ИДЕИ раскрывается в антиномии полярных категорий ЧИСЛА и ИМЕНИ (первооявлений: ВЕЩИ и ЛИЧНОСТИ). Флоренский поясняет это так: «имя — инвариант личностный, а число — вещный. Оба инварианта коренятся в форме, которая есть одновременно и вещь, и личность, или точнее — начало и вещи и личности; <...> Число космологически есть то же, что *идея* онтологически, а *имя* отражает идею пневматологически».

ИДЕЯ находится вне и до разделения на бытие и познание, объект и субъект, внешнее и внутреннее, вещь и личность, мир

* Флоренский П. А., свящ. Об историческом познании // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 54–55.

** Флоренский П. А., свящ. Смысл идеализма (метафизика рода и лика) // Там же. С. 122–123, 135.

и дух. Именно ИДЕЯ «нумерически тождественная в них обоим, держит их равнение между собою». В мире-космосе ИДЕЯ *являет* себя как ЧИСЛО, в духовной области — как ИМЯ. ИМЯ и ЧИСЛО, соответственно, ВЕЩЬ и ЛИЧНОСТЬ *неразделимы*, поскольку вырастают *на одном онтологическом корне*, по разному являют *одну и ту же реальность**.

Дополнительное прояснение взаимоотношения трех вышних категорий достигается у Флоренского через сопоставление двух схем (вновь явно подчеркивающее антропологический контекст):



Флоренский пишет: «Я трансцендентно, сокрыто не только от других, но и от себя самого в собственной своей глубине. Является же оно или являет себя — как ТЫ и как ОН. Как ТЫ оно являет себя *лицом*, а как ОН — *вещью*. Через имя свое Я обнаруживает себя как ТЫ, а потому сознает себя; через число Я становится ОН, и потому оценивает себя. Духовное строение скажется о подлежащем Я — именем, а реальность Я высказывается его числом»**.

ИДЕЯ раскрывает себя, по Флоренскому, как ЧИСЛО и как ИМЯ, и, следовательно, *платонизм* предстает, как *пифагореизм*, с одной стороны, и как *имяславие* — с другой.

Обратимся, наконец, к разъяснению преломления этой семийечечной схемы в области жизнедеятельности человека. Исходный тернер здесь выглядит как ТЕЛО — РЕЧЬ — ПОЛ. Усия в человеке, «стихийная, родовая под-основа», есть «центростремительное» начало, утверждающее человека как «самостоятельный центр», как *индивида*. Это — тезис. Ипостась в человеке, напротив, «начало общее, над-индивидуальное», это «центробежное» начало, «она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обосо-

* Флоренский П. А., свящ. Имена // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 221.

** Там же. С. 223.

бленности». Это «антитезис индивида, утверждающий мир и общество, как действительные условия бытия индивида». По Флоренскому, именно *тело* человека «есть символ, точка приложения, явление его усии». «Телом он, по закону непроницаемости, исключает из сферы своего бытия всякое другое тело, противопоставляясь другим индивидам — противопоставляясь обществу». Аналогично, явлением ипостаси в человеке будет *речь*: «...собираение достигается через выхождение индивида из себя и вхождение его в другой — чрез *понимание*. Оно является в слове, *словом*, чрез слово. *Речь* есть тот процесс, которым заявляет себя ипостась. *Речью* или посредством речи делается общество. <...> Тело дает бытийственность, речь — осмысленность; телом утверждается индивид, речью же утверждается общество». Что представляет собой синтез? «Этот синтетический процесс, — пишет о. Павел, — есть, следовательно, принципиальное утверждение общества, изнутри объединенного, и индивида, нового индивида, внутри себя имеющего общественность, т. е., следовательно, этот синтетический процесс образует молекулу общества, которая сама индивидуальна и в которой индивиды, взаимно отражаясь друг в друге, только усиливают друг друга, только укрепляются друг другом. <...> Эта синтетическая сторона в бытии человека, сторона усийно-ипостасная, есть *пол*, а процесс, синтетический процесс, из него вытекающий, есть *брак*, супружество, т. е. сопряжение двух воедино и выхождение каждого из себя к другому, — *семья*». Далее исходный тернер отражается в тезисе и антитезисе. Вот как это описано у о. Павла: «Тетический процесс тела есть *питание*, голое утверждение тела, как такового; антитетический же процесс тела есть *выделение*, освобождение тела от всего того, что *не* есть тело, *очищение*; синтез же их, т. е. *самый* процесс телесной жизни, зиждет жизненные энергии, окружающие, окутывающие, оберегающие тело, в частности — *теплоту*, являющую жизнь и окружающую организм. Так — в области телесной жизни. В области же словесной жизни тетично — *слушание* слова, принятие в себя чужого слова и антитетично — *говорение* слова, выделение слова из себя, освобождение души от бремени требующего выхода слова. Синтетично же, в области жизни словесной, равновесие того и другого, слова приемлемого и слова высказываемого, т. е. определенное словесное *место* в обществе, с определенным говорением и определенным слушанием или, иначе говоря, регулятор словесного, взаимно-понимательного равновесия в обществе.

Это есть *власть* в обществе, как узел, в который входят и из которого выходят слова — токи взаимного понимания членов общества»^{*}.

3. Числа-формы и сети

Чтобы лучше понять место ЧИСЛА в системе категорий конкретной метафизики, необходимо разобраться с тем, как понимается о. Павлом соотношение категорий вообще. Выше мы уже видели, что категории *отражаются* друг в друге. Но это не единственный способ охарактеризовать их отношение, используемый Флоренским.

В работе «Имена» по поводу системы основных метафизических начал как целого он пишет: «...это не отвлеченные начала, беднеющие конкретностью по мере иерархического восхождения; напротив, они делаются абстрактнее чрез нисхождение по этой лестнице. Если бы дедукцию этих универсалий продолжать далее и далее, то мы приходили бы к универсалиям все менее конкретным и вместе — все более частным: это — как кровеносная система артерий, беднеющая кислородом по мере своего разветвления. А далее она снова начинает сходить-ся, образуя стволы все более толстые, чтобы снова собраться к единству. Но это уже венозная система, абстрактные понятия, область отрицательной философии»^{**}.

Суммируя содержание § XVII «Имен», можно изобразить это в виде следующей несколько условной схемы:

Пунктирные линии этой схемы — это «оси симметрии». Горизонтальная ось симметрии отделяет область «конкретной метафизики» («верх») и область «отрицательной философии»^{***} («низ»). Вертикальная — область объекта или внешнего мира («слева») от области субъекта или мира внутреннего («справа»). В целом перед нами, как говорит о. Павел, «организм форм». Флоренский сравнивает свою систему категорий с *живым существом, организмом*, отдельные категории-органы

^{*} Флоренский П. А. Дедукция семи таинств // Флоренский П. А. Философия культа. М., 2004. С. 179–182.

^{**} Флоренский П. А., свящ. Имена // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 222.

^{***} Термин восходит к Шеллингу. Подробнее см. в прим. 68.

которого связаны кровеносной системой. Верхняя половина — сеть артерий, нижняя — вен*.



Для представления взаимоотношения конкретных категорий (абстрактные — их зеркальное отражение) характерен не только *животный* образ — образ кровеносной системы, но и *растительный* — образ *дерева*. Эти категории *вырастают* друг из друга, *прорастают* друг через друга, будучи связанными в единый живой организм (ср. образ мирового дерева или каббалистического дерева сефирот). Еще один важнейший при описании их взаимоотношения образ — это *просвечивание*. Категории взаимно просвечивают, *видны* друг через друга**.

* Вспомним, что уже в «Тимее» (37d) Платона «образец являет собой вечно живое существо» (Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 439).

** Образами «прорастания» и «просвечивания» буквально пронизан текст «Смысл идеализма» (1915), специально посвященный пониманию ИДЕИ. См.: Флоренский П. А., свящ. Смысл идеализма (метафизика рода и лика) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 68–144. См. также прим. 14.

Вряд ли мы сильно ошибемся, если сочтем возможным повторить о соотношении основных метафизических начал то, что о. Павел говорит о соотношении таинств: «всякое таинство <...> может рассматриваться как *первое*: они образуют венки, в котором *все связано со всем*»*. Так и ЧИСЛО может быть взято в качестве точки отсчета, и тогда мы можем увидеть, что все с ним связано, оно во всем отражается, сквозь все прорастает и просвечивает. Но верно и обратное: в самом ЧИСЛЕ прорастает и просвечивает остальное, в нем все отражается. Как *такой* ход мысли представлен в текстах Флоренского мы и попытаемся теперь выяснить.

Живые числа и ангелы

ЧИСЛО и ИМЯ взаимно просвечивают друг через друга, соответственно, взаимно просвечивают ВЕЩЬ и ЛИЧНОСТЬ. Это подтверждают рассуждения Флоренского о телесности. Ведь тело (в первую очередь речь идет о теле человека) — есть символ духа, тело — «как бы духовное состояние наблюдаемое извне»**. При этом — весь мир изначально являлся телом первого человека и лишь вследствие грехопадения вышел из-под его контроля***.

Для о. Павла через всякую телесность просвечивает духовное начало, и вся она *жива*. В «Общечеловеческих корнях идеализма» (1908) Флоренский пишет: «Вся природа одушевлена, вся — жива, — в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно: но, однако, все действия и взаимодействия вещей-существ-душ имеют в основе род телепатии, изнутри-действующее, симпатическое сродство. Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все — в каждой»****.

* Флоренский П. А. Дедукция семи таинств // Флоренский П. А. Философия культа. М., 2004. С. 184. Выше соответствующая цитата уже была приведена полностью.

** Флоренский П. А., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания (1921) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 412.

*** Флоренский П. А., свящ. Органопроекция // Там же. Т. 3 (1). С. 403. Со ссылкой на М. М. Сперанского.

**** Флоренский П. А., свящ. Общечеловеческие корни идеализма (философия народов) // Там же. Т. 3 (2). С. 151. Ср. трактовку принципа Анак-

Приведенные слова, правда, сказаны о Павлом о народном мировосприятии, но из контекста видно, что именно такого восприятия чаёт он сам.

Верно и обратное: всякое движение духа находит соответствующее ему воплощение. «Всю свою жизнь, — писал о. Павел в воспоминаниях, — я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это — вопрос о символе. <...> Никогда я не собирался созерцать это духовное единство *вне и независимо* от его явления. Кантовская разобщенность ноуменов и феноменов, <...> отвергалась всегда всем моим существом. <...> И я всегда был символистом. Покровами вещества не сокрывались в моем сознании, а раскрывались духовные сущности; а без этих покровов духовные сущности были бы незримы, не по слабости человеческого зрения, а потому, что нечего там зреть»^{*}.

Не удивительно, что и то ЧИСЛО, о котором говорит Флоренский, есть *число живое и в определенном смысле даже личностное*, а кроме того, *число явленное*. ИДЕИ сближаются о. Павлом с АНГЕЛАМИ^{**}. ИДЕИ, они же АНГЕЛЫ, — живые и сверхличные, являются нам как ИМЕНА и как ЧИСЛА^{***}.

сагора «все во всем» в контексте теории множеств у А. Ф. Лосева (Лосев А. Ф. История античной эстетики. <Т. 1:> Ранняя классика. М., 1994. С. 294–297. Ср. также прим. 14).

* Флоренский П. А. Детям моим (1916–1925). М., 1992. С. 153–154.

** В записи бесед с о. Павлом Н. Я. Симонович-Ефимовой прямо говорится, что «Ангел Хранитель — это имя» (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 356). Об этом же Флоренский пишет в «Мнимостях в геометрии» (1922), где перечисляются как тождественные: идеи Платона, чистые формы Аристотеля и «воинство небесное, — созерцаемое с Земли как звезды, но земным свойствам чуждое» (Флоренский П. А. Мнимости в геометрии (1922). М., 1991. С. 50. О связи *идей со звездами* см.: Флоренский П. А., свящ. Смысл идеализма (метафизика рода и лика) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 136–141). (Параллель звезды — числа — идеи восходит непосредственно к Платону — см. «Тимей» (41d-e; 47a-e) и «Послезаконие»). В «Иконостасе» (1922): Иконостас как «граница между миром видимым и миром невидимым» есть «явление святых и ангелов», и эти «святые твари» названы «идеи, живые идеи мира невидимого» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994. С. 60–62). Об «идеях-ангелах Филона и гностиков» упоминается в работе «Смысл идеализма» (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 144).

*** Неожиданно обнаруживается *связь ангелологии и математики!* Отзвук этой мысли находим и у Вл. Лосского в «Догматическом богосло-

Математические объекты как что-то *живое* у Флоренского — заметная мысль в воспоминаниях о нем А. Ф. Лосева. Так, например, читаем: «Там, как раз в иконе, дается то общее, что по сути своей математично, но на самом деле в изображаемом дается в виде живого существа»^{*}.

ЧИСЛО и ИМЯ образуют антиномию. «Тезис и антитезис антиномии, — писал Флоренский, — будучи сопряжены друг с другом, взаимно пронизываются друг другом и взаимно друг друга являют»^{**}. Поэтому в ЧИСЛЕ мы способны обнаруживать ИМЯ, а в ИМЕНИ — ЧИСЛО.

«Пифагоровы числа»

Итак, ЧИСЛО предстает у Флоренского как ИДЕЯ, оказываясь при этом не просто нашим привычным натуральным числом, а *живым числом-формой* и даже *ангелом*.

В 1923 г. Флоренский планировал выпустить книгу «Число как форма» (издание не состоялось), так же как для «Мнимостей в геометрии» (1922) обложка к ней была нарисована В. А. Фаворским. В написанном для этой книги программном введении «Пифагоровы числа» (1922) о. Павел говорит: «Совершенно незаметно для себя наука возвращается к пифагорейскому представлению о выразимости всего целым числом и, следовательно, — о существенной характерности для всего — свойственного ему числа»^{***}.

вии»: «...единство ангельского мира совершенно отлично от нашего единства. Можно говорить о “роде человеческого”, то есть о бесчисленных личностях, обладающих одной и той же природой. Но у ангелов, которые тоже существа личные, нет единства природы. Каждый из них — отдельная природа, отдельный умопостигаемый мир. Следовательно, их единство не органическое и его можно было бы назвать по аналогии — единством абстрактным; это единство города, хора, войска, единство служения, единство хвалы, одним словом — единство гармоническое. Так можно было бы установить удивительное сближение между музыкой и математикой, с одной стороны, и ангельскими мирами — с другой» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 252).

^{*} П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 181.

^{**} Флоренский П. А., свящ. Homo Faber // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 375.

^{***} Флоренский П. А., свящ. Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 635.

Тем не менее, продолжает о. Павел, нет ясности с самим *понятием о числе*. Число не есть просто набор единиц, для нас важна его *целостность*, его *индивидуальная форма*. «Число есть некоторый прототип, идеальная схема, первичная категория мышления и бытия. Оно есть некоторый умный первоорганизм, качественно отличный от других таких же организмов — чисел». Важнейшее продвижение в сторону такого понимания числа Флоренский видит в учении Г. Кантора о «типах порядка» (= идеальных числах), которые как и натуральные числа понимаются как абстракции, возникающие в результате отвлечения от природы элементов множества. *Тип порядка* — это «некоторое единое органическое целое, состоящее из различных единиц, сохраняющих между собой — в одном или нескольких отношениях — определенный взаимный порядок». Это *материал* — абстрактные единицы, подчиненный некоторой *форме* (устанавливающей определенный порядок между ними). Резюме Флоренского о теории порядковых типов Кантора такое: «Если бы теория кратно-протяженных типов порядка была достаточно разработана, то одним числом выражалось бы сложнейшее строение объектов природы, и познанию действительности, как царству форм, было бы выковано могущественное орудие»^{*}.

Флоренский говорит в этой работе о *структурности* числа. Простейшая форма структурирования числа — запись его по системе счисления с тем или иным основанием. Флоренский называет это «изображением числа». Если число понимается как имеющее форму, то *не все равно* по какой системе его изображать. Какая-то система может быть естественна, какая-то — нет. Если у нас достаточно богатый выбор оснований, в

^{*} Там же. С. 637–639. Выше мы говорили о том, что платонизм предстает у Флоренского, с одной стороны, как *пифагореизм*, с другой — как *имяславие*, а также, что ЧИСЛО и ИМЯ «просвечивают» друг через «друга». Теорию множеств Кантора Флоренский воспринимает как возрождение на современном уровне пифагорейского понимания ЧИСЛА. Примечательно в этой связи, что А. Ф. Лосев, разрабатывая проблематику имяславия, пришел к необходимости, углубляясь в проблему ИМЕНИ, обратиться к теоретико-множественной проблематике, т. е. к ЧИСЛУ по Флоренскому. Речь идет о том, что Лосев называет «научно-аналитическим уровнем (или слоем)» имяславия. См. материалы, собранные в кн.: Лосев А. Ф. Имя. СПб., 1997. Например, с. 16 и 20, а также ст.: Троицкий В. П. Теория множеств как «научно-аналитический слой» имяславия (там же. С. 537–550).

том числе и переменных, то это «позволяет самими числами выразить внутренний ритм и строй обсуждаемого явления». «Если бы счет действительно производился *правильно*, т. е. без искажения структуры считаемого, а значит — по свойственной данному явлению системе счисления, то тогда числом действительно выражалась бы *суть* явления, — прямо по Пифагору. Отсюда понятна глубочайшая необходимость изучать числа, — конкретные, изображенные числа, — как индивидуальности, как первоорганизмы, схемы и первообразы всего устроенного и организованного»^{*}.

Другой вопрос, который интересует о. Павла, — это вопрос об *инвариантах* при изменении основания системы счисления. В работе «Число как форма» Флоренский исследует два простейших алгоритма, которые уже применялись исторически, но без обоснования, а порой и неосознанно: *приведение чисел и повышение чисел*^{**}. Это, говорит о. Павел, простейшие из приемов «улавливающих внутренний ритм числа, его пифагорейскую музыку»^{***}.

Итак, математика предстает в этих рассуждениях Флоренского как наука о ЧИСЛЕ, а число-форма как универсальный предмет математики.

Теория сетей

В «Пифагоровых числах» о. Павел жалуется, что круг вопросов, связанных с числом как формой, имеющих первостепенное значение для натурфилософии ближайшего будущего и техники, до настоящего времени оставался исключительно предметом *математических забав*: «...за ними никогда не было признаваемо значения большего, нежели — интеллек-

^{*} Там же. С. 641–643. Обратим внимание на преемственность между этими мыслями о. Павла и трактовкой пифагорейского понимания числа у А. Ф. Лосева (особенно в т. 1–2 «Истории античной эстетики»). Речь идет об интерпретации греческого «*αριθμός*» как «структуры».

^{**} Текст «Приведение чисел» был написан еще в 1906 г. и опубликован в 1916 г. Разыскать текст «Повышения чисел» пока не удастся. Ниже мы будем специально говорить о механизме приведения чисел в разделе «Микроскоп для чисел».

^{***} Флоренский П. А., свящ. Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 645.

туальных игрушек. Решаются же эти задачи не методически, случайными уловками из других дисциплин»^{*}.

Другая важная для нашей темы работа о. Павла также возникла из разбора таких интеллектуальных игрушек, собранных в книге Э. Люка «Математические развлечения». Имеется в виду рукопись Флоренского 1902 г. «Заметки по теории сетей». Она имеет подзаголовок: «Опыт изучения главы из геометрии положения», т. е. рассматривается автором как часть *Analysis situs*, *топологии*. Интерес к топологии объясняется в предисловии к рукописи тем, что это — *самая общая наука о пространстве*, как о чистой *внеположности элементов*: «Изучая положение элементов пространства друг относительно друга, геометрия положения исследует только слияние или внеположность элементов; более частные определения пространства она отклоняет от себя; поэтому у такой науки о понятии пространства возникает величайшая общность».

Здесь же, в предисловии, явно указывается на связь *топологии* с *аритмологией*, т. е. с уяснением *внутренней структуры числа*: «Вследствие того, что эта геометрия изучает *порядок*, конфигурацию геометрических образов, например точек, устанавливается связь с чистой арифметикой, аритмологией, изучающей числа, как порядковые, т. е. расположенные в известном определенном порядке символы отмечаемых ими моментов времени. Создаются на почве такого родства красивые иллюстрации к теории чисел; геометрические образы уясняют *внутреннюю структуру* числа, и мы до известной степени реабилитируем идеи пифагорейцев. Нужно думать, что такая иллюстрация теории чисел может помочь изучению таинственных и непонятных свойств чисел и, нужно надеяться, результаты, добытые теорией чисел, применятся к изучению структурных вопросов молекулярной физики и химии, поскольку они тоже связаны с порядком в группировке».

Обсуждаемая работа Флоренского названа «Заметки по теории сетей». Что о. Павел называет «сетями»? Определение гласит: «Всякую конфигурацию прямых или кривых линий вместе с точками их пересечения мы будем называть сетью, а иногда решеткой или фигурой». Сети могут быть ограниченными и неограниченными, ограниченные — однообластными или мно-

^{*} Флоренский П. А., свящ. Пифагоровы числа // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 644.

гообластными, однообластные — одноштриховыми или многштриховыми. Одноштриховые фигуры вычерчиваются непрерывным движением пера. Частные случаи сетей — лабиринты и многоугольники со своими диагоналями. Частный случай задачи о сетях — знаменитая задача Эйлера о Кенигсбергских мостах или по аналогии рассмотренная Флоренским задача о Московских мостах. Является ли многоугольник с диагоналями одноштриховой фигурой? Теорема 8 рукописи отвечает: Если он нечетно-угольник, то — одноштриховая, если — $2n$ -угольник, то — n -штриховая.

Рукопись снабжена большим числом аккуратнейшим образом выполненных чертежей, в том числе множеством многоугольников с диагоналями. В письме В. Ф. Эрну от 13 января 1903 г. (рукопись о сетях датирована декабрем 1902 г.!) Флоренский пишет: «Сейчас я сижу за математической работой — черчением фигур одним почерком, не снимая пера, и составляю ряд теорем. Это и позволяет отдохнуть и важно во многих отношениях; а особенно приятно сидеть часами и выдумывать замысловатые узоры в виде примеров».

«Микроскоп для чисел»

Последняя, тринадцатая, теорема рукописи о сетях связывает сети с *теорией сравнений*, т. е. устанавливает обещанный в предисловии мостик от топологии к теории чисел. Идея здесь очень простая: m -угольник иллюстрирует теорию сравнений по модулю m .

Эта идея в рассмотренной рукописи 1902 г. не развита, но получает интересное продолжение в уже упомянутой выше статье «Приведение чисел» (1906, издана в 1916)*.

Под «приведением» чисел о. Павел понимает т. н. «теософскую (каббалистическую) редукцию», т. е. замену числа суммой его цифр. Например: $1906 \rightarrow 1+9+0+6=16 \rightarrow 1+6=7$. В результате такого процесса любое натуральное число (в десятичной системе счисления) сводится к одному из первых девяти натуральных чисел.

В общем виде, если в α -ичной системе счисления редукционный процесс составил n шагов: $A \rightarrow R^{(1)} \rightarrow R^{(2)} \rightarrow \dots \rightarrow R^{(n)}$, то имеет место теорема, утверждающая, что:

* Флоренский П. А. Приведение чисел (К математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916. Оттиск из «Богословского Вестника». Июнь. 1916 г.

$$A \equiv R^{(1)} \equiv R^{(2)} \equiv \dots \equiv R^{(n)} \pmod{\alpha-1}.$$

Например, $1906 \equiv 16 \equiv 7 \pmod{9}$. Это свойство геометрически легко представимо, если изображать числа хорошо известным способом: как точки на окружности, которых (для десятичной системы) берется всего девять (для красоты равномерно распределим их по окружности). Если мы будем представлять процесс счета как постепенный переход от точки к точке в одном и том же направлении (например, по часовой стрелке), то равенству чисел по модулю 9 будет соответствовать изображение соответствующих чисел одною и тою же точкою окружности.

Флоренский задается вопросом о свойствах чисел *инвариантных* при редукционном процессе. Примером такого свойства является разделение всех натуральных чисел на *полные* и *неполные* по следующему признаку. Рассмотрим для произвольного натурального числа A арифметическую прогрессию, для которой это число служит одновременно и первым членом и разностью. Отмечая на «изобразительной окружности» последовательные члены этой прогрессии, мы очевидно получим последовательность периодическую с периодом не превосходящим 9. Если период этот *в точности равен* 9, т. е. наша последовательность обойдет все точки окружности, то порождающее такую последовательность число будем называть «полным», если же этот период *меньше* 9, то — «неполным». Легко показать, что свойство быть полным числом действительно инвариантно при редукционном процессе, поскольку редукция суммы есть сумма редукций. Далее Флоренский доказывает еще одну теорему, утверждающую, что необходимым и достаточным условием полноты числа A является его взаимная простота с числом $\alpha-1$. Например, число 4 (равно как и любое к нему редуцируемое) — полное, а число 3 — нет.

Последовательность для $A = 4$ такая: 4, 8, 3, 7, 2, 6, 1, 5, 9, 4, 8, ... , здесь период $N = 9$. Для $A = 3$ такая: 3, 6, 9, 3, 6, 9, 3, ... , здесь $N = 3$. Соединяя последовательно точки, изображающие члены последовательности на окружности отрезками, мы будем получать для каждого числа в данной системе счисления правильный N -угольник (звездчатый или выпуклый). Число полное, пишет Флоренский, «раскрывает свои свойства в полно-лепестковом многоугольнике», а число неполное — в многоугольнике «с неполным числом лепестков».

«Таким образом, — продолжает он, — число изображается не только точкою, но и многоугольником. Представление числа

многоугольником позволяет узнать внутреннюю природу его, так сказать, кладет число под микроскоп. Точка-булон раскрывает в многоугольнике-цветке свои потенции, и то что ранее в точке было доступно одному только умозрению, тут делается интуитивно-очевидным; то, что было в своей реальности предметом убеждения, делается опытно-проверяемым*.

Всегда ли число «раскроется» таким способом? Нет, если $A \equiv 0 \pmod{(\alpha-1)}$, то не раскроется. Но изменяя α , увеличивая «номер объектива», всегда можно добиться раскрытия. Это позволяет «конкретно изучить» всякое число A . Более того: при возрастании α , т. е. усилении «увеличения», «все пышнее и пышнее развертываются потенции числа-точки и все числа-многоугольники».

Вводя понятие *сродства* чисел A_1 и A_2 (это если $A_1 + A_2 \equiv 0 \pmod{(\alpha-1)}$), Флоренский показывает, что такие числа будут изображаться многоугольниками «тождественными по форме», но обходимыми в противоположных направлениях и начиная с другой вершины. В результате для каждой системы счисления с основанием α , оказывается всего различных «по форме» чисел — целая часть от $(\alpha-1)/2$. Это, по выражению Флоренского, «корни или элементы α -ичной системы счисления». Например, для десятичной системы таких корней всего четыре. Проводя параллель с естественным языком, что знаменательно в свете полярности ЧИСЛА и ИМЕНИ, о. Павел заключает: «Таковы подлинные кирпичи, атомы α -ичной системы счисления, и с одним из них сходно *каждое* число в этой системе, как бы оно ни было велико. Как известно число несводимых друг к другу фонетических элементов, — *корней*, — лежит в основании группы языков и производит из себя все многообразие лексики», также эти основные символы «являются фундаментом α -ичной системы счисления и порождают из себя все многообразие *арифметического лексикона* данной системы»**.

* Флоренский П. А. Приведение чисел (К математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916. Оттиск из «Богословского Вестника». Июнь. 1916. С. 23. Обратим внимание на аналогию с растительным миром, а также на тему явленности, воплощенности идеи.

** Флоренский П. А. Приведение чисел (К математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916. Оттиск из «Богословского Вестника». Июнь. 1916. С. 31–32.

Работа «Приведение чисел» важна для нашего рассмотрения, поскольку она *явно* выстраивает мостик между числами-формами и сетями. Числа-формы здесь естественно мыслятся, как это было еще у древних пифагорейцев, геометрично, как некоторые сети, а сеть выступает как наглядное представление некоторого числа*.

*Теория сетей и генеалогия***

Лучше понять «важность во многих отношениях» занятий сетями, о которой Флоренский говорит в цитированном выше письме к В. Ф. Эрну, помогает следующий перечень имеющийся в тетради с подготовительными материалами к работе о сетях 1902 г.: «Приложения теорем<ы> Эйлера: артерии и вены; железные дороги; путешествия; мосты; лабиринты; веревочные узлы; многомерные пространства; генеалогическое дерево». Итак, сети ассоциируются для Флоренского с *генеалогическими деревьями*.

Особый интерес о. Павла к генеалогическим изысканиям общеизвестен. «В эволюционизме, — писал он, — есть здоровое зерно — генетизм, что сущность разворачивается не в один какой-нибудь момент, что духовный смысл предмета не исчер-

* Связь чисел и сетей в пифагорейско-платоническом понимании числа особенно явно выступила в полемике исследователей о «неписанном учении» и «идеальных числах» Платона. Например, обратим внимание на споры о связи идеальных чисел с цепями диалектических определений (см.: Беккер О. Диалектическое порождение платоновых идеальных чисел (вступительная заметка, перевод и примечания В. С. Маргаритова) // Историко-математические исследования. Вторая серия. Вып. 9 (44). М., 2005. С. 282–330; Becker O. Zum Problem der platonischen Idealzahlen // Klassische philologische Studien. 1957. Hft. 17). Очень интересная современная версия подобного понимания чисел-идей предложена в статье: Паршин А. Н. Размышления над теоремой Геделя // Историко-математические исследования. Новая серия. Вып. 5 (40). М., 2000. С. 26–55. Статья переиздана в сборнике: Паршин А. Н. Путь. Математика и другие миры. М., 2002. С. 67–101. См. также: Паршин А. Н. Идеальные числа Платона (К вопросу об интерпретации) // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М., 2005. С. 189–200.

** На связь работы о сетях с генеалогическими изысканиями Флоренского и с его рассуждениями о «круглом мышлении» в «Путь и средоточиях» впервые обратил мое внимание А. И. Олексенко.

пывается каким-либо одним состоянием, а усматривается во всей совокупности его состояний»*.

В «Смысле идеализма» (1915) он, говоря о *личности* и особенно о *роде*, сравнивал их явление нам с прохождением четырехмерного объекта через трехмерное пространство. Нам легче представить аналогичную ситуацию: прохождение трехмерного тела через плоскость. Представим род *в виде дерева*, проходящего постепенно через плоскость. Для «плоскатики» единый живой организм этого дерева предстанет как сменяющаяся последовательность не соединенных друг с другом элементов. Непосредственное созерцание его реальной живой целостности требует выхода в пространство большего числа измерений.

«Много-мерный образ в мире, — или, точнее, в опыте, — меньшего числа измерений не может быть созерцаем, как *целое*, именно по своей более высокой степени реальности, — по *реалиорности* полноты своего содержания не вмещается в слишком узкие рамки бытия низшего». Именно эта мысль и лежит, по Флоренскому, в основе «генетического метода рассмотрения действительности». «Понять явление, как целое, можно, не выделив из него *один* момент и на таковом сосредоточив все свое внимание, а охватывая купно *все* стадии развития. Понять нечто, как процесс, собирая и суммируя моменты его возникновения, это именно и значит считать время за четвертую координату его, а самое явление — четырех-мерным».

Так, *личность* познается в своей *биографии*, она — единая и себе тождественная и в то же время — постоянно меняющаяся, это означает «сверх-эмпирическую природу ее». Каждый момент биографии — лишь «срез ее реальности пространством эмпирии». «Самая же личность, в ее целостности, конкретно не созерцается, но отвлеченно мыслится, как искомый синтез всех моментов своей биографии». Это единство — *не во времени нашего порядка, а в вечности*, «хотя это и не есть вечность в смысле безусловном»**.

Подробнее о генеалогии Флоренский говорит в лекционном курсе «Об историческом познании» (1916). *Сеть* есть нагляд-

* Флоренский П. А., свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания (1921) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 399.

** Флоренский П. А., свящ. Смысл идеализма (метафизика рода и лика) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 107–110.

ное (геометрическое) представление *числа* и его *структуры*, *генеалогическое древо* — есть наглядное представление *рода*, как сеть оно являет нам *число рода*^{*}.

«Круглое мышление»

В перечне приложений теорем о сетях наряду с генеалогическими деревьями указывались также «артерии и вены», т. е. ассоциация между сетями и системой кровоснабжения. Если вспомнить, что в традиционных представлениях с кровью связывалась душа, а значит и мышление, то естественным оказывается приведенное выше уподобление системы конкретных категорий мышления кровеносной системе в работе «Имена». При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что *именно сеть оказывается у Флоренского основным образом, представляющим природу мышления*.

Так, например, в «Смысле идеализма» (1915) читаем о народном мировосприятии: «Все вещи взирают друг на друга, тысяче-кратно отражают друг друга. Все вещи — центры исходящих тайных сил. Пересекаясь, сплетаясь, запутываясь, эти черные лучи, эти нити судеб вяжут узлы — новые центры, — как бы новые много-различные манифестации природы, — то являющиеся, то исчезающие, то попадающие в поле зрения повседневного, то заволакивающиеся от солнечного света туманною дымкою или исчезающие в густой, как солома, тьме ночи»^{**}.

* Подобно тому как генеалогическое древо-сеть являет нам число рода, придающее ему целостность, также целостность личности в ее биографии являет математическая структура этой биографии, а простейшая основа этой структуры — *закон золотого сечения*. Об этом упоминается в одном из авторских примечаний к «Смыслу идеализма» (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 111). Специально о золотом сечении говорится в ряде разделов спецкурса 1917 г. «Из истории философской терминологии». Здесь о. Павел строит специальное рассуждение, призванное показать, что именно закон золотого сечения является простейшим самообнаружением идеальной целостности. Поэтому естественно, что и целостность жизни, биографии личности в ее временном развертывании выражается этим законом. См.: Там же. Т. 3 (1). С. 460–502.

** Флоренский П. А., свящ. Смысл идеализма (метафизика рода и лика) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 151–152.

Но самое яркое выражение эта связь сетей со *структурой мышления* получает в работе «Пути и средоточия» (1917–1918, 1922). Вот описание того, что сам о. Павел называет «круглым мышлением»: «Связи отдельных мыслей органичны и существенны; но они намечены слегка, порою вопросительно, многими, но тонкими линиями. Эти связи, полу-найденные, полу-искомые, представляются *не* стальными стержнями и балками отвлеченных строений, а пучками бесчисленных волокон, бесчисленными волосками и паутинками, идущими от мысли не к ближайшим только, а ко многим, к большинству, ко всем прочим. Строение такой мысленной ткани — не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно, так что из любой исходной точки сети, совершив тот или иной круговой обход и захватив на пути любую комбинацию из числа прочих мыслей, притом в любой или почти любой последовательности, мы возвращаемся к ней же. Как в римановском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в *круглом* изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям. Эта-то многочисленность и разнообразность мысленных связей делает самую ткань и крепкою, и гибкою, столь же неразрывною, сколь и приспособляющеюся к каждому частному требованию, к каждому индивидуальному строю ума. Более: в этой сетчатой ткани и промыслившему ее — вовсе не сразу видны все соотношения отдельных ее узлов и *все*, содержащиеся в возможности, взаимные связи мысленных средоточий: и ему, нежданно, открываются *новые* подходы от средоточия к средоточию, уже закрепленные сетью, но *без* ясного намерения автора»^{*}.

^{*} Флоренский П. А., свящ. Пути и средоточия // Флоренский П. А., свящ. Собрание соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 35. «Круглый», *сетевой* характер мышления о. Павел обнаруживает как в познании культуры — в *истории*, так и в познании природы — в *естествознании*. В материалах к лекционному курсу «Об историческом познании» (1916) находим следующее интересное место: «Природа есть единое связанное целое. Но расчленим ее на вещи, и вещи суть точки опоры в дальнейшем исследовании. <...> Расчлененность природы на вещи есть условие мысли о природе. Но тогда, значит, природа распадается, перестает быть единством. Нет, она сочленяется в единую систему вещей. <...> причинность мира реализуется в виде множества отдельных, между собою пересекающихся причинных *рядов*, причинных нитей, так сказать, и эти *нити судьбы* друг от друга в течении своем уже независимы, хотя, б. м., и исходят из одного общего узла. Итак, вселенная расчленяется на вещи, соединенные между собою нитями причинности. <...> Если приро-

Но как подобное описание процесса мышления согласуется с теми *жесткими схемами* из трех или семи ячеек, которые мы находили у Флоренского во второй части настоящей главы? Можно, конечно, сослаться на те оговорки, которые делает сам о. Павел, например, при обсуждении структуры Таинств (см. выше), но для более глубокого понимания ситуации надлежит обратиться к рассмотрению того, как Павел Флоренский понимает *диалектику*.

4. Диалектика и схемы в конкретной метафизике

Свое понимание слова «диалектика» Флоренский обсуждает во вступительной речи перед защитой магистерской диссертации, опубликованной под заглавием «Разум и диалектика» (1914). Затем он посвящает этому же вопросу главу «Диалектика» (над которой работает в 1918–1922 гг.) в первой части работы «У водоразделов мысли»^{*}.

Диалектику о. Павел определяет как «жизненное и живое непосредственное мышление, в противоположность мышлению школьному, т. е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему». Душевная жизнь, — говорит он, — есть связанное целое, «напоминающее *ткань* или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга, и снова выступающих»^{**}.

да расчленяется на вещи, то история — на лица. <...> в науках о культуре, занятых *лицами*, такую связью *лиц*, без которой не понять лица и с уничтожением которой уничтожились бы самые лица, есть связь *рождения*» (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 27–28). Флоренский обращает наше внимание на сходство причинных сетей в естествознании и генеалогических сетей в истории. Как сфера вещей, так и сфера личностей предстают, таким образом, как области раскрывающие себя через сети-числа.

^{*} Следует упомянуть также и более раннюю попытку: раздел «Диалектика» в статье «Гамлет» (1905?) (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 250–252).

^{**} Флоренский П. А., свящ. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» (1914) // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 2 т. Т. 1 (2). М., 1990. С. 822, 826.

Флоренский сопоставляет и противопоставляет философию и науку по их отношению к тому, что он называет словом «схема». Наука — это «схемостроительство из себя». *Символ*, т. е. первоначально явленное в слове и образе живое соприкосновение, встреча, взаимопроникновение познающего и познаваемого, неизбежно разрушается и умирает, — оставляя после себя «труп» — мертвую *схему*. Наука занимается именно схемами. Собирает их, классифицирует и т. д. Философия же и ее метод — диалектика есть *само* «касание действительности», а не его результаты. «Не о символах действительности, им созданных, повествует философ, но *самые* символы, в их рождении от действительности, показывает. Он не научает, а перед нами *испытует* действительность».

«Это ненасыщаемое вглядывание в реальность и это ненасыщаемое вслушивание слова ее есть диалектика. Прорываясь сквозь оболочки нашей субъективности, сквозь омертвевшие отложения нашего духа, мысль философа есть присно-опытная мысль, ибо она неизменно работает не *над* символами как таковыми, а лишь символами *над самой* действительностью. Пока животрепещут — они несут свою должность; но когда, — усыхая и мертвея, — подобно осеннему листу они отпадают от золотого древа жизни, тогда мысль прорывается и чрез них — к новому соприкосновению с самою жизнью, и так — еще и еще. Наука довольствуется единичным опытом и, построив схему, обволокнув его схемою, работает над обволакивающей схемой; философия ищет присно-неувядаемого опыта, и мысль снует от себя к жизни и от жизни вновь к себе. Это снование ее есть диалектика, философский метод»*.

Следует ли из сказанного, что возникающие в ходе диалектического движения мысли схемы — не имеют никакой цены? Нет, не следует. Да, они «мертвы», но, во-первых, они *свидетельствуют* о живой мысли. Плотин сравнивал их со статуями, которые мы встречаем в храме перед входом во святилище. А, во-вторых, эти «изваяния» — не бесполезны, они способны подготовить нас к встрече в святилище с «самим»**. Мертвые

* Флоренский П. А., свящ. Диалектика // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 122–124.

** См.: Плотин. О благе или едином (VI, 9) // Логос. № 3. М., 1992. С. 225. Если заменить языческий храм на православный, а платиновские изваяния на иконостас, то получим нечто очень близкое к рассуждениям Флоренского

схемы способны оживать вновь в ответ на наше желание открыть их «*внутреннее единство*», *понять их*. Движение мысли ни в науке, ни в философии не обходится без схем, различие лишь в том, если воспользоваться языком Платона (конец VI книги «Государства»), направлено ли это движение «к началу» онтологической иерархии, или «к завершению» ее.

Да, Флоренский противопоставляет жесткие, фиксированные схемы живой и вечно ткущейся сети диалектической мысли, но плохи не сами схемы. Плохо лишь неадекватное отношение к ним, как к окончательному объяснению, претензии на постановку окончательной точки, прекращение вопрошания. Не случайно сам о. Павел так любит приводить их в своих текстах и использовать в своих рассуждениях, что достаточно хорошо видно из первых двух разделов настоящей статьи.

Математика, занятая схемами, точнее, возможностями, имеющимися в их построении, есть *отрицательная философия*, требующая дополнения философией *положительной, абстракции*, требующие *конкретного* воплощения⁷. Но на

об «облечении в символические образы» на границе вхождения из горнего в дальнее, об «образах нисхождения» как «выкристаллизовавшемся на границе миров опыте мистической жизни» (Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994. С. 47). О теме «границы» см. прим. 13.

⁷ Флоренский П. А., свящ. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 2 т. Т. 1 (2). М., 1990. С. 823.

⁸ При составлении проспекта собрания своих сочинений в 1919 г. о. Павел объединил «статьи философско-математические» в первом томе под заглавием «Черты отрицательной философии» (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 701). По поводу термина «отрицательная философия» Флоренский пишет: «Шеллинг, как известно делит философию на *отрицательную* и *положительную*, причем отрицательная исследует возможность, а следовательно и невозможность, а положительная реальность и следовательно нереальность» (Заметки к лекциям по энциклопедии элементарной и высшей математики (1919), с. 22 рукописи). Математика связана для о. Павла с установлением «границ возможного и невозможного». Он приводит афоризм Араго: «тот, кто вне области чистой математики произносит слово "невозможно", — лишен благоразумия». Добавляя, что афоризм сохранит силу и при замене слова «невозможно» на слово «возможно» (там же, с. 22 рукописи; а также: Лекции по энциклопедии математики (1908), с. 14 рукописи). В программе курса по энциклопедии математики (1909, рукопись) фигурируют такие формулировки: «математика, как наука исследующая *общие условия возможности и невозможности*» и «математика, как

своем месте математика важна и нужна, даже — незаменима. Математика как наука о числах-сетях, или типах порядка, если использовать терминологию Кантора, составляет основу всякого мышления, это — *азбука философии*, без усвоения которой нельзя идти дальше*.

Подведем итоги. Наше рассмотрение совершило круг. Мы начали с описания онтологических схем, используемых в текстах о. Павла Флоренского, и обнаружили ЧИСЛО как важный элемент этих схем. Обсуждение места ЧИСЛА в составе онтологической схемы привело нас к пониманию числа как *формы* и *структуры*. Поиски конкретных реализаций такого подхода к числу в текстах Флоренского вывели нас на связь чисел и сетей, а отсюда — на понимание числа как *сети*. Далее мы обнаружили в рассуждениях о. Павла всевозможные примеры сетей и пришли к пониманию мышления вообще как построения чисел-сетей. После этого круг замкнулся в попытке увидеть в онтологических схемах Флоренского проявление сетевого мышления, т. е. понять их как примеры чисел-сетей.

На нашем пути мы имели возможность сделать несколько заслуживающих внимание наблюдений. Платонизм о. Павла предстает как *имяславие*, с одной стороны, и *пифагореизм* — с другой. Все для него имеет, как внутреннюю (ноуменальную, духовную), так и внешнюю (феноменальную, материальную) стороны. Явление идеи всегда *антиномично*: единый *эйдос* предстает и как *имя*, и как *число*, являет себя и как *вещь*, и как *личность*. Понимание числа у Флоренского есть попытка продемонстрировать правильность основных интуиций

наука исследующая *общие схемы закономерности*». Обратим внимание на присутствие в последнем определении слова «схема». Да, математика занята схемами, которые абстрактны и мертвы, но именно они составляют основу для адекватного перехода от абстрактного к конкретному, от мертвого к живому, от фрагментарного к целостному и от возможного к реальному. При правильном взгляде на эти схемы они оживают. Об этом Флоренский писал еще в годы первого студенчества (см.: Флоренский П. А. Черновик выступления на открытии студенческого математического кружка (1902) // Историко-математические исследования. М., 1990. Вып. 32–33. С. 467–473) и, судя по всему, сохранил такое понимание математики на протяжении всей жизни.

* «Азбукой» диалектического метода математика названа в «Учебнике платоновской философии» *Алкиноя* (II в. по Р. Х.). См.: Учебники платоновской философии / сост. Ю. А. Шичалин. Томск, 1995. С. 75.

пифагорейско-платонического подхода к природе числа. Так вывод, к которому пришел Оскар Беккер, что греческое понятие «аритмос» не уже, как обычно считают, а шире, чем наше понятие «числа»*, находит разностороннее подтверждение у о. Павла. Число-сеть, число-структура оказывается у Флоренского *универсальным* предметом математики: каждое *целостное* явление должно быть охарактеризовано математически *целостным* объектом — «типом порядка», пифагорейским числом-формой. Именно в этом направлении чаёт он развития математики.

Математика предстает для о. Павла как основа «отрицательной философии», философии *возможного*, — без должного развития которой, без этого знания «прототипов всяких отношений между бытиями» невозможно построить положительную философию, философию реального, конкретную метафизику. Схемы чистой математики — сами по себе абстрактные, жесткие, «мертвые», — захваченные диалектическим движением мысли — «конкретизируются», утрачивают жесткость, «оживают», кости покрываются плотью и начинают двигаться и действовать**. Диалектика же имеет дело с *пограничными* явлениями, с тем, что происходит на границе — *зеркальной поверхности* — месте встречи и размежевания внутреннего и внешнего, ноуменального и феноменального, духовного и материального, личности и вещи и т. д. Существующее на границе есть *символ*. Именно здесь открывается подлинное значение математики — математические *схемы*, будучи поставленными на границу, раскрывают свой смысл как *символы*, живущие только в точке встречи дольного с горним.

2002–2007

* Becker O. Zum Problem der platonischen Idealzahlen // Klassische philologische Studien. 1957. Hft. 17. P. 21.

** См.: Флоренский П. А. Черновик выступления на открытии студенческого математического кружка // Историко-математические исследования. М., 1990. Вып. 32–33. С. 470–472.

А. Н. Павленко

Возможность техники: взгляд из Лавры и голос из Марбурга*

«Историческая задача техники — сознательно продолжить свое органопроецирование, исходя из решений, даваемых бессознательным телостроительством души».

Павел Флоренский

«Ob wir Künftigen das Ohr haben für den Klang *des Anklangs*, der in der Vorbereitung des anderen Anfangs zum Klingen gebracht werden muß».

Martin Heidegger

Введение

Среди специалистов по истории русской философии часто можно услышать — когда речь заходит о философских взглядах отца Павла Флоренского и Мартина Хайдеггера — что они совершенно разные мыслители**, и не то что близкого, а даже философски похоже-

* Историко-философский ежегодник. 2002. М.: ИФ РАН. С. 386–408.

** Предвидя возможное возражение широким образом подготовленного в этих вопросах специалиста в том, что многие воз-

го у них ничего нет. Поэтому в данной работе ставится задача показать, что существенное подобие их взглядов, по теме вынесенной в заглавии, есть не надуманное «соединение несоединимого», но некоторым образом реальная данность. Хотя сразу следует оговориться — у о. Павла с Мартином Хайдеггером было, безусловно, много различий*. Их можно было бы долго перечислять, однако в первую голову меня интересует другое: их общность**, а точнее — общность философская.

Подобие философских взглядов о. Павла и М. Хайдеггера прежде всего обнаруживается в той области, которая составляет *соль* всякой философии — учение о бытии, понимание основных «фигур» бытия. Поскольку изложение онтологий обоих мыслителей в полном объеме здесь неуместно — заявленная тема связана только с «возможностью техники» — то я ограничусь демонстрацией зависимости появления и существования «техники» от утверждения определенного типа онтологии. *Бытие и техника или «бытие техники» у Флоренского и Хайдеггера — вот что составляет собственный предмет настоящей работы.*

зрения на технику о. Павла были публично высказаны не в период его пребывания в Лавре, а гораздо позднее, т. е. после 1918 г.; равным образом и многие философские работы Хайдеггера о технике были написаны после его пребывания в Марбургском университете (с 1923 по 1928 г.), скажу следующее: как мыслитель о. Павел сформировался в Троице-Сергиевой Лавре, это бы можно принять за непреложный факт, равно и Мартин Хайдеггер как самостоятельный философ сформировался окончательно в Марбурге — за веку можно взять 1927 г., год появления «*Sein und Zeit*». Следовательно, по моему убеждению, о. Павла Флоренского, без ущерба для истины, можно считать «человеком Лавры», а Мартина Хайдеггера, с некоторой долей условности, — «марбургским мыслителем».

* Так, отец Павел жил в России, а Мартин Хайдеггер — в Германии; отец Павел был по образованию математик и православный богослов, а Мартин Хайдеггер — богослов католический; все сочинения отца Павла — даже по основаниям математики и естествознания — подчеркнуто религиозны, работы Хайдеггера — подчеркнуто светски; за Мартином Хайдеггером стоит как минимум полувековая традиция немецкой школы с ее выучкой: Ф. Brentano, Э. Гуссерль и др., а за отцом Павлом — почти двухтысячелетний онтологизм православия и его необычайная личная одаренность.

** Необходимо отметить, что на близость некоторых воззрений, например понимания природы времени, о. Павла и Мартина Хайдеггера уже обращал внимание Арсений Владимирович Гулыга. См. его работу: Гулыга А. В. Эстетика в свете аксиологии. Пятьдесят лет на Волхонке. СПб., 2000. С. 41.

Действительно, о технике в XX в. было сказано столько, сколько никогда «до» и, вероятно, уже никогда «после». Просто потому, что сущность техники открывают, как Америку: «один раз» и навсегда. Кто же был этим открывателем?

Сущность техники — ее бытийную основу — открыли в XX в. одновременно и независимо друг от друга два человека: русский богослов и философ о. Павел Флоренский* и немецкий философ Мартин Хайдеггер. Речь идет именно об открытии *сущности*, а не о многообразии «форм» проявления техники, предпосылках ее осуществления и т. д. и т. п. Об этом и до них глубоко и интересно говорили и писали многие из нововременных авторов.

Одна из первых попыток понимания места техники в жизни новоевропейского человека принадлежит Ж. Ж. Руссо**. Не преходящий интерес по обсуждаемой теме представляют также взгляды одного из основателей европейского экзистенциализма Федора Михайловича Достоевского***. К критике технического человека обращались Ф. Ницше, О. Шпенглер**** и др.

Однако помимо общих «размышлений о технике» в последней четверти XIX в. и первой четверти XX в. происходит настоящий всплеск аналитических исследований по данному вопросу. Существенная доля этого всплеска приходится на Германию, тогдашнюю столицу ученого мира. Среди наиболее значительных работ этого периода можно назвать работы Эрнста Каппа****, Теодора Бауэрле*****, Фридриха

* Надо сказать, что о достижениях Хайдеггера в этих вопросах написаны сотни, если не тысячи работ, о них знает любой «профессиональный» философ, в то время как достижения Флоренского в области философии техники рассматривают обычно как «весьма оригинальный ход» в русской философской мысли, тем самым прикрепляя их к доске объявлений, на которой они соседствуют с «софиологией», «имяславием» и др., чем, фактически, отказывается этому достижению в общезначимости.

** См.: Руссо Ж. Ж. «Размышления о науке и искусстве», «Размышления о происхождении и основании неравенства».

*** См., например: Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Часть I. Подполье. Гл. VII.

**** Spengler O. Der Mensch und die Technik. München, 1931.

***** Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Braunschweig, 1877.

***** Bäuerle Th. Technik und Volkserziehung. Berlin, 1917.

Дессауэра*, Манфреда Шрётера** и некоторых других. Теме техники уже посвящают доклады на Международных философских конгрессах. Именно с темой «Философия техники» на Международном философском Конгрессе в Болонье в 1911 г. выступает наш соотечественник — московский инженер Петр Кондратьевич Энгельмейер***. После этого выступления, в 1912—1913 гг., выходит его объемная работа с аналогичным названием. Сам Энгельмейер отмечает, что на Конгрессе его поддержали Энриквес, Э. Бутру, А. Бергсон, О. Кюльпе и Эрнст Мах; причем последний, по признанию самого Энгельмейера, говорил о «философии техники» задолго до его доклада.

Как видно из одного только названия работ, не «технические достижения», не «технологии», но именно *философия техники* — со смысловым ударением на первом слове — становится нервом интереса к самой технике не только у философов, но у самих техников (инженеров), культурологов, богословов и ученых. Люди начинают задумываться над тем, что техника не может быть упрощенно сведена к одним только «материально-техническим изделиям» — продуктам человеческой деятельности.

Однако названные и не названные**** исследователи техники в подавляющем большинстве случаев демонстрировали либо свое безоговорочное признание роли техники и ее выдающееся значение в истории культуры (мнение того же Энгельмейера), либо свое *неприятие* «техники», а поэтому имели *некритический*, или, наоборот, преимущественно *критический* характер. Метафизическая же задача заключается не просто в том, чтобы *восхищаться* или *критиковать*, а в том, чтобы *понять сущность* процесса или явления. Вот в этом они, с моей точки зрения, уступали и Флоренскому, и Хайдеггеру*****.

* Dessauer M. Philosophie der Technik: das Problem der Realisierung. Bonn, 1928.

** Schröter M. Philosophie der Technik. Berlin, 1934.

*** До этого, в 1898 г., он уже опубликовал работу под названием «Технический итог XIX века».

**** В качестве прекрасной обзорной работы можно рекомендовать книгу Гвидо Шнеллманна «Теология и техника»: Schnellmann G. Theologie und Technik // Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Köln; Bonn, 1974. Bd. 21.

***** Интересно, что на эту же черту «освобождения от голого критцизма» в работах Хайдеггера обращают внимание Г. М. Тавризян (См.: Таври-

Что же в данном случае означает сущность? Под сущностью принято понимать такое качество или свойство объекта, которое является основным, т. е. без этого качества (свойства) данный объект существовать «как именно этот объект» *не может*. Сущностью чаши, говорил Платон, является «чашность» — *возможность* данного предмета быть пригодным для питья. Сущностью техники в этом случае должно быть такое ее (качество) свойство, которое бы позволило выявить ее специфику и отличить технику от всего остального — «не-техники». Но для того чтобы попытаться реконструировать открытие сущности техники — а реконструкция появления мысли и есть собственно историко-философская задача, — необходимо установить *онтологическую основу* этой сущности. Например, когда мы говорим, что сущностью «табуретки» является ее способность «быть использованной для сидения», то тем самым мы фактически отвечаем на вопрос «как возможна табуретка?» Ведь зная ее сущность, но, допустим, никогда не видя ее до этого, мы можем в соответствии с пониманием этого ее воспроизвести — сознательно сделать.

Таким образом, перед философами стояла задача: ответить на вопрос, «как возможна техника?» Если они находили ответ на этот вопрос, значит, они проникали в существо техники. Исторически первой попытка такого проникновения была осуществлена о. Павлом Флоренским в 1917–1924 гг.

Часть I. Взгляд из Лавры

1.1. В обоснование «взгляда»

Отец Павел не раз подчеркивал свою принадлежность к людям теоретического склада. Он и был *теоретик* — в том буквальном и высоком смысле этого слова, когда *умное видение* мира является чем-то более важным, чем его голое чувственное восприятие. В этом умном видении о. Павла все собрано воедино: и увиденное — «вид», понятое как эйдос, и способ

зян Г. М. Техника, культура, человек. Критический анализ концепций технического прогресса в буржуазной философии XX века. М., 1986. С. 118–119.) и Витторио Хёсле (см.: Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 139–140.

такого схватывания — «взор», и видение особым взглядом — умо-зрение, и первородство «вида» и «взора» перед всем остальным. Можно было бы сказать без утраты истины: *дело о. Павла* — донести до людей открывшееся его взору, в данном случае — донести открывшуюся ему сущность техники.

1.2. Онтология о. Павла

Понимание бытия о. Павлом всецело вытекает из его жизнеутверждающего мирозерцания. Бытие есть разом и вся данность мира, вместе с человеком в нем, и состояние этой данности — *живая реальность*. Человек даже не «погружен» в бытие, он не «в» бытии, он есть само *свидетельство* бытия. Отсюда его обращенность к Античности и Средневековью в «Обратной перспективе»*. Для античного человека характерно «приятие», «благодарное признание» и «утверждение всякой реальности как блага». Ведь бытие — это Благо, а Благо — бытие. Средневековый человек также близок этому, ибо также утверждает реальность в себе и вне себя. Поэтому, если *живая реальность* — это благое бытие, то формальная, иллюзионистическая ее копия для самой этой реальности — зло. Отсюда следует сущностное понимание реальности:

а) живая реальность по богатству и глубине самой ее живой сущности *полна* собственной «бесконечномерной» полнотой, и поэтому человеческие теории, схемы, концепции — не говоря уже о «системах реальности» — суть искусственные построения схемостроительного ума, призванные в этом же уме и для этого же ума отображать эту реальность;

б) живая реальность как именно *живая* обладает *жизненной силой*, которая движет в себе самой всем, в том числе и человеческим постижением. Человеческое постижение реальности *уже само* есть действие этой силы;

в) поскольку все качества и отношения этой реальности содержатся в ней целокупно, постольку задача человека, буквально, не придумывать искусственные схемы этой реальности, а *открывать* уже существующее в ней — «естное»;

г) бытие реальности многообразно — имеет разные способы проявления — поэтому разным «сферам» бытия соответ-

* Флоренский П. А. Обратная перспектива // У водоразделов мысли. М., 1990. С. 59.

ствуют разные роды человеческой деятельности: философия, наука, искусство, *техника*, которые в живой реальности взаимопроникают и взаимопереплетаются. Рассмотрим теперь, как *обнаруживается техника*.

1.3. Простирание бытия

О. Павел неоднократно указывал, что *техника есть специфический тип организации пространства**, она «изменяет действительность, чтобы перестроить пространство». Но как техника может перестроить пространство? Мы привыкли верить тому, что «техника» может перестроить «дом», «мост», «дорогу», но — пространство? Это выглядит непонятно и почти загадочно. Мы также со школьной скамьи уверенно знаем, что все вещи мира «помещены» в пространство: дома, люди, воздух, океан. От самого огромного — Космоса до самой маленького — частицы: *все находится в пространстве!* Это наше *самоочевидное* убеждение в действительности покоится на одном единственном *неочевидном* краеугольном камне — ньютоновском понимании природы пространства: «пространство есть вместилище». Флоренский же предлагает совсем другое его понимание, согласно которому пространство не есть вместилище, подобно *вселенскому амбару*, в котором Бог размещает *вселенскую утварь*. В понимании о. Павла *пространство* — это силовое поле деятельности. Он говорит, что техника — равно как наука, философия и искусство — образует «силовое поле»**, которое-то и искривляет простран-

* «Вся культура, — говорит о. Павел, — может быть истолкована как деятельность организации пространства. В одном случае, *это — пространство наших жизненных отношений, и тогда соответственная деятельность называется техникой* (курсив мой. — А. П.). В других случаях, это пространство есть пространство мыслимое, мысленная модель действительности, а действительность его организации называется наукою и философией. Наконец, третий разряд случаев лежит *между* первыми двумя. Пространство или пространства его наглядны, как пространства техники, и не допускают жизненного вмешательства — как пространства науки и философии. Организация таких пространств называется искусством». Флоренский П. А. свящ., Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 112.

** Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 113.

ство. Однако недоумение здесь может еще больше усилиться, ибо для читателя Флоренского может — и должно! — остаться непонятным, как, например, «молоток», «подъемный кран» или, допустим, «кофемолка» могут искривлять пространство. Каждый, кто видел эту «технику» (эти технические инструменты), никогда, находясь в здравом рассудке, не наблюдал ведь никаких «искривленных ими пространств»!

Так как же и в каком смысле техника — любое ее «приспособление», используя термин о. Павла — может искривлять пространство? Чтобы удовлетворительно ответить на этот вопрос, необходим радикальный отказ от *самоочевидности* ньютоновских представлений о пространстве. Для переключения на другое понимание и восприятие пространства необходимо рассмотреть пример — какое-нибудь «действие в пространстве». Флоренский предлагает рассмотреть «жест», обыкновенный жест, совершаемый, например, человеческой рукой. Он говорит: «Жест образует пространство, вызывая в нем натяжение и тем искривляя его»^{*}. То есть «жест» как таковой является *источником и причиной* искривления пространства. Но возможен и другой подход, говорит о. Павел: «Когда натяжениями от жеста особая кривизна пространства в данном месте *знаменуется* (курсив мой. — А. П.). Она была уже здесь, предшествуя жесту с его силовым полем. Но это незримое и недоступное чувственному опыту искривление пространства стало заметным для нас, когда проявило себя силовым полем, полагающим в свой черед, жест»^{**}. В этом случае жест выступает уже не «источником» искривления пространства, а его *следствием, знамением*. Именно этот последний подход более «уместен», по мнению о. Павла, для объяснения сущности техники. Можно сказать, что «техника» равно как и «жест», только вызывает, проявляет, я бы сказал, *обнаруживает* искривление пространства.

Относительно интересующего меня ракурса рассмотрения проблемы скажу: бытие — тотально и целиком — уже содержит все *прописи* всех «жестов». Человек лишь обводит эти *онтологические прописи* с той или иной степенью точности. Употребление термина «прописи» покажется тем более

^{*} Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 113.

^{**} Там же.

уместным, чем внимательнее мы присмотримся к любому виду *действительного человеческого творчества*: действительный художник — мне не раз приходилось это слышать от самих художников — лишь обводит своей рукой *уже присутствующий перед ним*, но невидимый для посторонних, контур его рисунка; действительный поэт — хорошо бы вспомнить создание «Евгения Онегина» А. С. Пушкиным — только «записывает» *уже присутствующие строки* в его сознании; действительный композитор — хорошо бы вспомнить последние сочинения Людвига ван Бетховена — только «фиксирует» *уже присутствующую в нем мелодию* и т. д. и т. п.

Итак, в культуре «производимое изменение действительности может толковаться и как причина организации пространства, и как следствие наличной уже организации»*. Технические творения тогда — «это места особых искривлений пространства, неровности его, узлы, складки и т. д., а силовые поля — это области постоянного подхождения к этим наибольшим и наименьшим значениям кривизны»**. Поэтому те приспособления, которые строит техник, суть только «знаки этих складок и вообще искривлений»***.

Обнаружение «складок» пространства было для Флоренского не результатом иллюзионистической деятельности ума человека, но *именно открытием-объявлением самого бытия*. Вновь появившееся техническое творение объявляет тем самым не только свое собственное появление, но манифестирует отворение бытия. Бытие, словно чреватая пустота, разверзается для обнаружения технического произведения.

1.4. «Открытость» техники

1. Главный вывод о. Павла таков: техник, равно и любой деятель культуры, «ставит межевые столбы, проводит рубежи, и этой деятельностью *открывается* (курсив мой. — А. П.) существующее, а не полагается человеческим произволом»****.

* Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 113.

** Там же. С. 114.

*** Там же.

**** Там же.

Отец Павел неоднократно подчеркивал основательность этой установки. Техник именно *открывает*, а не *создает*, т. е. не творит по своему произволу. Это не значит, что все, что «очерчивает» техник, обязательно соответствует действительной силовой линии искривления. Крупнейшим техническим достижениям — появлению автомобиля, самолета, ракеты и др., как правило, предшествовала полоса технически неудачных решений или — в соответствии с подходом о. Павла — неверно обведенных контуров искривленного пространства.

2. Такое понимание сущности техники есть ее *реалистическое* понимание. Ему противостоит субъективистский, иллюзионистический взгляд на технику и культуру вообще.

Нетрудно увидеть в объяснении отца Павла стремление «поднять» пространство до бытия, и если не отождествить с ним, то *опространствит* бытие, «наполнить» его особым *пространством* (или различными пространствами), раскрыть, *отворить бытие пространством**.

3. Бытие у Флоренского *простирается*. Это антично-русская «фигура» мысли. В этом можно было бы увидеть и стремление о. Павла придать бытию-пространству черты одушевленности, ведь его силовое поле как раз и «обнаруживает живую реальность». За каждой «складкой» и «узловой точкой» реальности, с ее обратной стороны — живое силовое поле. Но жизнь ведь предполагает *душу*, которая и составляет ее сущность. Однако доведение этой цепочки рассуждений до ее логического по форме и античного по духу завершения было невозможно по понятным причинам**.

Итак, роль человека в этом бытии-пространстве будет заключаться не в том, чтобы изобретать *своеголовые* технические *поделки*, а в том, чтобы должным образом «очерчивать» контуры *уже присутствующей в бытии-пространстве* данности: невидимое делать видимым!

Тогда получается, что техника — это не просто инструменты, «придуманные» и созданные человеком для управления и оперирования миром***, а его особый *путь в бытии*. Они все —

* Что это за пространство — «мыслимое пространство» в терминологии о. Павла — я подробнее рассмотрю в разделе о Хайдеггере.

** Недаром ведь о. Павел называет себя «последним эллином».

*** Такое *ремесленное*, по своей сути, понимание назначения техники даже сегодня — т. е. спустя почти столетие после открытия сущности техники о. Павлом в России — является весьма распространенным. Его сторонники

феномены этого пути. Сам же технический путь — есть «Человек». «Техника, — говорит о. Павел, — может и должна провоцировать биологию, как биология — технику. В себе и вообще в жизни открываем мы еще неосуществленную технику; в технике — еще не исследованные стороны жизни. Линия техники и линия жизни идут параллельно друг другу...»^{*} Интересно, как бы на этот пассаж о. Павла отреагировали современные борцы с программой «клонирования»?

1.5. Платонические корни

Нетрудно догадаться, что корни такого понимания «объясненной» природы техники коренятся в платонизме о. Павла. Мир, в котором подлинным существованием обладают не сами изменчивые вещи, но их *прообразы* — *идеи*, не мог и не может быть порождением человека. В «Органопроекции» (1917), понятие которой заимствуется у Эрнста Каппа, о. Павел прямо указывает на то, что прообразы технических изделий и даже самих органов — суть идеи в душе^{**}. Колесо, ткацкий станок, ветряная мельница, ротор турбины — суть лишь вещественные «облачения» соответствующих идей. Человек не в силах «создать» сами идеи. Наоборот, они самочинно и добровольно

полагают, что техника — любое техническое изделие как «продукт человеческой и только человеческой деятельности», есть «инструмент». Как видно из описанного подхода о. Павла, «инструментальное понимание природы техники» неверно как минимум в двух отношениях. Во-первых, если технику понимать как *обнаружение уже* искривленного пространства-бытия, то она не есть «*результат — продукт*» человеческой деятельности в собственном значении термина «продукт». Во-вторых, если техника нам дана — открыта, то она никак не может быть «нейтральным инструментом».

^{*} Флоренский П. А., свящ. Органопроекция // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 421.

^{**} «Но было бы ошибочно думать, что это проектирование органа в технику делается нарочито, сознательным расчетом: правильнее видеть в техническом творчестве сознательное использование не готовых, растущих в теле образцов, а идей их, доступных под- или сверхсознательному созерцанию». Флоренский П. А., свящ. Органопроекция // Флоренский П. А. свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 421. В технике осуществляется «идея-функция», как ее называет о. Павел.

«приходят ему в голову», не спрашивая на то его позволения. Об этом же чуть позднее скажет и Фридрих Дессауэр*.

У Флоренского, как у математика по духу, идеи обретают геометрическое наполнение — становятся «узловыми точками», «узлами» и «складками» пространства. Здесь нет необходимости специально указывать на то, что в ткань философских рассуждений о Павла вплетены идеи — о них мы скажем ниже — и терминология математики. У Платона в «Тимее» весь подлинный мир соткан из гармонических пропорций и созвучий. У Флоренского — с поправкой на эпоху и распространенность неевклидовых представлений — из искривлений пространства. Числа пифагорейцев и Платона — *телесны, тела* в живой реальности у о. Павла — *геометричны*, и в этом смысле «численны». Отец Павел учитывал достижения в физике своего времени и как живой человек не мог не находиться под влиянием ее новейших теорий, в частности, программы геометризации физики. «Строение пространства, — говорит о. Павел, — есть *кривизна* его, а силовое поле вещей — совокупность *сил* данной области, определяющих своеобразие нашего здесь опыта»**. Удачно осуществленная в общей теории относительности (ОТО) — выражении гравитационного взаимодействия через искривление пространства — эта программа, как выяснилось позднее, не смогла быть непротиворечиво применена к электродинамике***. Но вместе с тем «геометродинамическая программа» дала мощный импульс для поиска объединительных теорий в физике двадцатого столетия, поиска, который не завершен и по сегодняшний день.

1.6. Техника с антропологической точки зрения

Техника *размерна* человеку. Не только дорийская и ионическая колонны, имевшие мужские и женские пропорции соот-

* См.: Dessauer F. Philosophie der Technik: das Problem der Realisierung. Bonn, 1928. S. 47.

** Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 90–91.

*** См. подробнее: Мизнер Ч., Торн К., Уиллер Дж. А. Гравитация. М., 1977.

ветственно, были человекообразной копией, не только коленчатые системы передач движения, не только краны, блоки, но и самые современные «компьютерные технологии» являются в своей сущности человекообразными. Техника, согласно Флоренскому, это не вещи и прежде всего не вещи, но определенным образом *организованная «деятельность»*.

Человек «рисует» технические произведения, обегая, словно пунктирной линией, контуры уже данного — наличного в бытии. Но обводя контуры, человек тем самым «определяет, пространство» и в этом смысле *изменяет его*.

Техника производит изменения пространства так, что *проявляет* эти изменения в фотографическом смысле. Уплотненное бытие (узловые точки) — негатив — спроектированное на «бумагу» — деятельность дает изображение. Роль техники — деятельности — сделать снимок как можно контрастнее и ярче. Мастер-техник не творит ни пространство, ни его рисунок, он лишь участвует в его «фотографическом» про-явлении. Следовательно, человеческая техника есть не его исключительная способность, но, скорее, *вынужденная* потребность.

Не организуя пространство, человек не выживет. В «Органопроекции» о. Павел, ссылаясь на мысль М. М. Сперанского, отмечает, что граница человеческого тела — условна. После грехопадения человек «узнал свою наготу», т. е. его цельность с *телом окружающего мира* была утрачена. Мир в целом перестал быть *телом* самого человека, в котором не было «места наготы». В таком случае *технически прописанное (искривленное) пространство* есть следствие распада *пространства цельного бытия*^{*}. Можно предположить, что доразделенное пространство (пространство до грехопадения) не содержало технических прописей.

Получается, что техника, техническая деятельность вообще вменены человеку его сущностью. Распадающееся пространство требует своей организации. Организуя пространство, человек выявляет его складки-искривления. Поэтому любая техническая вещь, например та же «кофемолка», и есть, согласно о. Павлу, такая «складка».

* У Хайдеггера это распадение будет объяснено иначе: через «естественное», «разрыв», «озабоченность».

1.7. Итоги взгляда из Лавры на «возможность техники»

Так что же открыл в существе техники о. Павел такого, чего не понимали (мимо чего прошли) до него другие? По моему мнению, это следующие существенные стороны техники и предпосылки ее появления:

1. Бытие открывается через данность пространства, вместе с человеком в нем, т. е. через живую простертую реальность.

2. Техника, в своей сущности, есть специфический тип организации пространства этой живой реальности.

3. Пространство — это силовое поле деятельности.

4. Техник не создает новые технические изобретения, а лишь очерчивает уже существующее в мире искривление «технического пространства». Он именно *открывает* его, а не *конструирует*, т. е. не творит по своему произволу. Открывает то, что *уже* есть в реальности.

Следовательно, техника — это особый *путь обнаружения бытия, осуществляемый человеком*. Вот тот вывод, который не принимают современные «просветители», полагающие технику простым нейтральным инструментом.

Отсюда исторический парадокс: священник Павел Флоренский поддерживал советскую власть (сотрудничал с ней), которая его затем расстреляла, и был канонизирован церковью, которая считала эту власть откровенно богопротивной. Объяснение этого предельно просто: *жизнь и мысль для о. Павла суть одно!*

Таков был взгляд из Лавры на возможность техники у о. Павла или, как он сам резюмирует: «Таково объективное, реалистическое понимание искусства и, подобное ему, понимание философии, науки и техники»*.

Часть II. Голос из Марбурга

2.1. В обоснование «голоса»

Может появиться соблазн увидеть в такой презентации Мартина Хайдеггера некоторую вычурность и стремление к

* Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 114.

эпатажу. Отнюдь нет! Я намеренно вынес в качестве эпиграфа слова Хайдеггера, сказанные им в работе «Вклады в философию» («*Beiträge zur Philosophie*»). Наша задача, по его мнению, как раз в том и состоит, чтобы быть готовыми достойно откликнуться на призыв бытия, расслышать то подлинное, которое «*по слышимости*», т. е. внешне, тонет в «шуме» современной цивилизации, но в то же время неслышно подводит нас к тому, что свершается. Задача, поэтому, состоит не просто в том, чтобы *слышать* и, наконец, *у-слышать*, но еще и в том, чтобы быть готовыми к тому, что приходит к господству вслед за *позывом*. Будет справедливо признать, что *голос* самого Хайдеггера — честного и мужественного выстаивания в этом «шуме» — только поможет нам, теперешним, распознавать зовы тех позывов, которые обращены уже непосредственно к нам. Обращены жестко, прямо и бескомпромиссно. Симптоматично, что этот «шум» стремится поглотить сегодня не только «голос» бытия, но и *голос самого Хайдеггера*, отвлекая слушающего на второстепенные и даже третьестепенные мелочи.

2.2. Когда и где Хайдеггер «впервые» обращается к философии техники?

Прежде чем приступить к анализу понимания сущности техники М. Хайдеггером, необходимо сделать оговорку, касающуюся появления интереса к технике у самого Хайдеггера.

Среди исследователей творчества Хайдеггера принято считать, что интерес к технике, к постановке вопроса о *сущности техники*, появляется не ранее 1936 г., т. е. гораздо позднее времени написания «Бытия и времени». Так, известный издатель и исследователь наследия Хайдеггера Фридрих Вильгельм фон Херрманн полагает, что «хайдеггеровская постановка вопроса о сущности техники, искусства и политики имеет свое строго определенное место в истории хайдеггеровской разработки вопроса о бытии. И такое место не связано ни с работой «Бытие и время», ни с идущей за ней работой «Основные проблемы феноменологии»^{*}. Аналогичную точку зрения высказывает Дитер Тома. Согласно Тома, до появления работы «*Beiträge zur*

^{*} Herrmann F.-W. von. Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst // Kunst, Politik, Technik: Martin Heidegger. München, 1992. S. 242.

Philosophie» проблема техники еще не тематизирована Хайдеггером*. Дело в том, что, по мнению Тома, понятие *Gestell*, которым Хайдеггер охарактеризовал технику, первоначально употребляется для объяснения искусства и лишь затем применяется к технике**. До 1936 г., по мнению Тома, Хайдеггер был безразличен к проблеме «техники».

Точка зрения Херрманна и Тома верна в своей исторической фактичности относительно хайдеггеровского понимания сущности техники. Но это, однако, *не запрещает* рассматривать понимание техники Хайдеггером и в период «Бытия и времени». Действительно, если к пониманию сущности техники Хайдеггер приблизился в период «*Beiträge zur Philosophie*», то это вовсе не означает, что техника как таковая до 1936 г. им вообще не рассматривалась. Так, например, онтологический *исток* техники становится предметом анализа в параграфах 19, 20, 21, 22, 23, а особенно в § 23 *by* «Прологомен», где Хайдеггер прямо и недвусмысленно обсуждает ее природу, объясняет различие в понимании «наличного» и «подручного» и т. д. Но раз сам Хайдеггер (!) в «Прологоменах» это делает, то что же мешает и нам это делать вместе с ним? С другой стороны, мы можем, например, ехать в автомобиле, но *не тематизировать этот процесс* в своем сознании (или на бумаге), но разве от этого мы перестаем в нем ехать?!

Итак, по возможности крайне осторожно прикасаясь к *стройному*, но еще незавершенному зданию «исследований наследия Хайдеггера», перейдем прямо сейчас к рассмотрению понимания им онтологической основы техники.

2.3. Онтологические основы техники у Хайдеггера

Рассмотрение онтологических основ техники Мартина Хайдеггера я хотел бы начать с его слов, сказанных им в «Европейском нигилизме»: «Человек воспринимает то, что присутствует (пребывает) в круге его восприятия. Это присутствующее заключено как таковое с самого начала в круге доступного, поскольку этот круг есть область непотаенного. Восприя-

* Thoma D. Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers. (1910–1976). Frankfurt am Main, 1990. S. 726.

** Ibidem. S. 728.

тие присутствующего опирается на его пребывание в круге непотаенности.

Мы теперешние и многие поколения до нас давно уже забыли об этом круге непотаенности сущего, и все равно мы неизменно зависим от него. Мы, правда, воображаем, будто становится нам доступно просто благодаря тому, что наше Я в качестве субъекта получает представление о некоем объекте. Как если бы для этого не требовалось сначала воцарения того *открытого пространства* (курсив мой. — А. П.), внутри открытости которого вещь только и может стать доступной *в качестве объекта для субъекта*, а сама эта доступность — сначала допустить до себя!»*

Как видим, для Хайдеггера мир сущего так же как и у о. Павла дан — открыт *внутри пространства*. Однако какого пространства? О каком пространстве идет речь у Хайдеггера? Ясно, что это не физическое и не геометрическое пространство. Я бы сказал, это «бытийное пространство», пространство особого рода, которое по аналогии так относится к физико-геометрическому пространству, *как эйдос к телу***. «Бытийное пространство» есть фактически эйдетическая субструктура всех других его «наполнений-проявлений», в том числе и физико-геометрического***. Если не структурировано «бытийное пространство», то и физико-геометрическое остается пустым.

Так бытие через «бытийное пространство» открывает сущее человеку, делая это сущее непотаенным для него, т. е. *доступным*, но уже в «этом» физико-геометрическом, химическом, техническом и др. формах проявления первичного бытийного пространства. Все, что попадает в круг этой растворенности бытия — в его створ, — становится предметом человеческо-

* Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 263.

** Конечно, ради исторической справедливости следует оговориться, что Хайдеггер видит в «идеальном мире» Платона только *способ*, каким открылось бытие сущего человеку почти две с половиной тысячи лет назад, тем не менее его собственная позиция — обязанная умеренному платонизму Э. Гуссерля — имеет некоторые общие точки пересечения с платоновской онтологией.

*** Значения вещей, говорит Хайдеггер в «Прологоменах», «суть бытийная структура мира». См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. М., 1999. С. 219.

го познания, отображения и конструирования*. Но поскольку эта «незатворенность-доступность» дана *обезоруживающе тотально* — она «везде» в человеческом восприятии, — постольку нововременной человек утратил способность «видеть-осознавать» ее. Сама *данность всего остается потаенной*. Так же точно, например, человек не видит воздуха, благодаря которому он способен видеть и дышать, и опять же благодаря чему последний превращается в его сознании из *необходимой данности* в нечто «само собой незаметное». Будучи условием самого *видения*, он тем не менее *невидим*.

Не удивительно, что эта черта хайдеггеровского подхода в объяснении способа обнаружения техники становится предметом критики у Гюнтера Рополя, который полагает, что «Хайдеггер видит решающий фактор техники не в действии, но в «раскрытии»**. Отсюда, по мнению Рополя, Хайдеггеру присуще «заблуждение, будто человек не может ничего изобрести, чего бы уже не было самого по себе, независимо от него, что не предшествовало бы еще до всякой человеческой креативности»***.

Возвращаясь к основной теме, отметим, что и античный человек ведь не всегда «видел» эту непотаенность бытия. Но он никогда и не полагал, в отличие от нововременного человека, что именно *он* является «причиной» всего сущего****, т. е. того, «что» есть, что открыто в круге непотаенного. Наоборот, «непотаенное» было причиной стояния человека в нем.

Нововременной человек, с точки зрения Хайдеггера, совершает подмену: заменяет бытие как «воцарение открытого пространства» бытием как «воцарением закрытого в себе, пред-

* Об этом же Хайдеггер говорит и в «Beiträge zur Philosophie». Параграф 203. (Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Gesamtausgabe. III Abteilung. Frankfurt am Main, 1989. Bd. 65).

** Рополь Г. Техника как противоположность природы // Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 215.

*** Там же.

**** Вольфганг Ширмахер очень точно определяет это переворачивание: «Вторая природа состоит из элементов, которые мы же сами и создали», т. е. человек не встречает во второй природе никаких «причин», кроме самого себя. См.: Schirmacher W. Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger. Freiburg; München, 1983. S. 158.

ставляющего Я»*. То, что Хайдеггер называет «воцарением Я», а о. Павел «перспективизмом и иллюзионизмом», неприкрыто и откровенно отстаивает Гюнтер Рополь, для которого техническое изобретение есть «первичное, противоприродное, произведение человеческого сознания»**, достигаемого планирующей комбинацией наличного.

2.4. Место техники в бытии. Техника как следствие озабоченности Вот-бытия

В работе «Прологомены к истории понятия времени», относящуюся как раз к марбургскому периоду его творчества, Хайдеггер уже ясно и недвусмысленно очерчивает свою позицию в отношении понимания места техники в человеческом мире. Познание, полагает Хайдеггер, отнюдь не главный и не единственный способ связи человека с миром (бытия-в-мире). Следовательно, существуют и другие формы такого бытия-в-мире, среди которых теперь видное место занимает техника***. То есть наравне с наукой, искусством и философией, «техника» выступает способом обнаружения бытия сущего. Сам мир открывается человеку (Вот-бытию) так, что всякая данность есть отсылка к этому же вот-бытию. Отношение *вот-бытия к миру* носит, поэтому, характер «озабоченности». «Бытие к миру» попросту говоря есть «забота» (*Die Sorge*, нем.). Забота**** о пропитании, о продолжении рода, о безопасности, о познании и т. д.

Человека (Вот-бытие) окружают вещи — «мировость мира», как называет их Хайдеггер, — каждая из которых встроена в «заботу» и, следовательно, имеет свое назначение (значение). Например, *башмаки* важны не сами по себе, как например «Космос» или «Атлантический океан», а как вещь, предна-

* Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог умер». М., 1993. С. 212.

** Рополь Г. Техника как противоположность природы. С. 216.

*** Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. М., 1999. С. 170–172.

**** Человек (Вот-бытие) существует не «в мире», а «к миру». Поэтому «бытие к миру» носит характер озабоченности, оно есть «забота». См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. М., 1999. С. 175. В «Бытии и времени» Хайдеггер посвящает «заботе» всю шестую главу первой части работы.

значенная для носки, т. е. для *предохранения* ног человека от повреждения, для *сохранения* тепла. Но не только башмаки, любая вещь в современном мире* важна для человека не сама по себе, а как отсылка к чему-то другому. Этим другим и оказывается ее назначение. Назначение вещи сопряжено со «смыслом», т. е. с ее *значением*. Эти значения вещам приписывает не человек, а наоборот, само бытие, как говорит Хайдеггер, означает себя с помощью человека. «Значения» вещей — как сказал бы наш современник — *объективны*. Поэтому для современного техничного человека важны не «вещи», но отсылки (значения), не субстанции, но функции**. Значения вещей — «суть бытийная структура мира»***. Следовательно, логика — это не столько наука о мышлении, сколько наука о бытийной структуре мира, т. е. *онтология*. В этом объяснении сущности «значения» можно было бы увидеть сближение М. Хайдеггера с платонизмом. Косвенно наличие платоновских мотивов в воззрениях на сущность техники признает и Г. Рополь****.

Значение вещей прямо связаны с миром человеческой озабоченности. «Именно озабоченное бытие-в-мире, а не какое-либо стремление к изолированному познанию, устанавливает знаки, и только потому, что мир неотчетливо обнаруживает себя в отсылках»*****. Окружающий человека мир озабоченности называется «миром труда» (*Werkwelt*, нем.).

* Необходимо признать, что современный человек уже настолько осознал свое могущество, что вполне готов превратить «мировой океан» в «лабораторию» по выращиванию «морепродуктов», а свою собственную природу — понятию как «разрыв» естественного — во вполне конструируемую реальность. Проще говоря, «человеческое» в человеке перестало быть «вещью» и становится «отсылкой», т. е. «человеческое» в самом человеке само становится «инструментом» для достижения уже нечеловеческих целей. Например, «человеческая красота» сегодня уже важна не сама по себе как «вещь» — как то, чем восхищаются безотносительно к чему-либо, — а как средство, инструмент маркетинга и продвижения товаров (*sales promotion*) парфюмерной (вообще любой) промышленности. Конечной же целью последней является получение максимальной прибыли. Человеческая красота фактически превращается в «упаковку товара».

** Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. М., 1999. С. 209.

*** Там же. С. 219.

**** См.: Рополь Г. Техника как противоположность природы. С. 216.

***** Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. М., 1999. С. 215.

Как возникает мир труда? Откуда его корни? В объяснении его истоков у Хайдеггера отчетливо обнаруживается «античная модулированность» на «естественное». Действительно, когда рвется естественная связь человека с естественным миром, возникает «разорванность». Мир обнаруживает себя как «разрыв, пробел этой связи»*. Так возникают искусственные заполнители мест разрыва — «технические инструменты» — и шире, — «техника» как таковая. На эту «фатальность» значения техники для человека обращает внимание и Ортега-и-Гассет в своих лекциях 1933 г., когда говорит, что «Человек без техники, если не придирается к словам, не является человеком»**. Другими словами, техника оказывается вмененной человеку.

Еще Эсхил в «Прометее прикованном» говорил о причине этой разорванности:

Они глаза имели, но не видели
Не слышали, имея уши. Теням снов
Подобны были люди, весь свой долгий век
Ни в чем не смысля...***

Но Прометей буквально разрывает природные естественные связи и природное единство человека. Делает человека «зрячим» и «слышащим», но невероятно дорогой ценой — с этого момента, собственно, и начинается европейская история как таковая. Сам «разрыв» естественности — причина и начало истории. Его следствием оказывается необходимость заполнить места «разрыва»: человек теперь «строит солнечные дома из камня» и «научается плотничать». То есть уже Эсхил фактически говорит о существовании техники****. Наконец, человек начинает «смыслить»*****! Зачем же понадобилось

* См.: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. М., 1999. С. 196.

** Ortega y Gasset J. Meditación de la técnica. Madrid, 1957. P. 18.

*** Эсхил. Прометей прикованный. Строфы 446–449.

**** Вернер Шадевальд, говоря об индоевропейской основе *tekr*, отмечает, что эта основа появилась рано в *tekton*, «строителе» и «плотнике», уже известном Гомеру. См.: Шадевальд В. Понятия «природа» и «техника» у греков // Философия техники в ФРГ. С. 97.

***** Не удивительно, что Ф. М. Достоевский в «Записках из подполья» называет сознание европейского человека — болезнью: «Но все-таки я крепко убежден, что не только очень много сознания, но даже и всякое сознание — болезнь». Часть I. Гл. I.

строить «солнечные дома из камня»? Хайдеггер дает ответ на этот вопрос.

Поскольку Вот-бытие связано с общественным миром и миром природы, постольку всякое техническое устройство, по мнению Хайдеггера, рассчитано в отношении либо *вредоносности* для человека природного явления, т. к. оно угрожает, мешает, отказывается служить, оказывает сопротивление, либо его *использования*. Таким образом, первое предполагает «защиту от природы», а второе — «использование ее», т. е. в источник извлечения *пользы*. В обоих случаях природа рассматривается как нечто *враждебное* человеку.

Особенность этой враждебности в нововременном мировоззрении не просто подчеркивается, но гипертрофируется. «Выходя из» природы, освобождаясь от ее опеки, человек с почти юношеским максимализмом готов отказать ей в ее же родительских правах. Ради своего само-стояния он готов даже подчинить ее своей власти. Этот процесс в его сознании приобретает черты подлинного *сражения за власть*. Здесь будет уместно привести слова Петра К. Энгельмейера, сказанные им с чисто немецким хладнокровием: «Но ведь научное исследование есть та же война: жертвы не отпугивают победителей и через трупы павших шагают победители»^{*}.

Разорванность с естественным наличным вошла в «плоть и кровь» человека. А сегодня, в начале нового столетия уже и без кавычек^{**}. И если исток технического отношения к миру заложен в разорванности целокупности отсылок, то в чем сущность современной техники? Была ли техника всегда «одной и той же» или античная техника существенно отличалась от современной? Античная, вообще доновременная техника — хотя следует сделать исключение для средневековых христианских монастырей — еще только «заполняла» места разрыва естественных связей и в этом смысле носила «оборонительный» и «предохранительный» характер. Нововременная техника (и наука) поддержанная крепнущим могуществом человека все подчинила тому, что Хайдеггер называет *Machenschaft* и *Gestell*, т. е. стала носить «наступательный» характер.

* Энгельмейер П. К. Философия техники. М., 1912. С. 10.

** См.: Павленко А. Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема // Вопросы философии. М., 2002. № 7.

2.5. Техника как *Machenschaft*

Смысл имени *Machenschaft* не следует связывать, по мнению Хайдеггера, с обыденным его пониманием как «уловки», «дурного» искусства или с тем, что обозначается словом «механиция». Это было бы его упрощенное понимание.

Согласно Хайдеггеру, применительно к постановке вопроса о бытии под *Machenschaft* следует понимать «способ существования бытия» («eine Art der Wesung des Seins», нем.)^{*}. *Machenschaft* — не есть просто дело рук человеческих, это, скорее, то, как это делаемое делается. С помощью *Machenschaft*, говорит Хайдеггер, следует называть то, что «нечто создает само из себя» («Sich etwas von selbst macht», нем.) и таким образом оказывается пригодным для возникающих нужд. Это *Sich-von-selbst-machen* произошло от τέχνη и ее смыслового поля, произошедшего, в свою очередь, от определенного толкования οὐς. Сегодня *Sich-von-selbst-machen* уже само приходит к властному господству^{**}.

По мнению Хайдеггера, *Machenschaft* присутствовало уже в Античности. Но там оно, оставаясь скрытым, никогда не являлось во всей полноте свою сущность, ибо Античность находилась под влиянием «энтелехии». Впервые *Machenschaft* что называется «выходит из тени» в эпоху Средневековья. Средневековое понятие *actus* затеняет первоначальное греческое понимание раскрытия бытия сущего. Теперь *Machenschaft*, по мнению Хайдеггера, обнаруживается явственнее «благодаря роли иудейско-христианского понимания творения и соответствующего представления о Боге, которое способствовало трансформации понимания Бога как *бытия* (*ens*) к его пониманию как бытия творящего (*ens creatum*)»^{***}. А также благодаря тому, что Бог, а затем и мир, были сведены к причинному пониманию^{****}, в соответствии с чем Бог стал трактоваться как «причина самой себя» — *causa sui*^{*****}.

* Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Gesamtausgabe. III Abteilung. Frankfurt am Main, 1989. Bd. 65. S. 126.

** Ibidem.

*** Ibidem.

**** Позднее эти же аргументы Хайдеггера воспроизведет, дополнив, Витторио Хёсле. См.: Хёсле В. Цит. соч. С. 146.

***** Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. S. 127.

Итак, *Machenschaft*, с онтологической точки зрения есть *Sich-von-selbst-machen*. Последнее понятие можно было бы трактовать как «созидание себя из самого себя» или, не калькируя немецкий, подходящим русским словом — «самосозидание». Следовательно, хайдеггеровское *Machenschaft* и есть «самосозидание человека». До эпохи Нового времени оно никогда не приходило к своему господству — *самосознающему самосозиданию*. Придя в такое состояние, *Machenschaft* принимает особую форму — подчинения всего сущего этому господству — форму *Gestell*. Следовательно, *Gestell* — это лишь специфическая форма проявления *Machenschaft*!

2.6. Техника как *Gestell*

Если исток технического, техники как способа бытия-в-мире Вот-бытия интересовал Хайдеггера уже в 1925 г. — и теперь это едва ли можно аргументировано оспорить, — то сущность современной техники, ее «глобальную природу» Хайдеггер действительно анализирует подробно только в работе «Техника и поворот» («*Die Technik und die Kehre*»)*, в основание которой положен доклад «*Gestell*», прочитанный в 1949 г., а также в ряде послевоенных работ.

Свое объяснение сущности современной техники Хайдеггер начинает с вопроса о том, в каком отношении находится техника к самой сущности техники. Ведь, например, сущность дерева не есть нечто «деревянное», отмечает Хайдеггер, следовательно, «...сущность техники также не есть нечто техническое»**.

В то же время техника не есть и нечто *нейтральное*, как полагают многие, связывая ее понимание либо с *техническими средствами*, либо с *человеческой деятельностью*, использующей эти средства. Это инструментальное и антропологическое определение техники***. Конечно, в технике присутствуют обе эти стороны, и такое определение техники было бы правильным. Однако «правильность», по мнению Хайдеггера, следует считать обоснованной только тогда, когда она ведет к *сущности* и способу ее обнаружения — *истине*****. А инстру-

* Heidegger M. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, 1962.

** Ibidem. S. 5.

*** Ibidem. S. 6.

**** Ibidem. S. 7.

ментальное определение не приводит нас к этому. Почему? Потому, отвечает Хайдеггер, что мы находимся во власти инструментального определения. Чтобы освободиться от этой власти, нам следует понять, что есть «инструментальное» само по себе. Ведь всякое средство, в сущности, есть то, что приспособлено к достижению определенной цели, ради которой нечто перерабатывается. Здесь и обнаруживается, что действие, совершаемое с некоторой целью, называется причиной*. Это «деятельная причина», получившая ранее латинизированное название *causa efficiens*. Именно этот тип каузальности, по мнению Хайдеггера, лежит в основании инструментального объяснения техники. Обращаясь к аристотелевской классификации причин, Хайдеггер говорит, что ни деятельная причина, ни три других никогда, ни у самого Аристотеля, ни у его современников не понимались в том смысле, которым причинность стала наделяться в сознании Нового времени. Для греческого сознания причина — это не «то, что делается с чем-то». Под «причиной» греки понимали αἰτίον. Но αἴτια нельзя переводить как *causa* или немецким *Ursache*. Ее следует переводить как «ver-an-lassen», что было бы близко русскому «распоряжение». И всякое такое распоряжение есть «Her-vor-bringen», т. е. «про-из-ведение» или по-гречески — ποιήσις (творчество). Но именно так открывается φύσις. «Φύσις, — говорит Хайдеггер, — есть тоже ποιήσις в высшем смысле»**. Про-из-ведение приводит нечто из сокрытости в несокрытость. Поэтому-то «про-из-ведение» есть одновременно и Ent-bergen — «рас-крытие», т. е. как раз то, что греки называли словом ἀλήθεια, а мы называем «истиной». Следовательно, заключает Хайдеггер, техника не есть *просто средство*, техника — это *способ раскрытия****. Античная τέχνη, поэтому, была связана с познанием и способом раскрытия истины, а не «выделыванием чего-то ради некоторой цели».

Однако античное понимание техники существенно отличается от современного ее «машинного» понимания — Kraftmaschinen-technik. Его отличие в том, что последний тип техники основывается на точном естествознании.

Хотя сам процесс отчуждения человека от природы был длительным, тем не менее, с точки зрения Хайдеггера, решающим

* Ibidem. S. 7.

** Ibidem. S. 11.

*** Ibidem. S. 12.

событием в нем стало появление философии Декарта. Декарт отождествляет «протяженность» как геометрический образ пространства и «реальное пространство», т. е. сводит последнее к первому. Это дает ему возможность рассматривать *всю* «природу», «помещенную в пространство», просто как «протяженную вещь» — *res extensa*. «За такой характеристикой природной предметности, — комментирует Хайдеггер, — стоит положение, высказанное в формуле *cogito sum*: бытие есть пред-ставленность»*. Именно это редуцирование *природы* к «протяженной вещи», которая может быть математически об-считана и пред-ставлена, было той предпосылкой и базой, ко-торые «сделали метафизически возможными новоевропейскую машинную технику и с нею — новый мир и его человечество»**. Следует, конечно, отметить, что на связь сущности техники и естествознания обращали внимание и до Хайдеггера. На-пример, об этой связи говорил в своих лекциях уже в 1933 г. Ортега-и-Гассет***. Однако никто подобно Хайдеггеру не рас-сматривал такую связь *онтологически*.

Современная техника, согласно Хайдеггеру, рас-крывается во *властном требовании* (*Herausfordern*), обращенном к природе — *поставлять* энергию! Поставлять так, что поток Рейна теперь оказывается встроенным в электростанцию, пре-вратившись в «поставщика давления воды»****.

Какой тип *несокрытости* мы обнаруживаем теперь? Что это за техника с точки зрения ее сущности?

Все в окружающем мире приводится этой техникой в *на-личное состояние* (*Bestand*) как предназначенное к *постав-ке* чего-то ради чего-то. Главная особенность современной техники заключена в том, что это «наличное состояние» не есть нечто внешнее человеку как противостоящий ему пред-мет (*Gegenstand*). *Bestand* есть способ осуществления и тех-ники и самого человека, поэтому *Bestand* как таковой оказы-вается незаметным. Хайдеггер спрашивает: кто осуществляет эту *поставленность*, делая ее непотаенной? Очевидно, что

* Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С. 285.

** Там же.

*** Ortega y Gasset J. *Meditacion de la tecnica*. Madrid, 1957. P. 93. Ортега и Гассет обращает здесь внимание на связь «техники» и «теории» в XVI в.

**** Heidegger M. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, 1962. S. 15.

человек*! Однако, замечает Хайдеггер, как Платон не создавал «идей», в форме которых человеку в античности открылась сущность сущего, так же точно и современный человек не создает «техники», в которой ему открывается непотаенное. Современная техника меньше всего есть «дело рук человеческих»**.

Каждый вызов, обращенный к человеку, приуготовливает его для *поставленности*. Это приуготовление настраивает человека на то, чтобы всю действительность привести в наличное состояние. *Вот именно этот приговор (Ausspruch) бытия, который вменяет человеку сосредоточиться на том, чтобы самораскрыться в приведении всего к наличному состоянию, Хайдеггер и называет термином Gestell****. Поставляется все, что попадает в круг растворенного бытийного пространства: природа, недра, космос, наконец, сам человек****.

Ge-stell***** не есть, поэтому, ни *деятельность* человека, ни *простое средство*, обслуживающее такую деятельность. И вот в этих условиях господства Ge-stell человек возомнил себя «главным действующим лицом» и «творцом» технической цивилизации. Здесь-то его и подстерегает опасность. Ведь в «момент» осознания своего господства над окружающим миром, человек, в действительности, оказывается не видящим самого себя в самом себе, ибо он сам оказывается во власти Gestell*****.

* Ibidem. S. 17.

** Ibidem. S. 18.

*** Ibidem. S. 19.

**** Тавризян Г. М. так объясняет этот термин: «Gestell — специфический способ обнаружения, лежащий в основе современной цивилизации связан с той несокрытостью ...в соответствии с которой усилиями современной техники реальность приводится к обнаружению единственно в качестве «наличного состояния». Тавризян Г. М. Цит. соч. С. 122. Хёсле В. дает такое объяснение Gestell: «Притязание, побуждающее человека к тому, чтобы противостоять природе посредством современной техники». См.: Хёсле В. Философия техники М. Хайдеггера. С. 142.

***** В. Биbihин перевел немецкое «Gestell» на русский язык как «Постав».

***** Как замечает по этому поводу Отто Пёггелер: «Борьба с угрозой, исходящей от современной техники, приводит к тому, что конечность человека

2.7. Данность техники современному человеку

У человека возникает убеждение, что он направляется в истории туда, куда ему заблагорассудится. В действительности, согласно Хайдеггеру, дело обстоит иначе. Приход в современный человеческий мир *господства* техники не был капризом или желанием человека. Не было оно и чудачеством некоторой группы людей. Это было бы поверхностное понимание существа господства «технического». Наоборот, сам «глобальный план технического овладения бытием» есть событие открытия потаенности бытия: «...за безраздельным торжеством субъекта, — говорит Хайдеггер, — все труднее заметить, что и в новом и небывалом размахе своей деятельности современный человек тоже всего лишь отвечает на неслышный вызов бытия»^{*}.

*Другими словами, господство техники в современной человеческой цивилизации есть такая данность «бытийного пространства», которая как «структура» перестроила** самого человека, сделав его пригодным для господства представленности мира.* Но поскольку это опять же «данность», то она меньше всего заметна самому человеку как именно «данность». Человек убежден, что это он перестраивает мир. Убежать от такой «техники», «видоизменить» ее, «придать ей гуманную форму» было бы также наивно, как пытаться изменить свою собственную судьбу: каждое изменение судьбы — судьбоносно! Ведь по отношению к человеческой судьбе нет никакой другой — внешней этой судьбе — судьбы более высокого порядка, в «шкале» которой изменения судьбы, сознательно производимые человеком, были бы заметны. Точно также по отношению к бытию, которое открывает чело-

приобретает свое конкретное выражение. <...> Когда наряду с тенденциями в микробиологии обнаруживается холистское направление в макробиологии, которое говорит о единственности жизни и невозможности ее использования... астронавтика указывает человеку на границы его выхода в космическое пространство (его космическое одиночество. — А. П.)». Pöggeler O. *Wachst das Rettende auf? Heideggers letzte wege* // *Kunst und Technik. Gedachtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt am Mein, 1989. S. 15.

^{*} Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 309.

^{**} Хотя, конечно же, она продолжает перестраивать человека со всевозрастающим, по меркам самого человека, ускорением и сегодня.

веку мир сущего, нет никакого другого бытия более высокого порядка или отличного от бытия самого человека, в «шкале» которого человек мог бы наблюдать изменения бытия своего собственного, производимые им сознательно. То же самое можно было бы сказать и о времени. По отношению к нему также не существует никаких других «сверхвремен», на языке (или в шкалах) которых мы могли бы определять замедления или ускорения протекания событий в фиксируемом нами времени. Поэтому человек («Вот-бытие»), по Хайдеггеру, и есть время*.

Вот слова Хайдеггера, сказанные им в «Европейском нигилизме»: «Сейчас обнаруживается то, что Ницше уже метафизически понимал, — что новоевропейская «механическая экономика», сплошной машинообразный расчет всякого действия и планирования, в своей безусловной форме требует нового человечества, выходящего за пределы прежнего человека. Недостаточно обладать танками, самолетами и аппаратурой связи; недостаточно и располагать людьми, способными такие вещи обслуживать; недостаточно даже просто овладеть техникой, словно она есть нечто в себе безразличное, потустороннее пользе и вреду, строительству и разрушению, применимое кем угодно и для любых целей.

Требуется человечество, которое в самой своей основе соразмерно уникальному существу новоевропейской техники (курсив мой. — А. П.) и ее метафизической истине, т. е. которое дает существу техники целиком овладеть собою, чтобы так непосредственно самому направлять и использовать все отдельные процессы и возможности**.

2.8. Итоги голоса из Марбурга на «возможность техники»

1. Бытие открывается через сущее.

2. Мир сущего дан — открыт *внутри «бытийного пространства»*.

3. Нововременной человек совершает подмену: заменяет бытие как «воцарение открытого пространства» бытием как «воцарением закрытого в себе, представляющего Я».

* Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. М., 1999. С. 205.

** Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 285.

4. Познание отнюдь не главный и не единственный способ связи человека с миром («бытия-в-мире»). Существуют другие формы «бытия-в-мире», среди которых видное место занимает техника, которая выступает особым способом обнаружения бытия сущего.

5. Сам мир открывается человеку (Вот-бытию) так, что всякая данность мира есть отсылка к этому же вот-бытию. Отношение *вот-бытия к миру* имеет поэтому характер «озабоченности». «Бытие к миру» есть «забота».

6. Окружающий человека мир озабоченности называется «миром труда». Разрыв естественных связей человека с миром приводит к «разорванности». Возникают искусственные заполнители мест разрыва — «технические инструменты», шире — «техника» как таковая (Machenschaft).

7. Приговор (Ausspruch) бытия, который вменяет человеку сосредоточиться на том, чтобы самораскрыться в приведении всего к наличному состоянию Хайдеггер и называет термином Gestell.

8. Редуцирование *природы* к «протяженной вещи», которая может быть математически обчислена и представлена, было той предпосылкой и базой, которые «сделали метафизически возможными новоевропейскую машинную технику и с нею — новый мир и его человечество.

9. *Господство техники в современной человеческой цивилизации есть такая данность бытия, которая перестраивает самого человека, делая его пригодным для господства представленности мира. Техника — это бытийная нужда человека.*

Заключение

Итак, воспроизведем вопрос, вынесенный в заглавие статьи: «Как возможна техника?» Ответ на него и о. Павел, и Мартин Хайдеггер дают одинаковый: *техника возможна как данность бытия, открываемая в «бытийном пространстве» сущего соразмерным ей человеком.* И о. Павел Флоренский, и Мартин Хайдеггер, таким образом, почти одновременно и независимо друг от друга поняли, что *сущность техники коренится не в человеке, а в бытии.*

V. Философия языка. Философия культуры

Вяч. Вс. Иванов

Symbolarium. Свод-словарь символов*

Предполагаемая работа представляет собой реализацию замысла, предложенного еще в начале 1920-х гг. великим ученым, священником Павлом Флоренским. Из задуманного им труда сохранилась только первая глава «Точка» (посмертно, после его реабилитации, напечатанная в «Памятниках культуры»^{**}). Согласно предлагаемому проекту речь идет о полном собрании всех универсальных символов, использующихся в разных культурных традициях, и основных их локальных воплощениях и вариантах (в разных кодах), а также наиболее употребимых или значительных комбинациях этих последних. Хотя предварительные собрания некоторых символов (особенно зрительных и мифологических) и издавались (преимущественно в Европе и потом в английском переводе в Америке) на протяже-

* Впервые: Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002. С. 7–31.

** Некрасова Е. А. Неосуществленный замысел 1920-х годов создания «Словаря символов» и его первый выпуск «Точка» // Памятники культуры, 1982. М., 1984. С. 92–115. Ср. Молюк Ю. А. «Словарь символов» Павла Флоренского. Некоторые маргиналии // Советское искусствознание. Вып. 26. М., 1990. С. 322–343.

нии последнего века*, в том числе и в самое последнее время на русском языке — оригинальные** и переводные***, по большей части они содержали лишь выборочные примеры, а иногда и носили чисто справочный, популярный или даже поверхностный и эклектический характер (в частности, большое внимание уделялось картам Таро, астрологической символике и другим темам, рассчитанным на широкого читателя). Но наличие этих материалов, как и других, упоминаемых ниже, облегчает задачу и делает ее выполнимой при всей широте охвата.

1. Как и в проекте о. Павла Флоренского, на первый план выдвигаются символы в том графическом коде, для которого может быть дана относительно простая геометрическая и/или топологическая интерпретация, например, точка, прямая, круг, шар, пирамида, тетраэдр, лист Мебиуса и т. п. Предполагается использовать набор графических/оптических архетипов Юнга и последователей аналитической психологии в сочетании с новейшими данными по результатам получения образов при стимуляции электродами затылочных (зрительных) зон коры больших полушарий и по аналогичным выводам о психофармакологическом воздействии****. Часть таких символов, как крест, лежит в основе распространенных мифологических и религиозных представлений и уже изучалась с этой точки зрения*****. Значительный интерес представляет

* Koch R. *The Book of Signs* / transl. from the German by V. Holland. London, 1930 (reprint: Dover Publications, n. d.); Cirlot J. E. *A Dictionary of Symbols* / transl. from Spanish by J. Sage; foreword by H. Read. New York, 1971 (1 ed. 1962); Chevalier J., Gheerbrant A. *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Édition revue et augmentée. Paris, 1996 (18 reimpress., 1 ed. 1982); Bayley H. *The Lost Language of Symbolism. The Origins of Symbols, Mythologies & Folklore*. London, 1996 (1 ed. 1912); Fontana D. *The Secret Language of Symbols. A Visual Key to Symbols and their Meanings*. London, 1997; Becker U. *The Continuum Encyclopedia of Symbols* / transl. by Lance W. Garmer. New York; London, 2000 (German ed. 1992).

** Андреева В., Куклев В., Ровнер А. *Энциклопедия символов, знаков, эмблем* / ред. А. Егзаров, С. Ключнев. М., 2000.

*** Тресиддер Ж. *Словарь символов*. М., 2001.

**** Ср. альбом, построенный на сочетании всех этих данных: Reichel-Dolmatoff G. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tucano Indians*, Los Angeles, 1978.

***** Maringer J. *Das Kreuz als Zeichen und Symbol in der vorchristlichen Welt*. Studia Instituti Anthropos. Vol. 36. St. Augustin bei Bonn, 1980.

обнаружение этих символов и структур, им соответствующих, в разных видах бытовой и эстетической деятельности (форма утвари, жилища, селения и города, картины, орнамента, узора татуировки и граффити, в том числе в популярных современных орнаментальных уличных надписях, не имеющих словесного смысла).

2. Открытые Маршаком и Фроловым наиболее древние образцы символов в графике палеолита рассматриваются с точки зрения раннего проявления в них тех же тенденций построения знаков и их последовательностей, которые проявляются и в архетипических явлениях последующих эпох.

3. Самые первые известные способы учета продуктов, производимых благодаря неолитической революции, с помощью созданной вскоре после нее предписываемости, обнаруженной Д. Шмандт-Бессера, так же использовали набор архетипических геометрических трехмерных тел. Для начинающих работ по экономической семиотике и возможных ее практических приложений может быть интересно сведение вместе всех подобных и более усложненных символов, использующихся в рекламе и для других коммерческих целей, а также в соответствующих компьютерных шрифтах*. В том же плане нужно исследовать символику металлических (детально изученных в нумизматике и прилегающих к ней областях знания) и бумажных денег в сопоставлении с другими социальными эмблемами типа должностных знаков**, гербов, анализируемых в геральдике, орденов и других знаков отличия и различия, печатей царей и других официальных лиц. С исторической точки зрения большой интерес могут представить тамги и другие знаки собственности.

4. Мифологические символы, обозреваемые в работах по мифологии сравнительного характера (в частности, в двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира», 1980–1982***, и в

* См. прикладной каталог на исторических основаниях, охватывающий три последних четверти XX в.: CSA Line Art Catalogue. Vol. I. Paul, Minnesota, 1995.

** Ср.: Мельник Г. К., Можейко И. В. Должностные знаки Российской империи. М., 1993.

*** Мифы народов мира. Т. 1–2. М., 1980–1982 (2-е изд., 1987; 3-е изд., 1991).

вышедшей несколько позднее «Энциклопедии религии» под редакцией Мирча Элиаде*), а также в справочных и суммирующих работах по отдельным регионам и традициям**. В частности, существенно рассмотрение во всех традициях таких универсальных мифологических символов, как Мировое Дерево***, змей или дракон****. Каталог основных комбинаций символов и мотивов этого рода может быть разработан на основе существующих фольклорных указателей, книг, разбирающих сюжеты и их элементы (Потебня, Фрейденберг, Пропп, Леви-Стросс, Карло Гинзбург и др.), компьютерных баз данных по отдельным ареалам*****.

5. Важнейшей частью настоящего труда должно быть собрание языковых обозначений, соответствующих символов и понятий на разных древних и новых языках. Предполагается рассмотрение как чисто типологических сопоставлений (например, сближение греч. *λόγος* и др.-кит. *дао*, независимо друг от друга предложенное академиком В. М. Алексеевым и рядом западных специалистов по общей семантике в 1940–1950-е гг.), так и сближения, предполагающие возможность взаимовлияний и заимствований (др.-египетск. *Mt* [= *maat*] 'равновесие двух разных принципов бытия' = кит. *инь-янь* при хурритском *Mati* 'мудрость' = хет. *hattatar*, др.-инд. *ma-ti* <и.-е. **men-t-*> лат. *mens, ment-is* и т. п.).

* Eliade M. (ed. in chief) The Encyclopedia of Religion. Vol. 1. New York, 1987. Ср. также об отдельных символах: Eliade M. Images et symboles. Paris, 1980.

** Есть соответствующие подробные собрания мифологических символов по доколумбовой Америке, Египту, древней Месопотамии, древней Европе и т. п. Ср.: Miller M., Taube K. An Illustrated Dictionary of Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. London, 1993; Black J., Green A. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. London, 1992; Davidson E. H. R. Myths and Symbols in Pagan Europe. Early Scandinavian and Celtic Religions. Syracuse; New York, 1988.

*** Серия работ В. Н. Топорова, а также см.: Cook R. The Tree of Life. Image for the Cosmos. London, 1988 (1 ed. 1974).

**** Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Huxley F. The Dragon. London, 1989 (1 ed. 1979).

***** Например, по Новому Свету и северо-западной части Тихоокеанского бассейна уже подготовил базу данных Ю. Е. Березкин (Институт этнографии РАН, Санкт-Петербург).

Для индоевропейских традиций задел, касающийся сравнительного анализа символов в соотношении с их языковым выражением, содержится в монографии Гамкрелидзе, Иванова^{*}; для славянской традиции сходная работа была начата в работах Иванова, Топорова^{**} и далее в ряде продолжающихся изданий последних лет.

6. Несомненный интерес представляет опыт соединения анализа языкового воплощения символов с их психоаналитической интерпретацией^{***}. С этой точки зрения наряду со столетним опытом психоаналитического истолкования снов (начиная с работы Фрейда, изданной на рубеже веков) можно учесть традиции сонников и предшествующих им (древневосточных, центральноазиатских и др.) интерпретаций снов как знаков, сообщаемых богами или предвещающих будущие события.

7. Изучаются системы символов, разработанных на Древнем Востоке и распространившихся в античности, для предсказания будущего и принятия решений. В этом отношении, как и для других сторон изучения древней ритуальной практики, особый интерес представляют символические схемы тела жертвенного животного и его частей и тела человека. Возникает вопрос о магическом использовании «гомункулюса», имеющего кореллы в том, как (судя по экспериментальным нейропсихологическим данным) тело человека представлено в его мозге. Рассматриваются особенности символического языка традиционных оракулов и более поздних текстов, описывающие будущие события с помощью условных обозначений (как у Нострадамуса) и математических уравнений («Доски судьбы» Хлебникова).

8. Символика игр в разных частях света имеет общие черты как из-за диффузии некоторых типов (азартных) игр на обширных пространствах, так и по причинам типологическим. Значение игры как абстрактной символической модели сохраняется вплоть до современной науки (метаматематики и семиотики).

* Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. I—II. Тбилиси, 1984.

** Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

*** Thass-Theinemann Th. The Interpretation of Language. Vol. I: Understanding the Symbolic Meaning of Language. Vol. II: Understanding the Unconscious Meaning of Language. New York, 1968, 1973.

9. Предполагается для каждого из основных символов рассмотреть способы его кодирования в особых или специализированных системах, употребляемых параллельно с естественным языком и иногда на его основе или на базе мозговых субстратов, общих с языком (языки жестов, африканские и центрально-американские системы акустической сигнализации). В языках жестов, использовавшихся в качестве вспомогательных (у американских индейцев в XIX в.) или применяемых глухонемыми и слепоглухонемыми, как и в повседневных стандартных жестовых знаках и жестовых формах поведения нормальных людей особое внимание будет обращено на знаки, по форме и функции находящие аналоги в системах знакового общения антропоидов (горилл и шимпанзе); они могут предположительно восходить к архетипам дословесной системы общения гоминид и древнейших предков людей.

10. Системы письма (особенно пиктографические, идеографические и логографические) изучаются с точки зрения наличия и преобразования (а также спонтанного нового возникновения в процессе развития) архетипических знаков. С этой точки зрения рассматриваются и эволюция формы знаков систем силлабического и фонемного письма. Особое внимание обращено на системы записи неязыковых текстов, в частности музыкальных: хурритская клинописная система нотной записи, позднейшие системы (древнерусские крюки, параллели в других традициях).

11. Знаковые системы науки (начиная с вавилонской и древнеегипетской математики и медицины) рассматриваются с точки зрения специфических форм вырабатываемого языка и особой записи (символы древнеиндийской грамматики и математики, их позднейшее развитие). Изучается степень архетипичности и специфичности знаков отдельных «псевдонаук» (в нашем понимании) и наук, в особенности тех, которые, как логика, математика, химия, выработали свои собственные системы знаков.

12. При изучении роли техники в выработке символических систем человечества особое внимание должно быть обращено на исследования в этой области А. Леруа-Гурана. В частности, специальному анализу должны быть подвергнуты символы руки в первобытном искусстве и позднейшее использование технических достижений как символов (колесница Бога Солнца и ее распространение в Евразии). С этой же проблемой соотнесено вовлечение природных знаков в систему (общечеловеческих

символов, как это показано Леруа-Гураном на материале искусства франко-кантабрских пещер. Особый интерес представляют обнаруженные Леруа-Гураном верхнепалеолитические мифограммы (сочетания животных в их мифологических функциях), для которых он нашел соответствия в искусстве различных более поздних культур*.

13. Символы синэстетического типа реконструируются предположительно для древнего синкретического действа (по Веселовскому), продолжают в средневековом храмовом действе и в современных формах звукозрительных соответствий и построенных на них видах искусств. Символика цвета имеет ранние биологические корни. Набор основных цветов и их символическая иерархия одинаковы для разных языков и культур. Ряды соответствий цветов сторонам света, металлам, социальным рангам и другим элементам символической классификации совпадают в большом числе древних традиций. Преобразование этих ранних систем соответствий осуществляется в относительно поздние эпохи.

14. Кроме конкретных архетипических символов, унаследованных и преобразованных в разных видах изобразительного искусства, к архетипам можно отнести и симметрические отношения, связанное с ними внесение (в определенные исторические периоды и в определенных странах) пропорций, золотого сечения и других геометрических принципов, накладывающихся на изображение человека и внешнего мира. Исследование симметрии превращается в основной принцип, объединяющий современные естественные и гуманитарные науки и искусство.

15. Литературные символы рассматриваются с точки зрения отражения в них универсальных и/или архетипических мифопоэтических схем (напр., жена Потифара = Федра и т. п.). Отдельно изучается превращение литературных образов в культурные символы («вечные образы»). Исследуется вопрос об окказиональной трансформации универсальных и традиционных символов в литературных текстах (особенно поэтических), произведениях изобразительного искусства и кино — интеллектуальное кино С. М. Эйзенштейна (фильм «Октябрь» и др.).

* Leroi-Gourhan A. Documents pour l'art comparé de l'Eurasie septentrionale. Montréal, 1966 (rééd. photomécanique, 1 éd. Paris, 1943).

16. Предполагается разработка принципов электронного представления Symbolarium'a с целью дальнейшей реализации на большом суперкомпьютере или комплексе компьютеров, имеющих дисплеи разных типов (в том числе телевизионные), что может облегчить будущее использование базы данных в преподавании.

С. О. Кузнецов

Слово и язык у о. Павла Флоренского*

1. Вступительные замечания

К теме языка Флоренский обращался на протяжении своей жизни неоднократно, начиная со своей первой лекции «Общечеловеческие корни идеализма» в Московской Духовной Академии (1908)**, и в поздних работах двадцатых годов «Мысль и язык», «Имена», замышлявшимися им как части многотомных «Водоразделов мысли»***. Хотя взгляды Флоренского на язык и претерпели некоторую эволюцию, их основа была заложена еще в 1900-х гг. Анализируя, например, работу «Общечеловеческие корни идеализма» (прочитана в качестве лекции в 1908 г., опубликована впервые в 1909 г., и по более поздним замыслам автора, должна была войти в «Водоразделы мысли»), в ней можно найти идеи, лежащие в основе поздней работы «Мысль и язык». И хотя первая из этих работ свидетельствует об ориентации автора на философию неоплатонизма, а вторая — на энергетизм Григория

* Впервые: Современная философия языка в России. М., 1999. С. 7–31.

** Флоренский П. А. Оправдание космоса. СПб., 1994.

*** Первый том и проект всего издания см.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2.

Паламы (не говоря уже про различия в знании специальной литературы, заметно возросшем к написанию работы «Мысль и язык»), основные темы остаются теми же: особая сила слов (названная магичностью уже в первой работе и объясняемая в поздней работе через специальное учение об энергиях слов) и особая роль имен существительных, в особенности — личных имен в языке. В нашем исследовании мы постараемся изложить взгляды Флоренского на язык, связав их с эволюцией его мировоззрения, обозначить их место среди известных концепций языка. Вместе с тем мы попытаемся выяснить, какие из идей Флоренского оказались созвучными направлениям современного языкознания. Поскольку проблемы языка волновали Флоренского в основном не сами по себе, а в связи с проблемами более широкого, философского и богословского характера, мы коснемся и их. С другой стороны, поскольку сложный и прерывистый ход повествования в «Водоразделах мысли», на наш взгляд, отчасти обусловлен диалогом автора (зачастую скрытым) со своими мысленными оппонентами и собеседниками, выявление этих диалогов (прежде всего с Кантом, а также с Потебней и А. Белым), поможет разобраться с тем или иным направлением мысли автора.

2. Философские предпосылки

«Всю жизнь я думал, в сущности, об одном: об отношении явления к ноумену»^{*} — эти слова из воспоминаний в определенной степени дают ключ к пониманию философских взглядов Флоренского, о которых имеется достаточно обширная литература^{**}. Большинство исследователей выделяют два основных периода в развитии мировоззрения Флоренского^{***}. Первый из них, относящийся к подготовке и написанию работы «Столп и утверждение истины», связан с разработкой, идущей в России от Вл. Соловьева проблематики Софии, образа всего творения.

^{*} Флоренский П. А. Детям моим. М., 1992.

^{**} См., например, сборник: Флоренский: Pro et contra / сост. К. Г. Исупов. СПб., 1995.

^{***} См., например: Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990.

Комплекс представлений о Софии находится в близком родстве с неоплатонизмом. Здесь доминирует идея первоначального замысла мироздания и, как следствие черты некоторой статичности, детерминированности. Второй период — это период философского символизма «Водоразделов мысли». В то же время Флоренский обращается к учению об энергиях Григория Паламы (XIV в.). Это учение, возникшее как объяснение природы света, созерцавшегося монахами-подвижниками (исихастами). Относило его к «энергиям» (*ἐνέργεια*, гр. действия), принадлежащим Божеству, но не совпадающим с ними. В главе «Водоразделов мысли», называющейся «Имяславие как философская предпосылка», Флоренский предлагает общеполитическую интерпретацию этого богословского учения: предмет познания дается в своих энергиях (которые ему принадлежат), но не в своей сущности. Носители энергий познаваемого служат его символами. Так, икона есть зрительный символ, а имя — словесный. Ряд авторов указывает на искажение духа паламитского учения в работах Флоренского, пытавшегося примирить это учение с чуждыми ему неоплатонизмом и герметизмом*. Характерно, что для описания соотношения энергий и сущности в главе «Имяславие как философская предпосылка» выбирается статичная, платонистическая модель на основе языка теории множеств (см. далее)**.

В философском плане сам Флоренский считал себя прежде всего наследником Платона, так что естественно, что в своем исследовании вопросов языка придавал первостепенное значение диалогу «Кратил» с его нерешенным вопросом о статусе имен: по природе или установлению. Несомненно, что первостепенное влияние (что также признавал сам Флоренский) оказала на него натурфилософия Шеллинга с ее «парением между продуктом и продуктивностью», вместе со всеми родственными

* См., например: Лурье В. М. Послесловие // И. Мейендорф, протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение СПб., 1997.

** Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. Подробную критику богословских взглядов Флоренского можно найти, например, в работах: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937, 1983. Перепечатка: Киев, 1991; Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990; Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994, а также в сборнике: Флоренский; Pro et contra / составитель К. Г. Исупов. СПб., 1995.

направлениями немецкой мысли: Гете, немецких романтиков и более ранних немецких мистиков — Бёме, Парацельса. Большое влияние на взгляды Флоренского оказали русские символисты, и прежде всего Вяч. Иванов и А. Белый (об этом см. далее). Из религиозных философов, в свою очередь испытывших влияние Флоренского и имевших близкие взгляды по проблематике имяславия, являются С. Н. Булгаков и А. Ф. Лосев, что в филологическом аспекте отчасти проанализировано в работе Н. К. Бонецкой*.

Главным своим оппонентом Флоренский считал «Канта с его вещами в себе». Для Флоренского явления (феномены) суть проявления сущности являемого, быть может (и практически всегда) до конца не познаваемого. Тем не менее феномен для него — просто произвольное колебание поверхности бытия, по которым никто не вправе судить о глубинных процессах, скрытых за ними. Феномен служит символом этих процессов, помогающим их правильному восприятию.

Обратим внимание на подзаголовок «Водоразделов мыслей»: «Черты конкретной метафизики». В этом, казалось бы, странном словосочетании, практически оксюморе, таится ключ к разгадке строения «Водоразделов мысли», которое тоже может вызвать недоумение.

Первым идет вступление — «На Маковце», воспевающее вечер и утро в противовес ночи и дню, соположение фрагментов из начала книги Бытия и событий личной жизни, — довольно сложный и пока не понятый символ. Затем краткое вступление — «Пути и средоточья», в котором автор отмежевывается от «духа системы», духа классической немецкой и французской философии в пользу английского эмпирически-антидогматического склада мысли, допускающего множественность и незавершенность моделей реальности, а также в пользу традиции немецкого романтизма и мистики: Гёте, Новалиса, Шеллинга, Бёме и Парацельса. Далее — работа «Обратная перспектива», в которой автор пытается развенчать перспективную живопись, а затем — работа «Мысль и язык», начинающаяся с обсуждения сущности науки и диалектики (т. е.

* Бонецкая Н. К. О филологической школе П. А. Флоренского. «Философия имени» А. Ф. Лосева и «Философия имени» С. Н. Булгакова // *Studia Slavica. Budapest*, 1991–1992. № 37.

подлинной, с точки зрения автора, философии) и переходящая к рассмотрению языка, слова и имени. Что свело эти, казалось бы, разнородные работы в один том? Представляется, что не чистая случайность. В подзаголовке «черты конкретной метафизики» видится вызов постоянному оппоненту Флоренского — Канту, учению которого, явно или не явно, Флоренский противопоставит во многих трудах.

В «Критике чистого разума» Кант заявляет о необходимости критики метафизики путем выявления необходимых предпосылок чистого разума, априорного созерцания. Метафизика мыслится Кантом возможной лишь в случае положительного ответа на ряд вопросов, касающихся чисто априорного созерцания, то есть деятельности рассудка, не имеющего обоснования в опыте. По Флоренскому же, возможна только «конкретная метафизика», осуществляющая (если пользоваться сложной символикой вступления «На Маковце») «вечерний» переход от «дневного», то есть фактического освещения реальности, к умному, «ночному» созерцанию ее единства.

Рассмотрим соотносительность строения «Водоразделов мысли» с началом «Критики чистого разума». В предисловии и введении Кант говорит о необходимости проведения критической работы над созданием метафизической системы, утверждает необходимость чисто умозрительного ее основания и выдвигает свой основной вопрос: как возможны синтетические суждения а priori. Ответ на этот вопрос позволит ответить так же и на вопрос о том, как возможна метафизика как наука. Первым после введения идет рассмотрение проблематики трансцендентальной эстетики, т. е. «науки об априорных принципах чувственности», в ходе которого Кант находит чистые априорные созерцания — созерцания пространства и времени, позволяющие установить базис для дальнейших «чистых», «априорных», т. е. не опирающихся на опыт суждений.

После этого Кант переходит к логике: логике общего применения рассудка, содержащей безусловно необходимые правила мышления, и логике частного применения рассудка, содержащей правила правильного мышления о предметах определенного рода. Далее Кант вводит идею трансцендентальной логики — «науку о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершен-

но априори»*. Логика как обычная, так и трансцендентальная, делится на аналитику и диалектику. Если первая из них «разлагает всю нормальную деятельность рассудка и разума на элементы и показывает их как принцип всякой логической оценки нашего знания»**, то вторая занята «действительным созданием, по крайней мере видимости объективных утверждений»***. Естественно, что по Канту оправдана лишь критика так определяемой диалектики (вообще, диалектика для Канта — синоним «философского шарлатанства»).

Теперь вернемся к первому тому «Водоразделов мысли». Структура книги сохраняет ту же последовательность вопросов: в чем главный вопрос? — в чем метод? — какова проблема пространственно-временного восприятия реальности — какова логика? (т. е. что такое аналитика и что такое диалектика?). Естественно, что ответы Флоренского совершенно иные. Автор бежит и «беса полунощного» (метафора из вступления «На Маковце») — воспарения фантазий чистого разума, и «беса полуденного», беса пассивности и подавленности видимыми фактами, голой эмпирией. Соотношения аналитическое — синтетическое, эмпирическое — чистое для автора суть псевдопроблемы. Истина для него лежит вне этих оппозиций.

Системе Канта Флоренский противопоставляет свою нарочитую «бессистемность», а переходя к формам восприятия, показывает иллюзионизм прямой перспективы, апеллируя к неединственности геометрии и пространства (утверждая тем самым прямо противоположное тому, что утверждал Кант в «Критике чистого разума»). Отказавшись от единственной точки зрения в области научного познания, мы должны перебирать многие (вспомним уже упоминавшееся заявление о симпатии к «английскому» типу мышления, допускающему множественность объяснений). Аналитике у Канта соответствует наука у Флоренского, диалектике — диалектика, но не как «болтовня, разглагольствование о чем угодно с некоторой видимостью <правоты> или к спору о чем угодно»****, а как платоновское искусство усмотрения многого в едином и единого во

* Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 73.

** Там же. С. 75.

*** Там же.

**** Там же. С. 76.

многом. «Рассуждать не диалектично, — пишет Флоренский в «Водоразделах мысли», словно обрушиваясь на соответствующие места об априорном чистом значении из «Критики чистого разума», — это значит давать такие формулы и определения, которые по замыслу дающего их имеют значение не только в данном контексте времени и пространства, но и вне всякого контекста, то есть такие, которые осмыслены сами в себе. Это значило бы притязать на абсолютные формулы, на абсолютные суждения, на абсолютную истинность своих высказываний... Но это стремление глубоко-противохристианское, следовательно, единственный христианский—смиранный — путь рассуждений — это диалектика: я говорю то, что сейчас, в данной комбинации суждений, в данном контексте речи и отношений истинно, но ни на что большее не претендую».

Общий ход этих рассуждений в «Водоразделах мысли» приводит Флоренского к заключению, что оба типа познания, наука и диалектика, суть языки: «И наука, и философия — описание действительности, т. е. язык, тут и там имеющий свой особый закал. Словесная природа как науки, так и философии, — это их общее, родовая стихия их жизни»^{*}. С этого момента отсчет от антагониста — «Критики чистого разума» Канта — прекращается, и апология целостного знания Флоренского начинает развиваться по собственному пути, исследуя суть языка. Примечательно, что и здесь, переходя от проблемы познания к проблеме языка, Флоренский оказывается близок к английской мысли, обратившейся в первой половине XX в. к анализу языка как средству прояснения и решения философских проблем (в целом эту близость не стоит преувеличивать, не один британский философ счел бы труд Флоренского чисто континентальной фантазией).

Справедливости ради отметим, что приводимая нами реконструкция общего хода рассуждения («от Канта»), образовавших структуру первого тома «Водоразделов мысли», отнюдь не претендует на единственность. Стоит вспомнить весьма убедительные аргументы^{***} в пользу того, что строение «Водоразделов

* Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 150.

** Там же. С. 152.

*** Хоружий С. С. Обретение конкретности // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990.

мысли» обязано «органопроекции» Флоренского (представлению о микрокосмичности и особой симметрии человеческого организма, его органов и их функций), которая хорошо увязывается с замыслом «Водоразделов мысли» как антроподицеи (т. е. «оправданием» человека).

То, что отчасти сближает Флоренского и Канта, — это признание антиномичности познания, хотя для Канта это доказывает непознаваемость объектов, а для Флоренского — лишь ограниченность научных средств познания, к которым не сводится все познание. У Канта антиномичность возникает не в сфере познания (рассудка), а в сфере мысли (разума). Истина, являемая в мире, по Флоренскому, не может быть выражена непротиворечиво в терминах человеческой логики и языка. Это положение, по существу, служит отправной точкой в его рассуждениях относительно природы языка в книге «Мысль и язык». Но процитируем сперва более раннюю работу, чтобы лишний раз убедиться, что этот метод не взят автором *ad hoc*.

«Рассудочная формула может быть тогда и только тогда, если она, так сказать, предусматривает все возражения на себя и отвечает на них. Но чтобы предусмотреть все возражения, — надо взять не их именно конкретно, а предел их. Отсюда следует, что истина есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех сомнений его, или, иначе, истина есть суждение само-противоречивое»^{*}.

«Истина поэтому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением... Тезис и анти-тезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковой»^{**}.

Корни таких представлений уходят в глубину веков, встречаясь практически во всех мистических традициях многих философских и научных школах Запада и Востока. (В связи с этим см. примечания самого Флоренского к главе «Противоречие» книги «Столп и утверждение истины»^{***}. Здесь можно встретить, например, как строки из богослужебных текстов (акафистов,

^{*} Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914. Репринтное воспроизведение: М., 1990. Т. I. С. 146.

^{**} Там же. С. 47.

^{***} Там же. С. 185–191.

канонов и тропарей), так и довольно полный обзор соответствующей литературы по формальной логике). Такие установки, несомненно, сказываются на стилистике автора, не чуждого литературных жестов и полемических заострений. Они, скорее, служат тому, чтобы «встряхнуть» сознание читателя, позволив ему двигаться в непривычном направлении, чем передавать информацию в виде текста как согласованной системы пропозиций. Говорению об истине автор часто предпочитает попытку дать ощущение от пребывания в ней. Таковы у Флоренского многие фрагменты, касающиеся антиномичности и «закона низшего тождества» («А есть А»), на который он обрушивается с удивительной настойчивостью. Упреки Флоренскому в алогичности вряд ли уместны. Логику Флоренский знал на уровне последних достижений конца XIX — начала XX в. (см., например, комментарий к «Столпу»). Закон «низшего тождества» отвергается им лишь как константа статичности слова и символа, а не как некоторое правило в системе формальной логики. Флоренскому претит абсолютность этой системы, и в этом он оказался не одинок даже среди логиков: в некоторых современных неклассических логических системах, где нет формального отказа от закона тождества, имеются средства, позволяющие передавать динамику объекта.

Что же касается взгляда на эту проблему со стороны теории языка и знака, то вот что, к примеру, пишет Р. Якобсон в статье «Что такое поэзия?» (1933)*:

«Почему необходимо особо подчеркивать тот факт, что знак не совпадает с объектом? Потому что кроме непосредственного сознания тождественности знака и объекта ($A = A$) есть необходимость непосредственного сознания неадекватности этого тождества (A не есть A). Причиной, по которой существенна эта антиномия, является то, что без противоречия не существует подвижности знаков, и связь между представлением и знаком становится автоматической. Прекращается активность, и чувство реальности умирает».

Вообще за антиномичностью у Флоренского, когда она относится к языковым явлениям, видятся предструктуралистские интуиции, общие у целого ряда мыслителей конца девятнадцатого — начала двадцатого века, которые даже не были знакомы с трудами друг друга. Вот что пишет Якобсон в статье

* Якобсон Р. О. Язык и бессознательное. М., 1996.

«Несколько слов о Пирсе»*: «Он <Пирс> видит язык в его грамматической формальной структуре как систему “взаимо-соотнесенных диад”. Основное соотношение для Пирса — это оппозиция, он настаивал на “той очевидной истине, что существование коренится в оппозициях», и заявил что «вне оппозиций вещь *ipso facto* не существует»». В работе О. Розеншток-Хюсси «Речь и действительность»** (замысел которой также относится к началу века) антиномичность языка предстает в виде «креста реальности», определяемого осями «внутри — вовне», «назад — вперед» (носящие и другие метафорические имена, например «Ликование — Агрессивность», «Редупликация — Пластичность» или «внутренний опыт — рациональность», «память — императив»), соотнесенными с говорящим. Жизнь языка, как и самого человека и человеческого общества, возможна в гармонии движений по этим осям (ср. с разложением языка у футуристов и Линцбаха, по Флоренскому). Разные аспекты мысли и речи (ритуалистический, научный, поэтический, и т. д.) соответствуют разным последовательностям, в которых человек «открывается» этим направлениям.

Можно вспомнить еще один широко известный «опыт» нарушения закона тождества в связи с размышлениями о природе знака: серия картин Р. Магритта с изображениями курительной трубки и подписью «Это не трубка»***. Доведенный до логического предела, такой ход мысли становится родственным идее сериального универсума Дж. Данна**** и теории типов. Основная тема размышлений на тему этой серии — природа остенсивных (указывающих) высказываний и установление связи между именем, изображением и именуемым. Осознавая онтологическую пропасть между сущностями, на которые возможно указание, заметим, что несколько аффектированное отвержение Флоренским закона тождества в «Столпе...» имело следствием его определенную позицию в вопросе об имяславии («...Бог

* Якобсон Р. О. Язык и бессознательное. М., 1996.

** Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994.

*** См., например: Foucault M. Ceci n'est pas une pipe. Paris, 1973; Подорога В. А. Видеть и говорить. Мишель Фуко о живописи // Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995.

**** Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998. С. 116.

не есть имя Его»), выраженную несколькими годами позже, в частности в «Водоразделах мысли».

3. Флоренский о языке («Мысль и язык», «Имена»)

Перейдем теперь собственно к проблематике языка у Флоренского. Его взгляды на язык, не претерпев существенных изменений с периода работы над книгой «Столп и утверждение истины» (до 1914 г.), получив лишь большую разработку и аргументацию, учитывающую специальную терминологию и литературу (к примеру, то, что в работе «Общечеловеческие корни идеализма» называлось душой слова, в работе «Мысль и язык» зовется его семемой). Флоренский был знаком только с «дососсюровской» лингвистикой: все обилие работ, на которые он ссылается в труде «Мысль и язык», было издано до 1914 г., т. е. до выхода в свет книги «Столп и утверждение истины» — за исключением стихов Д. Бурлюка и работы Я. Линцбаха о рациональном языке.

По отношению к лингвистическим теориям философия языка Флоренского опирается прежде всего на идею В. Гумбольдта об основной антиномии языка — языка как «вещи» (*ἔσθλον*) и языка как деятельности (*ἐνέργεια*), на учение о внешней и внутренней форме слова, а также на мысль о тройственной структуре слова, включающей фонетическую, морфологическую и семантическую составляющие.

Вслед за Гумбольдтом и Потебней Флоренский говорит также о вторичных антиномиях языка, вытекающих, по его мнению, из главной: «антиномии объективности — субъективности, речи — понимания, свободы — необходимости, индивидуума — народа», а также некоторые другие. Полюса антиномий не могут существовать друг без друга. Если антиномия разрешается в пользу одного из своих полюсов, слово и язык распадаются. В доказательство Флоренский указывает на попытки снятия напряженности антиномии путем выбора одного из ее полюсов: с одной стороны, например, в заумных языках футуристов (В. Каменского, Д. Бурлюка), где связь между словом и тем, что оно обозначает, вообще теряет какие-либо признаки общезначимости, а с другой — в построениях искусственных языков, подчиняющихся жестким рациональным правилам и основанных на идеях современных для того времени физики

и физиологии (Я. Линцбах, «Принципы философского языка. Опыт точного языкознания»).

Из антиномии слова как общезначимого («народного») и, с другой стороны, одновременно индивидуального Флоренский выводит двуединость внешней формы слова («костяком, сдерживающим тело») — фонемы, и внутренней формы слова (т. е. значения слова или «семемы», по терминологии Флоренского). Внешняя форма — неизменная и общеобязательная, внутренняя форма — индивидуальная и «постоянно рождающаяся». Внешняя и внутренняя формы слова у Флоренского отличны от аналогичных терминов у Гумбольдта (порой неоднозначно толкуемого, но все же сближающегося с тем, что Флоренский — ввиду его общезначимого характера — называл внешней формой) и Потебни, связывавшего внутреннюю форму с основным этимологическим значением слова*. Связующим звеном между внешней (фонетической, общеобязательной) и внутренней (семантической, индивидуальной) формами служит у Флоренского морфологическая составляющая слова. Таким образом, отчасти в традициях казанской лингвистической школы, Флоренский обнаруживает три уровня слова, выделяя «семему» (несущую смысл), «морфему» (грамматически оформляющую слово) и «фонему» (артикулирующую слово), хотя — в отличие от Бодуэна — Флоренский использует указанные термины применительно не к атомам соответствующих уровней, а к фонетическому, морфологическому и семантическому аспектам слова соответственно. Каждая составляющая слова порождается особой духовной деятельностью, причем эти деятельности согласуются друг с другом. Так, Флоренский приводит разбор В. А. Богородицким слова «кипяток», в ходе которого устанавливается, что взрывное (с точки зрения фонетики) начало слова «кипяток» соответствует его этимологии: старославянскому «кипети» — «прыгать, скакать».

Языкознание начала века было занято в основном информационным аспектом языка. Тема действенности слов (под именем иллокутивной силы) получила признание в современной лингвистике, начиная с работ Дж. Остина по теории речевых

* Об этих отличиях и о краткой истории понятия «внутренней формы» см. комментарий С. С. Аверинцева к главе «Строение слова» из «Водоразделов мысли»: Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 405–406.

актов*. Впрочем, эта тема никогда не иссякала в исследованиях по поэтике. В некоторых современных работах даже предпринималась попытка ввести понятие единицы или «кванта выразительности»**. Для Флоренского тема действенности, или «магии слова», — одна из самых важных. «Физического действия слова как такового нет — все его действие подлежит объяснению через магические силы». Магия понималась Флоренским весьма широко, как «действие, направленное на использование энергии волею человека», как «живое, жизненное (одухотворенное) общение живого человека с живой природой»***.

Не менее широко понимались Флоренским слово и язык: «В расширительном смысле, под словом надо разуместь всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне», причем целью этого проявления служит смысл, и далее: «...есть собственно говоря только один язык — язык активного самопроявления целостным организмом, и единый только род слов — артикулируемых всем телом». Во взгляде на слово Флоренский соприкасается с определениями языка как разновидности организма, дававшимися Беккером и Шлейхером и справедливо раскритикованным Гумбольдтом и Потебней. В самом деле, в определении организма у Беккера говорится, что «всякое органическое существо представляется особенностью всеобщей жизни, как бы воплощенной жизнью природы»****, «<организм. — С. К.> ...единство в разнообразии членов»*****. Такое определение настолько общо, что под него можно подвести системы явно неорганического характера, например, механизмы. У Флоренского, однако, слово-организм приобретает более определенные характеристики: неразложимую структурную цельность, особую энергетическую деятельность.

Разные типы слов обладают различной степенью заряженности энергиями. Флоренский указывает на иерархию слов

* Austin J. How to Do Things With Words. Oxford, 1962.

** Об экспрессивности и смежных понятиях см., например: Григорьев В. П. Поэтика слова. М., 1979.

*** См.: Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2.

**** Цит. по: Потебня А. А. Мысль и язык. М., 1989. С. 24.

***** Там же. С. 35.

в соответствии с их энергичностью. Так, термин несет в себе больше энергии, чем обычное слово, «являясь ступенью (после слова) между именем и законом». Еще большей энергией обладают формулы, «т. е. термины в развернутом виде». На высшей энергетической ступени находятся личные имена. Когда же мы стараемся рассмотреть некую особенность, «не замечая всего прочего», возникает слово с «заслоненными энергиями» — имя нарицательное. Наивысшим по энергиям именем является Имя Божье, носитель божественных энергий. Остановившись на этой теме, Флоренский пытается решить проблему соотношения имени и его носителя в духе паламитского решения вопроса о соотношении иконы и ее предмета: имя несет энергию именуемого, но не совпадает с его сущностью: «Имя Бога есть Бог, но Бог не есть самое Имя Его» — вот окончательная «имяславская» формула Флоренского. Здесь связка «есть» понимается не как знак тождества, а как средство соотнесения части и целого, подобно тому, как в примере-анalogии Флоренского, использующего статическую теоретико-множественную модель, отношение \subset связывает подмножество множества с самим множеством), в которой он отстраняется от двух крайностей: отрицания связи имени и именуемого («имяборчества») и, с другой стороны, утверждения тождества имени и именуемого («имябожничества»). Отношение между именуемым и именем как отношение между сущностью и энергией Флоренский переносит и на другие слова языка (напомним, что науку и философию (диалектику) Флоренский считал разновидностями языка), что составляет, по его мнению, общефилософское значение имяславия.

Сообщение или слово в речи представляется Флоренским как послание энергетического сгустка от говорящего к адресату. При этом, с одной стороны, говорящий использует слово как «метод концентрации» для комплекса своих неопределенных чувств и волений, а с другой — придает общей энергии слова часть своей индивидуальной энергии. Простейшая аналогия — это высвобождение энергии при конденсации пара или кристаллизации жидкости. Достигая адресата, слово «ввинчивается» в него, своими энергиями вынуждая «пережить, перечувствовать и продумать все последовательные слои семемы»^{*}. В некотором смысле у адресата происходят процессы, обрат-

^{*} Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 263.

ные к процессам в говорящем: поступившая сконцентрированная энергия инициирует процесс передвижения из смыслового центра слова по слоям смысловых сдвигов, соответствующих природе слова. Пожалуй, это и все, что говорится у Флоренского об энергийной динамике слова. По существу, Флоренский оказывается в отношении слов весьма близким к позициям, с одной стороны, герметизма, а с другой — философского реализма. Иное представление о слове (имени) и его энергийной динамике, выходящей за пределы соотношения реализм — номинализм и основанное на учении Паламы, можно встретить, например, в работе А. Геронимуса*, в которой имя рассматривается как результат (может быть промежуточный) синергии человека и Абсолюта, а также в работе С. С. Хоружего**.

В работе «Имена» (она должна была войти в состав «Водоразделов мысли») Флоренский берется за тему, которая не исследуется в современной семантике, — семантику имен собственных. В то же время развитие семантики показывает, что некоторые группы существительных, такие как, например, «естественные типы» («natural kinds») и артефакты, анализ которых ранее считался затруднительным, ныне исследуются на основе выбора подходящих признаков шкал и использования математических методов кластеризации (Ч. Осгуд) или путем «глубокой интроспекции» (А. Вежбицка). Исследование, проведенное в «Именах», носит именно семантический, а не оно-масиологический характер: автор изучает вопрос не «почему названо так», а «что означает данное слово (т. е. имя)». В соответствии с такой задачей выбираются и методы, типичные для семантики. Флоренский, неявно, предлагает особые шкалы, в пространстве которых помещаются имена. Имена характеризуются особыми «типами возрастания» (динамики духовной жизни и самораскрытия). Другие шкалы отражают различные доминанты духовного типа носителя имени, определяющие его отношение с Богом, другими людьми, обществом, культурой. Немаловажным средством ориентации в таком пространстве служит указание на сходства и отличия с другими именами, в которых тот же набор личностных свойств получил другую

* Геронимус А., прот. Категория энергии в философии языка (неопубликованная рукопись). М., 1994.

** Хоружий С. С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995.

нюансировку (Александр — Алексей, Василий — Владимир, Варвара — Вера), парность с именем противоположного пола (Алексей — Анна, Василий — София), именные ряды, образованные переводом одного имени на разные языки (Matthoua — Theodor — Богдан) или ассимиляцией имени в другом языке (Ioa'an — Иоанн — Иван).

Отношение имени к носителю было в фокусе внимания у многих исследователей, но здесь либо подчеркивалось отсутствие собственного значения при наличии формы*, либо наличие какой-то характерной черты, лежащей в основе прозвищ**. Существенным для имени оказывается не отдельная черта, пусть даже самая выдающаяся, а целостный образ. Первоначально в основе имени лежит название некоторого свойства, им прямо выражаемое, но в течение длительного времени многочисленные носители имени развивают его внутреннюю форму, превращая ее в «архетип духа». В некотором смысле в «Именах» Флоренский пользуется еще одним средством современной семантики — построением прототипов***. «Описание имени» (т. е. фактически его прототипического носителя) достигается средствами художественной прозы, так как Флоренский считает, что «имя не может быть определено, описано или рассказано — с помощью перечисления отдельных признаков, отдельных черт. Порожнь взятые, такие признаки-черты, как бы их не накапливать, неспособны передать главного в имени — его структуры, строения его как целого, его — как формы, — короче — его самого». Эти слова Флоренского весьма сходны с теми, которые использовались в критике работ по поиску референциальных свойств, существенных для определения прототипа, как, например, в исследованиях У. Лабова****. Призыв «мыслить именами», на наш взгляд, родственен призыву к использованию прототипов в семантике: «...после известной трудности первых шагов усвоения, имя отделяется от чувственных примеров и уже не вызывает в уме беспокойной потребно-

* См., например: Суперанская А. В. Что такое топонимика? М., 1984.

** См., например: Белый А. Мастерство Гоголя. М., 1934

*** Это направление связывается обычно с работами: Rosch E. Human Categorization // Studies in Cross-Cultural Psychology / ed. by N. Warren. N. Y., 1977. Vol. 1.

**** См.: Рахилина Е. В. Когнитивная семантика: история, персоналия, идеи, результаты // Семиотика и информатика. 1998. Вып. 36.

сти быть сложным из отдельных признаков, само, напротив, полагая из себя ряды возможных и вероятных признаков. Тогда оно начинает сознаваться могущественным орудием, дающим прозревать их, закреплять в познании тесно сплоченные, личностные формы, и мы научаемся усматривать это единящее начало там, где до тех пор была лишь недоступная разуму и слову пестрота, слияние и путаница. У познания выросли Крылья»^{*}. Такая позиция соответствует личностной (в противоположность вещной) установке в познании, а в философии — тому, что автор называет «конкретной метафизикой». Другой познается в именах как Ты, то есть как лицо, а не как Он, то есть вещь, объект. Имена, эти «конкретные универсалии» (выражение Флоренского) суть единицы умного, личностного познания, требующего вчувствования и общения, в противоположность числам — единицам объектного познания, довольствующегося рассудком и внешним зрением. По Флоренскому, определенность «универсалий дается в мышлении прямым созерцанием; закреплению же такового служит искусство, образное изображение усмотренного типа. Все искусства могут и должны принять здесь участие, да и в значительной мере и принимают». Флоренский планирует создание обобщенного портрета имени путем метода Гальтона — наложением большого количества фотографий отдельных носителей имени. Однако таким образом создается облик посредственности, носящей данное имя, а создание прототипов «наилучших» и «наихудших» носителей имен предполагается предоставить «хорошему художнику»^{**}. Тем не менее «наиболее необходимо в таких случаях участие искусства, наиболее тесно связанного с мышлением, — словесного. Художественное изображение типов в слове есть словесный сгусток интуиции»^{***}. Регулярный технический прием, использовавшийся Флоренским при анализе имен, — толкование имени, записанного с помощью еврейского алфавита, по методу Фабра д'Оливэ — мыслителя XIX в., развивавшего теорию происхождения санскрита, греческого и латыни от еврейского языка. Так, например, Флоренский анализирует имя Мариула, находя в нем символическое выражение всего за-

^{*} Флоренский П. А. Имена. М., 2007. С. 109–110.

^{**} Из письма В. А. Кожевникову от 29.06–12.07 1912 г. // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 307.

^{***} Флоренский П. А. Имена. М., 2007. С. 97.

мысла пушкинских «Цыган». Каждой букве алфавита, а также парным сочетаниям букв д'Оливэ сопоставлял некоторые метафизические начала, таким образом, каждое слово (в работе Флоренского — имя) соответствует некоей последовательности этих начал, определяющей их проявленность и взаимодействие. Так, фонема имени символически передает напряжение сил, определяющее важнейшие, хотя, может быть, и скрытые доминанты в жизни его носителя (опять же не детерминистски, а в виде указания осей пространства, в котором разыгрывается драма личности). Но и эти доминанты не абсолютны. Человек волен изживать свое имя или волевым образом менять его (это также может делать и общество), освобождаясь от груза прежних проблем и переходя к новым. Анализ феномена переименования был рассмотрен Флоренским в неопубликованной работе «Священное переименование» (1907), где изучались различные практики переименования: в браке, в побратимстве, в рабстве, при натурализации в чужом социуме, при крещении и пострижении в монахи и т. д. (см. также «Общечеловеческие корни идеализма»).

Как нетрудно заметить, философия языка у Флоренского есть по преимуществу философия имени и исключительно философия слова, хотя в то же время у о. С. Булгакова^{*} анализ языка сводится к анализу прототипа предложения — субъектно-предикатной структуры «А есть В», и антиномии языка рассматриваются на этом, более высоком, чем слово, уровне. Ситуация проясняется, если вспомнить отношение Флоренского к закону тождества, о котором он высказывается практически повсюду. «Низший» закон тождества, т. е. формула «А есть А» отвергается Флоренским, более того, утверждается, что «А есть отчасти не-А». Так вновь возникает субъектно-предикатная структура, для анализа которой, однако, вследствие экономии мысли, достаточно рассматривать только А. Ведь А есть объект и одновременно задает предикат — не-А. Отвержение «низшего» закона тождества укладывается в русло традиции натурфилософии Шеллинга, под влиянием которой находился и сам Флоренский, и Вильгельм Гумбольдт, на философию языка которого тот опирался.

В самом деле, по Шеллингу, природа есть одновременно «продукт» и «продуктивность» («...парение природы между

^{*} Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953; переизд. М., 1997.

продуктивностью и продуктом должно представляться всеобщей двойственностью начал, посредством которой природа и пребывает постоянно деятельной и которая не дает ей раствориться в ее продукте, а всеобщий дуализм в качестве принципа всякого объяснения природы — столь же необходим, сколь необходимо понятие самой природы»)*. «Не потому ли в природе нет ни одного изначального феномена без этого дуализма, что в природе все бесконечно есть субъект и объект друг для друга, а природа уже изначально есть продукт и продуктивность одновременно?»**. Таким образом, достаточно признать язык за часть природы, чтобы получить знаменитую двойственность языка как «вещи» (*ἔσθλον*) и языка как деятельности (*ἐνέργεια*). С другой стороны, упоминаемый дуализм, «превращение субъекта в объект для самого себя» — у Шеллинга — объясняет у Флоренского отрицание закона «низшего» тождества в онтологии и связанное с этим скрытое присутствие субъектно-предикатной конструкции в единичном слове и тем самым — достаточность рассмотрения последнего для охвата языка в целом.

Приведенная реконструкция субъектно-предикатной конструкции из слова у Флоренского относится к пропозициональному аспекту языка. В иллокутивном же аспекте субъектно-предикатная конструкция восстанавливается из слова, используемого как воздействие на мир: «Слово — это и есть подлежащее, сказуемым которого является творческое “Да будет!”» — пишет Флоренский в работе «Общечеловеческие корни идеализма»*** про действие мага. Ощущение всемогущности слова, о котором мы еще будем говорить в связи с символистами, свойственно разным современникам Флоренского. Интересно, что пишет, к примеру, весьма далекий по мировоззрению от Флоренского Лев Шестов в статье «Что такое русский большевизм?» (1920): «Россия спасет Европу — в этом глубоко убеждены все “идейные” защитники большевизма. И спасет именно потому, что в противоположность Европе она верит в магическое действие слова. Как это ни странно, но большевики, фанатически исповедующие материализм, на самом деле являются самыми наивными идеалистами. Для них

* Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 187.

** Там же. С. 196.

*** Флоренский П. А. Обретение космоса. СПб., 1994. С. 46.

реальные условия человеческой жизни не существуют. Они убеждены, что слово имеет сверхъестественную силу. По слову все делается — нужно только безбоязненно и смело ввериться слову. И они вверились. Декреты сыплются тысячами. Никогда еще в России, ни в какой иной стране столько не говорили, сколько у нас говорят сейчас». Здесь вспоминаются не только теоретические положения Флоренского о магии слова и имени, но и подготовительные материалы, собранные им из советских газет начала 1920-х гг.^{*}, в которых говорилось о массовой истерии переименования, охватившей советскую Россию как внизу (изменения личных имен), так и вверх: декреты властей о переименовании, сулящие жестокие кары за употребление старых названий в официальных документах.

4. Флоренский и Потебня: обратная перспектива в языке

Труд «Мысль и язык» носит то же название, что и книга А. А. Потебни (1862)^{**}, а также, как рецензия А. Белого в «Логосе» на книгу Потебни. Это, конечно, не простое совпадение, а намеренная аллюзия (известно, что Флоренский предельно тщательно относился к мельчайшим деталям изложения, достаточно вспомнить, что при издании «Столпа...»^{***} он обдумывал даже шрифт, которым набиралась книга). Это, конечно, не простое совпадение: влияние идеи Потебни о связи слова и мифа весьма заметно в языковой концепции Флоренского. В частности, вступительная статья к работе «Собрание частушек Нерехтского уезда» (1909) содержит выводы весьма сходные с теми, которые делает Потебня на материале немецкого, западно- и южнославянского фольклора. Подобно Потебне, выделявшем символическую и «житейскую» компоненты народной песни^{****}, Флоренский выделяет в частушке две части, где первая (в которой часто описывается некоторое явление природы) служит символом другой части, где раскрывается собы-

^{*} Флоренский П. А. Имена. М., 2007.

^{**} См. также последнее издание: Потебня А. А. Мысль и язык. М., 1989.

^{***} Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2.

^{****} См., например: Потебня А. А. Мысль и язык. М., 1989. С. 163, 194.

тие в жизни героя частушки («Собрание частушек Нерехтского уезда». С. 71). Некоторые положения «Мысли и языка» Флоренского представляются фрагментами скрытого диалога с Потебней: с одной стороны, развитием и преобразованием учения о формах слова, синтеза его с представлением о тройственной структуре слова (фонетической, морфологической, семантической), известном еще в системе стоиков, и развиваемой во времена Флоренского в школе Бодуэна де Куртене, а с другой стороны, как полемика с взглядами Потебни на связь языка, мышления, мифа и религии. Потебня сравнивал древние, «неразвитые» языки, в которых изобиловали именные конструкции, а также конструкции с ослабленной иерархией управления (например, «раздавленные ногами слонами» вместо «раздавленные ногами слонов»*) с бесперспективной живописью. И действительно, объект, изображенный в обратной перспективе, воспринимается зрителем как сумма зрительных образов с разных точек осмотра при частичном обходе объекта**. Также и в языке конструкции, подобные указанной, построены словно при мысленном обходе ситуации с разных точек зрения, где ноги и слоны теряют обязательное управление, фокус и топик могут меняться местами (возможны как ноги слонов, так и слоны — обладатели ног) — Р. Лангакер называет это гранями (facets) ситуации***. Флоренский переосмысливает сравнение Потебни, указывая на высшую значимость подобной архаики в языке так же, как и обратной перспективы в живописи (для Флоренского могло быть ценно и то, что в некоторых архаических языках таких, как санскрит, целые предложения могут иметь грамматическую форму существительного, т. е. выполнять функцию имени). Ведь прямая перспектива, по Флоренскому, — насилие над зрителем, поскольку заставляет смотреть на происходящее лишь с определенной точки. Вспомним в связи с этим одну из тем начальных глав «Водоразделов мысли»: симпатию автора к «английскому» стилю мышления, противящегося принятию единственной, обязательной точки. Мы еще раз убеждаемся в

* См.: Потебня А. А. Записки по русской грамматике. Т. 3. М., 1968. С. 163.

** О суммировании см.: Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995.

*** Langacker R. A View of Linguistic Semantics // Topics in cognitive semantics / ed. B. Rudzka-Ostin. Amsterdam, Philadelphia, 1988.

неслучайной встрече работ «Обратная перспектива» и «Мысль и язык» в одном томе «Водоразделов мысли».

Противопоставление прямой и обратной перспективы соответствует противопоставлению внутренней и внешней позиции художника по отношению к изображаемому*. О противопоставлении долевого и осязательного зрения писал еще Гильдебрандт. Такое деление имеет и физиологическую основу, как показано, например в работе Б. В. Раушенбаха**, где все зрительно воспринимаемое пространство делится на три зоны: дальнего зрения (в котором восприятие происходит по законам прямой перспективы), среднего зрения (область сферической перспективы) и ближнего зрения (область обратной перспективы). Итак, в системе обратной перспективы художник становится частью изображаемого мира, с которым возможно установить личностное общение. Называя имена, познающий входит в соприкосновение с их носителями, и миф, связанный с ними, оживает. «Признаком внутренней (по отношению к изображению) позиции художника могут служить и формы зеркального изображения... когда изображение предмета дается не таким, как его видит глаз наблюдателя, а каким он представлялся бы в зеркальном отражении; художник тем самым, находится как бы по ту сторону изображения...»***. Здесь напрашивается параллель с миром «Алисы в зазеркалье», в котором проявляется действие обратной причинности. В пятой главе («Вода и вязание»)**** белая королева сперва плачет от боли и лишь потом ранит свой палец (ср. с идеями из «Обратной перспективы» и «Иконостаса» Флоренского об обратной причинности в невидимом духовном мире, «в этом онтологически зеркальном отражении мира»*****). Это соседствует с прямо-таки пародийным «имяславием» Шалтая-Болтая, для которого имена должны обязательно соответствовать их носителям. «Мое

* См. об этом: Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995.

** Раушенбах Б. В. Пространственное построение в древнерусской живописи. М., 1985.

*** Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995.

**** Кэрролл Л. Алиса в стране чудес. Алиса в зазеркалье / перевод и подготовка Н. М. Демуровой. М., 1991.

***** Флоренский П. А. Иконостас. М., 1994. С. 45.

имя — оно выражает мою суть! <напомним, что оно — «перевод» английского Humpty-Dumpty из загадки, в которой имеется в виду птичье яйцо. — С. К.>. Замечательную и чудесную суть! А с таким именем как у тебя, ты можешь оказаться чем угодно», — говорит Шалтай-Болтай Алисе. Характерно, что именно в этом месте Мартин Гарднер помещает примечание о работе Александера о связи логических и литературных работ Кэрролла. Кэрролл, как логик, мыслил сочетание указанных «аномалий» как цельное свойство возможного мира, невольно пародирующего черты духовного мира у Флоренского.

5. Флоренский и Белый о магичности слова

Магичность речи — одна из давних тем, возрожденных символистами в XIX в. У французов — Малларме, Валери и других, а также позднее в России (см., например, «Мысли о символизме» (1912), «Мысли о поэзии» В. Иванова*), эта тема относится лишь к творческому слову поэта, пророка и к слову жреца. Из русских символистов, писавших о магии слов, ближе всего к Флоренскому был Андрей Белый. Некоторые идеи, высказываемые Белым в эссе «Магия слов» (1910)**, очень созвучны, даже стилистически, мыслям Флоренского из «Общечеловеческих корней идеализма», написанных примерно в то же время. Это не удивительно, если учесть большую близость авторов в 1900-е гг. «Всякое познание вытекает уже из названия», «Всякое слово есть заговор», «Сама живая речь есть непрерывная магия», «Словом я подчиняю явление» — это лишь немногие слова Белого о магии слов. Раньше Флоренского Белый апеллирует к учению Фабра д'Оливэ, впрочем, довольно поверхностно, без использования его в качестве технического средства, как это делал впоследствии Флоренским при анализе имен.

Все сходство между двумя работами не может скрыть различия в представлениях об онтологическом статусе слова у Белого и Флоренского. Может быть, и само название главы «Ма-

* Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М., 1994.

** Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. Т. I. М., 1994; см. также: Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.

гичность слова» в работе «Мысль и язык» призвано напомнить читателю о работе А. Белого с почти тем же названием, чтобы обратить внимание на скрытый спор автора со своим бывшим другом. У Флоренского слова связывают две реальности и наделены особой энергией, получаемой ими из духовного мира. У Белого заметно сильное влияние Канта и марбургской школы. Белый говорит о трех мирах: внутреннем мире человека, внешнем мире (существование которого довольно призрачно) и третьем мире, мире слов. Слова возникают в результате взаимодействия внутреннего и внешнего миров, без слова невозможно познание, собственно слово и создает знание, причинность и саму действительность внешнего мира (А. Белый: «Творческое слово созидает мир»). Из последнего вытекает «главная задача речи — творить новые образы, вливать их сверкающее великолепие в души людей, дабы великолепием этим покрыть мир». Высший удел слова у Белого — быть вовлеченным в игру по поэтическому пересозданию мира. В соответствии с этим выше всего творческое слово — «цветущий организм», ниже его — термин, — давно умершее, окаменевшее слово, «вечный кристалл». Самое низкое слово — обычное прозаическое слово, «полуобраз-полутермин». Оно — «зловонный, разлагающийся труп». Эта ценностная иерархия не имеет ничего общего с иерархией Флоренского (см. выше), да и проводится не в соответствии с классификацией существительных, как у последнего: Белый понимает слово широко, как высказывание и его контекст.

6. О некоторых исследованиях Флоренского по языку и символу

Флоренский мыслил понятие языка весьма широко: оно включало не только естественный человеческий язык, но и формальные языки науки и даже язык половых клеток, имеющих свою морфологию и семантику. Трудно сказать, читал ли Флоренский труды Локка, Ламберта и Больцано по семиотике*, но естественно, что неопубликованных работ Ч. Пирса Фло-

* См. о них: Яковсон Р. О. Взгляд на развитие семиотики // Яковсон Р. О. Язык и бессознательное. М., 1996.

ренский в 1920-х гг. не знал. В предисловии к *Symbolarium*^у он предлагает наброски собственной теории знака (символа). Правда, в словарь предполагалось включить лишь изобразительные и пластические символы, по существу, это замысел словаря геометрических фигур, интерпретируемых в широком культурологическом контексте. Так, точка рассматривается в философском, математическом, космологическом, пневматологическом, биологическом и этическом аспектах. Типология Флоренского имеет сходство с общими чертами пирсовой, уступая, конечно, по разработанности системы знаков*. Так, Флоренский выделяет знаки, имеющие метафорическое (ср.: иконический знак у Пирса), а также метонимическое и синекдохальное происхождение (ср.: индексальный знак у Пирса). В типологии Флоренского нет коррелята того знака, который Пирс называл символом и который характеризуется конвенциональностью связи обозначаемого и обозначающего. Пирсу, несмотря на его философский реализм, не претила возможность существования такого рода знаков. С иконическим, индексальным и символическим типами Пирс связывал, соответственно, прошлое, настоящее и будущее в развитии знаков, в то время как типология Флоренского более статична. Как уже говорилось выше, в своих семиотических исследованиях Пирс придавал большое значение системе оппозиций («взаимоотнесенных диад»), что перекликается с подчеркиванием антиномичности языка у Флоренского. В то же время, в «Симболариуме» подобные мысли не находят своего выражения. Вообще Флоренского, по-видимому, больше интересовала типология знаков с точки зрения их функционирования в разных культурах**, а не теория знака вообще.

Рассуждения, относящиеся в широком смысле к языку, встречаются у Флоренского в работах, относящихся к самым различным областям. Один из излюбленных приемов Флоренского — использование этимологии слов для некоего «прочищения» их смысла (особенно част этот прием в книге «Столп и утверждение истины», где автор анализирует такие слова, как вера, сердце, память, время, судьба, любовь, истина, и др.). Сходный прием (так же часто употребляемый в «Столпе...») —

* Пирс Ч. Из работы «Элементы логики. *Grammatica speculativa*» // Семиотика / под ред. Ю. С. Степанова. М., 1983.

** В духе современных работ вроде: Голан А. Миф и символ. М., 1993.

написание некоторых слов через дефис — неожиданно выделяет в слове некоторую новую грань, которая, быть может, и не соответствует никакому этапу в развитии этого слова. Такая словесная игра, как указывали разные авторы, напоминает, с одной стороны, опыты литературного авангарда, а с другой — манеру отслаивания смыслов слов у Хайдеггера*. Известные этимологии Флоренский дополняет здесь своими собственными (порой несколько фантастическими, на что указывает ряд авторов, в частности А. М. Камчатнов**). Так, например, в работе «Свидетели»*** Флоренский восстанавливает грани значения греческого слова *μάρτυρ* (мученик), производя его из наложения трех основ путем аррадикации (термин, использовавшийся Крушевским).

В работе «Словесное служение. Молитва»**** Флоренский фактически дает морфологию молитвы, причем на довольно широком материале. Структура текста молитвы сопоставляется здесь со структурой ритуала и таинств.

Выше, в связи с работами А. А. Потебни, говорилось о раннем труде Флоренского «Собрание частушек Нерехтского уезда Костромской губернии», в котором не только представлен довольно обширный материал, но проведена систематизаторская деятельность, собиратель классифицирует собранные частушки по жанрам, исследует и объясняет их внутреннюю структуру.

* Об этом и об этимологизации у Флоренского см., например: Иванов Вяч. Вс. О лингвистических исследованиях П. А. Флоренского // Вопросы языкознания. 1988. № 6; Аверинцев С. С. Комментарии к главе «Строение слова» // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 404–413.

** Камчатнов А. М. Герменевтика древне-русской литературы. М., 1996.

*** Флоренский П. А. Богословские труды. 1973. Т. 18–19. С. 156–172.

**** Там же. С. 172–195.

Священник Димитрий Лескин

Имяславие как общечеловеческая интуиция в трудах священника Павла Флоренского*

Вопрос о природе имени вообще и имен Божиих в философии *священника Павла Флоренского* имеет огромное, если не сказать определяющее значение. Он «красной нитью» пронизывает все творчество этого выдающегося мыслителя — от монументального «Столпа и утверждения истины» до мимолетных замечаний в его письмах и на полях читаемых книг. Слову и его чистейшему выражению — имени — Флоренский отводит центральную роль во всей человеческой культуре: и в точных науках, и в высоком богословии. Свящ. П. Флоренский не только исследует, анализирует проблему имени как философ и лингвист, он его также воспекает и почитает как поэт и богослов.

В имени Флоренский обретает «сосредоточие всех путей» человеческого опыта, в имени он видит откровение Божественного мира земному, в имени он обретает подлинную реальность человеческого знания, ибо имя не мнимо, но подлинно свидетельствует о природе вещей (на протяжении всей своей жизни Флоренский

* Впервые: Дмитрий Лескин, священник. Спор об имени Божием. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910 г. СПб.: Алетея, 2004. С. 194–231. Публикуется с сокращ.

разрабатывал свою «ономатологию», «ономатодоксию», посвящая ей лучшие страницы своих трудов.

Для свящ. П. Флоренского отношение к имени не есть нечто субъективное, им самим выношенное и индивидуально «открытое», — он настойчиво говорит о подобном отношении как о драгоценнейшем наследии всего человечества, начиная с древнейшего периода его истории. Лишь Новое время, которое о. П. Флоренский называет эрой господства рационализма и позитивизма, отходит от «подлинного реализма» античности и Средневековья, выхолащивая значение имени и тем подрывая основы человеческого мирознания. Увлеченный новыми влияниями человек лишается органичной связи с Богом и миром, оставаясь одиноким перед типом неразгаданного сфинкса бытия, которое для него либо самоочевидно как данность, либо вовсе непостижимо.

«Слово — человеческая энергия и рода человеческого, и отдельного лица, открывающаяся через лица энергия человечества», — пишет Флоренский. Изначально человек воспринимает слово как нечто большее, чем набор звуков. Слово «психофизиологично», оно «не дымом разлетается в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью, и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относительно к его, предмета, откровению в нас, как и нас — ему и пред ним»*. Таково первоначальное отношение человека к слову, выражающее уверенность в глубинной соотнесенности вещи и имени, «этой формы всечеловеческого сознания», их сущностной взаимосвязи; уверенность в «богоустановленности» имен. Такое понимание слова — характернейшая черта древнейших письменных культур, оно является одним из «общечеловеческих корней идеализма».

Для свящ. П. Флоренского афонский богословский спор об Имени Божием оказался «вопросом жизни», его заинтересованность в нем, вовлеченность в него не знает границ. Общий пафос его выступлений того времени говорит о том, что затронуто нечто бесконечно дорогое, исключительно важное для него — то, за что можно «положить душу свою». Мы находим в трудах о. Павла и серьезные научные выкладки, филологическую, лингвистическую и семиотическую проработку вопроса; глубокое богословское обоснование имяславия, оригинальную

* Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 81.

философию имени; попытки догматического обоснования «нового учения» и стремление урегулировать споры каноническим путем; находим, наконец, страстную полемику, резкие замечания на полях статей оппонентов, неліцеприятную критику и решительное противостояние могущественному в 1910-е гг. имяборчеству.

Нужно сознавать, что имяславие о П. Флоренского имеет совсем другую «тональность», чем имяславие о. Антония (Булатовича). Для Флоренского имяславие — древнейшая и вернейшая философская интуиция человечества, это цельное умозрение, где есть место не только христианскому богомыслию, но и языческой «умной» культуре. Сам о. Антоний (Булатович) был важен и интересен для Флоренского прежде всего не как «самобытный богослов», а как тот, кто почувствовал скривенный и священный нерв религиозной и интеллектуальной жизни человека, указал на нечто неизмеримо важное для спасения и подлинного знания. В этой связи интересно отметить, что источники о. Илариона, чуждого всякой рецепции, он считал более чистыми и верными, чем пути о. Антония, стремившегося говорить на схоластическом языке своих соперников. Имяславие о. П. Флоренского спокойнее по тону, чем «бойцовское» богословие о. Булатовича, но намного *радикальнее по своему существу*, что мы и постараемся здесь раскрыть. Пока же отметим, что оно отнюдь не основывается только на христианском учении о почитании имен, обращается не только к наследию св. Отцов, но смело погружается в хтонические источники языческой культуры, включая первобытные верования и магию.

Учение об именах имеет ведущее значение в софиологии, теодицее и антроподицее св. П. Флоренского, которые раскрывают формы соотношения Бога и человека, богообщения, кеносиса, оправдания; оно является центральным и для широкого спектра философских вопросов о связи идеи и вещи, формы и содержания, языка и действительности, онтологии и гносеологии, истины онтологической и степени ее разумного восприятия человеком.

* * *

Множество трудов (в основном не сведенных в завершённые работы) св. П. Флоренского, где затрагиваются проблемы имени, делает затруднительным вычленение произведений, являющихся «специальными» для нашей темы. Практически все работы П. Флоренского, начиная с его студенческих сочине-

ний, содержат материалы по вопросу почитания Имен Божиих и философии имени. Уже курсовые работы Флоренского в Духовной академии посвящены этой важнейшей для него теме. В 1906 г., будучи студентом 2 курса, он пишет сочинение «Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании»; в 1907 г. (3 курс) — сочинение «О сакраментальном переименовании в связи с вопросом о крещальном переименовании в секте бегунов или странников». Оба сочинения впоследствии должны были войти в незавершенную суммирующую работу «Священное переименование»^{*}. Во второй главе этой книги Флоренский рассматривает вопрос о связи имени и его носителя. В том числе речь ведется о Божественных именах, библейских представлениях об Имени Божием (в том числе исследование выражения «во Имя Божие» в Ветхом и Новом Завете), мистическом учении об имени у святых отцов и делается вывод о противоположности понимания Имени Божия и имени вообще в древности и современности.

Преподавательская деятельность свящ. П. Флоренского также начинается с темы имени. Его пробная лекция «Общечеловеческие корни идеализма», прочитанная 17 сентября 1908 г. в Московской Духовной академии^{**}, раскрывала связь платонизма с мистико-магическим воззрением на природу имени.

Афонские споры об Имени Божием 1912–1913 гг. явились мощным импульсом для разработки Флоренским философской теории имен, построенной на детальном изучении христианского богомыслия, философских традиций реализма и номинализма и религий древности. Работа над ней продолжалась на протяжении всех предреволюционных и первых революционных лет. Обобщающая работа «Имеславие как философская предпосылка»^{***} содержит выработанное им определение символа, применимое к слову вообще и прежде всего к имени как к слову особой духовной содержательности.

* Материалы опубликованы в кн.: Андроник (Трубачев), игумен. Книга «Имена» священника Павла Флоренского (источниковедческий обзор) // Имена. М., 1993. С. 304–306.

** Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад, 1909.

*** Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 252.

Одновременно с разработкой философской теории имен свящ. П. Флоренский задумывает описательную работу «Словарь имен», о которой упоминает уже в 1912 г. в письме к В. А. Кожевникову. На протяжении десяти лет (1914–1924) он составляет очерки о собственных именах, вошедших в изданную лишь в 1993 г. игуменом Андроником (Трубачевым) книгу «Имена».

В лекционной деятельности Флоренского ономастология занимает значительное место. В 1917–1924 гг. для различных аудиторий (в том числе для учащихся Даниловской монашеской академии и нелегально действовавшей до конца 1920-х гг. Московской Духовной академии) он читал лекции о богословской и философской теории имен. Перечни и конспекты его лекций содержат упоминания: «...5. Из лекции об именах...», «VI. Об именах. Имена — сущности»^{*} и др.

В подробном плане труда «У истоков мировоззрений (У водоразделов мысли)», написанном в ноябре 1917 г., VI разделом является «Метафизика имен в историческом освещении». В этой главе свящ. П. Флоренский предполагает остановиться на изложении истоков афонского спора и философских позиций противников, а также на лингвистическом исследовании употребления слова «имя» в арийских и семитских языках, магическом и библейском воззрении на имя, мистике имен в Новом Завете и церковном Предании, сакраментальном переименовании в браке, поборимстве, рабстве, при вхождении в семью, при натурализации, при интронизации, при посвящении в мистерии (в монашеском постриге, при крещении и в сектантстве), посмертном переименовании. Важным разделом книги должна была стать глава, содержащая размышления о личных именах и характеристиках, включая свидетельства народного творчества, поэзии, исторические параллели.

Таким образом, мы видим, что в книге «У водоразделов мысли» Флоренский планировал объединить три направления в изучении проблемы имени:

1. Религиозно-мистическое (по книге «Священное переименование»).
2. Философское («Имяславие как философская предпосылка»).
3. Исследование конкретных личных имен («Имена»).

^{*} Андроник (Трубачев), игумен. Книга «Имена» священника Павла Флоренского (источниковедческий обзор) // Имена. М., 1993. С. 311.

Итак, можно сделать вывод, что к вопросу об имени Флоренский обратился значительно раньше возникновения афонских споров, и их проблематика не исчерпывала всех тем, связанных с именем, которые раскрывались перед философом.

Свящ. П. Флоренский не воплотил свой замысел о создании цельной философии имени; источники, раскрывающие его воззрения на природу имен вообще и Имени Божия, разрознены. Основными из них можно считать:

I. Произведения цикла «У водоразделов мысли»*. Здесь, в главах «Обратная перспектива» и «Мысль и язык» содержится философское учение о. Павла о словах и именах.

II. Не объединенная в единое целое самим Флоренским книга «Имена»** (1914–1926).

III. Конкретно связанными с афонскими спорами являются следующие работы о. П. Флоренского:

1. Анонимное предисловие к книге иеросхим. Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус»***.

2. Статья «Архиепископ Никон — распространитель ереси», написанная совместно с И. П. Щербовым**** (1913).

3. Разбор статей арх. Никона «Великое искушение около Имени Божия» и С. Троицкого «Афонская смута»; замечания на книги о. Антония (Булатовича), написанные в 1913 г.*****

4. Текст «Об Имени Божиим», датированный 1921 годом*****.

IV. Много материалов, посвященных интересующему нас вопросу, содержит переписка о. П. Флоренского 1912–1917 гг. с М. Новоселовым, И. Щербовым, В. Кожевниковым, о. Антонием (Булатовичем). Отдельно можно означить письмо о. П. Флоренского арх. Антонию (Храповицкому) с отказом напечатать имяборческую статью последнего в «Богословском вестнике», редактором которого в то время состоял Флоренский (1915), и письмо, написанное свящ. П. Флоренским по просьбе архим. Давида в ответ на обращение имяславцев с Кавказа в 1923 г.

* Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999.

** Там же. Т. 3 (2). М., 2000.

*** Антоний (Булатович), иеросхим. Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус. М., 1913.

**** Голос Москвы. 17 июля 1913 г. За подписью М. Новоселова.

***** Впервые опубликованы в журнале «Начала». 1995. М., 1996. № 1–4.

***** Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (1). С. 352.

У. Догматическое понимание вопроса об Имени Божием содержит «Проект текста для нового Послания об Имени Божием»*, который Флоренский готовил во время Поместного собора 1917–1918 гг.

* * *

Для Флоренского слово и его духовный сгусток — имя — представляют величайшую культурную и шире, общечеловеческую ценность. «Слово — человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, — открывающаяся чрез лицо энергия человечества»**, — так пишет Флоренский в своей центральной работе по ономастологии «Имяславие как философская предпосылка». Для него самоочевидно, что слово психофизиологично, «не дымом разлетается в мире» — оно сводит человека лицом к лицу с подлинной реальностью, является откровением предмета человеку, и человека — предмету. Всякий гносеологический субъективизм, сомнение в подлинности слова отвергаются Флоренским, ибо они не подтверждены общечеловеческим миропониманием. Изначально человеку свойственно объективное отношение к слову и имени; философски же оно выражено античным идеализмом, неоплатонизмом, «предносилось» средневековому реализму и было углубленно высказано Восточной Церковью в XIV в. в лице св. Григория Паламы. В Новое время это учение было забыто и лишь неясно намечалось у Гёте, Маха и некоторых других. В начале XX в. это общечеловеческое сознание «прорвалось как жгучий протест против философского и богословского иллюзионизма и субъективизма в афонском споре об Имени Божием».

Споры об Имени Божием генетически связаны с учением о сущности и энергиях, любое построение мысли возможно обсуждать под имяславским или антиимяславским углом зрения. Имяславие является общечеловеческой предпосылкой, оно не ограничивается отдельными вопросами философии или богословия, но «захватывает все мировоззрение, даже все мировоззрения, и в самом основном своем отношении к миру, каждому необходимо определиться или имяславчески, или напротив». Имяславие есть *всечеловеческое сознание*, оно свидетельствует о подлинности окружающего человека бытия. В этом

* Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 362.

** Там же. С. 252.

оно вступает в противоречие с новоевропейской философией и наукой. Общечеловеческое сознание утверждает, что *кажется то, что есть на самом деле*. Современная гносеология уличает это «кажется» в пустоте и обманчивости. Имяславие связывает свою судьбу с вселенским сознанием человечества, верит в присущую человечеству истину, новоевропейское знание отрицает это.

Имяславие возможно не только как древняя общечеловеческая интуиция, но и как философское учение. Как интеллектуальное творчество имяславие стремится раскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения единства имени и именуемого, формы и содержания, слова и предмета, истины онтологической и истины, которой обладает человек. Его задача не только интеллектуально постигать эти предпосылки, но и закреплять за сознанием те позиции, при уступке которых пришлось бы «порвать вселенское самосознание человечества и впасть в *ересь*». В эту ересь впадает *имяборчество* как противоположный уклон человеческой мысли: оно с самого начала не признает исконной принадлежности истины человеческому роду, не видит в человеке его достоинства и считает, что, хотя истины у человечества нет, «она может быть построена или сочинена отдельными группами или отдельными исследователями». Имяборчество носит групповой, кружковский, уединенный характер и обладает всеми качествами ереси (т. е. тоталитарной структуры) интеллектуальных слоев общества.

Человеку изначально присуще сознание, что возникающие в нем представления о мире не есть произвольная комбинация реальностей, но явление человеку внешнего мира, как он есть. Акт познания не способен вместить все многообразие мира, однако мир входит в человека настолько, насколько тот способен его вместить. Это вхождение подлинно, а не мнимо.

Для имяславия исключительно ценной представляется *энергийная философия*, усвоенная неоплатонизмом, святоотеческой письменностью, византийским богословием и частично — современной наукой. Энергия есть обнаружение, явление, раскрытие сущности (*ουσια*), которая сама — самоутверждение бытия. Энергия и сущность органически едины, разделение их подрывает основы бытия и знания. Два бытия (например, бытие познающего человека и бытие познаваемого мира), являясь по сущности неслиянными, не растворимыми друг в друге, подлинно объединены и взаимодействуют своими энергиями.

Любая сущность излучает энергию, мир наполнен синергией (*συnergieia*), со-действием распространяемых сущностями энергий, в которой уже нет врозь двух энергий, а есть нечто *новое*. Это *новое* подобно плоду в брачных отношениях, нечто большее, чем сумма энергий матери и отца.

Синергия порождает *символ*. Рождаемый синергией он *больше себя самого себя* — таково основное определение символа. Символ являет собою то, что не есть он сам, что больше его, но объявляется именно через символ. *«Символ есть такая сущность, энергия которой, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»**. Такое понимание символа исключительно характерно для о. П. Флоренского. Он наделяет его свойствами *существа* и утверждает его энергийную причастность более высокой сущности, на которую символ указывает. (Ясно, что для богословской стороны имяславия и афонских споров это означает: имя есть символ Бога и, как символ энергийно, связано с Самим Богом, несет в себе энергии Божии.) Вместе с тем символ имеет и свое собственное наименование и сущность. В другом месте Флоренский дает подобное определение символа: *«Символ — такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа, поэтому можно утверждать, — хотя это и могло бы показаться парадоксальным, — что символ есть такая реальность, которая больше себя самой»*****.

Говоря о познавательных отношениях, можно утверждать, что познание есть откровение в бытии другого бытия. Причинные отношения суть отношения между собой двух бытий. Этот акт приводит к срастворению энергии познаваемого бытия с энергией познающего восприятия, происходит явление сущности предмета, которая полагает основу для всего дальнейшего процесса познания. Любое познание есть открытие этой энергийной реальности сущности, оно происходит «единожды и неожиданно». Чтобы повторные откровения реальности менее теряли от полновесности первоначального откровения, в человеческом сознании возникает *слово*, а в частности *имя*,

* Об Имени Божиим. С. 257.

** Там же. С. 359.

которое есть орган установления связи между познающим и познаваемым.

Итак, слово — это самодеятельное проявление человеческого существа вовне. Слово рождается во «флюктуирующей смеси» энергий реальности и познающего субъекта, которые до рождения слова не образуют еще единства и лишь томи-тельно ожидают равновесия. Слово есть «та молния, кото-рая раздирает небо от востока до запада, являя воплощенный смысл: в слове уравниваются и приходят к единству на-копившиеся энергии». Слово есть онтологическая *изотопа*, которая в пространственной геометрии является линией крат-чайшего пути между двух точек, по которой расстояние между ними равно нулю. Хотя две сущности остаются разделенными пространственно, своими энергиями в слове они оказываются совмещенными друг с другом. Слово есть *новое явление*, ко-торое, как мост, держится на двух точках своего приложения. Оно нуждается в обеих точках и без них уничтожается в каче-стве «моста». *Слово — познающий субъект и познавае-мый объект, их сплетающимися энергиями оно держится. Слово есть символ.*

Рассматривая слово с двух сторон (стороны познающего субъекта и стороны познаваемого объекта), Флоренский дела-ет два вывода.

1. *Слово есть сам говорящий*, так как в слове является не-посредственная самодеятельность Носителя слова, а в ней со-кровенная его сущность.

2. *Слово есть сама реальность*, словом высказанная: не копия реальности, а она сама в своей подлинности.

Словом и через слово человек познает саму реальность, и слово есть сама реальность. Итак, слово в точности подходит под определение онтологической формулы символа.

Наибольшей духовной словесной концентрацией, бытий-ственным сгустком, центром пересекающихся в нем многооб-разий является *имя* и особенно *имя личное*, которое дает суб-станции неповторимую в мире индивидуальность. Существен-но различие между именем нарицательным (отвлеченным) и личным. Хотя всякое личное имя возможно привести к имени нарицательному (Веру — к вере, Розу — к розе, Петра — к петру, камню и др.), однако нельзя воспринимать личные име-на как имена нарицательные, только написанные с большой буквы. Несмотря на то, что по внешнему своему составу они суть одно и то же, важнейшим является перестановка ударе-

ния в заинтересованности. В этом сдвиге и принципиальная их противоположность. В имени нарицательном реальность в отдельном апперцепируемом признаке, другие же признаки воспринимаются психологическим туманом, замутняющим логическую чистоту мысли; в имени собственном каждый признак воспринимается как орудие проникновения в реальность, которая видится не как туман, а «самый цимес познания».

Об имени собственном еще правомернее можно утверждать, что оно бытие, которое больше себя самого, будучи и именуемым, и именуемым. Оно указывает, прежде всего, на познаваемую реальность, не замыкаясь на самообнаружении познающего. Оттого имена собственные выступают как символы в высочайшей степени. Они — величайшие орудия познания мира, лишенные личностной самозамкнутости называющего. Перевод имен собственных в разряд нарицательных, восприятие их как несущественных словесных названий уводит человека от живого соприкосновения с реальностью и является симптомом тонкого духовно-функционального заболевания, приводящего к психопатологической изоляции от сущности мира (неврастения) и от сущности себя самого (истерия).

Имяборчество и есть последовательный перевод имен собственных в разряд нарицательных, сокрушение имен (ономокластия), которое, отщепляя признаки от личности, перерождает имя собственное — в нарицательное, в имя некоторой маски, лица, *отщепившегося от личности*. Личность превращается в личину, богатство мировосприятия — в грубую рациональную схему. В художественной литературе наиболее явный пример таких личин — гоголевские герои: чичиковы и собакевичи хотя и содержат в себе человеческие качества, но коренным образом извращают устав познания и природу имени. Превращение жизни в схему — последовательное имяборчество. Напротив, соблюдение духовной сути имен, целостности ее, защиты от покушения и воздаяние чести и славы, которых имя достойно, — подлинное имяславие.

В книге «Имена» о. П. Флоренский раскрывает значение имени в жизни человека, формировании его духовного облика и линии судьбы. Он глубоко убежден, что имя «открывает далекие последствия в судьбе носящего это имя»*. Это прежде всего чувствуют писатели, творцы художественных образов. В твор-

* Флоренский П., свящ. Имена. М., 1993. С. 9.

честве П. Мериме, Г. Флобера, Э. Золя, В. Гюго, О. Бальзака, Н. Гилярова-Платонова и, наконец, А. Пушкина Флоренский находит яркие примеры формирования художественного типа около имени героя. Интуиция позволяет гениальному поэту избрать своему герою то имя, которое одно выражает и подходит ему. Имя является скрепляющим сводом замка, который придает целостность художественному образу. Художественные типы — глубокие обобщения действительности, подсознательные, но чрезвычайно точные наведения. Художественный образ обладает высочайшей реальностью, он сгущает восприятие жизни благодаря дару поэта и потому *правдивее самой жизненной правды и реальнее самой действительности*. Литературное имя не может быть случайным. Подлинный художник не может позволить себе произвольно придумать имя героя, для него оно вовсе не условный знак. Каждое имя героя внутренне необходимо, более того, оно является стержнем образа, который сам — имя в развернутом виде. Имя есть *тело, тончайшая плоть, в которую облекается «самое первое из проявлений незримой и неслышной, недоступной ни восприятию, ни постижению в себе и для себя существующей духовной сущности»*. Через имя непостижимая сущность вещи являет себя миру.

Флоренский расширяет учение о непостижимости сущности Божией и постижимости Его энергий на весь сотворенный мир и мир умных образов (пневмосферу). Не только в Боге, но и во всем, что существует, обретается духовная сущность, которая есть «все о себе и ничто для мира». Имя становится возможным, когда духовная сущность начинает относиться к другому, когда появляется это другое, когда сущность оказывается в *пространстве*, где есть это другое. Свет, исходящий от сущности, энергия сущности порождают «орган пространства», которым сущность заявляет о себе миру. Этот орган — имя. Оно предельно прилегает к духовной сущности в качестве ее первообнаружения, именуется сущность в полноте ее энергий, находясь на грани духовного и материального мира, неся в себе черты этих обоих миров. Такое имя у сущности может быть только *одно*, и оно — *имя собственное*. Другие имена, исходящие из имени собственного, не несут в себе характерные признаки и суть односторонние аналитически оторванные названия. И лишь одно собственное имя само опирается не на другие имена, а на самую сущность, есть *непосредственное явление сущности*.

В художественной литературе имя заявляет о психологическом складе и нравственном характере личности и даже определяет жизненную судьбу и линию поведения героя. Оно есть «предуказание судьбы и биографии», *эмблема личности*, по которой «знающий прочтет больше, чем из обширного, но вялого повествования».

Столь же ответственно Флоренский свидетельствует о том, что обобщающая сила имени распространяется и на действительность. Рационалистическая мысль привыкла говорить об именах как о ярком образчике мнимых обобщений, которые не соответствуют никакой реальности. Так, Виндельбанд (а вместе с ним и «бесчисленное множество других рационалистов») полагает, что «всякое обозначение покоится на историческом произволе и потому может до известной степени быть независимым от сущности обозначаемого»*. Новоевропейский рационализм столь же победоносно разлагает на части всякую конкретно общую форму: идею, тип, первоявление «Это они (рационалисты. — Д. Л.) расстригли Слово Божие на строчки и слова, язык растолкли в звуки, организм размельчили до молекул, душу разложили в пучок ассоциаций и поток психических состояний, Бога объявили системою категорий... — вообще, все решительно распустили на элементы... приводя бывшую действительность к иллюзии форм и ничтожеству содержания»^{***}, — пишет Флоренский. Рационализм есть *разрушение формы, а вместе с тем изобличение в небытии подлинного бытия*.

Иначе мыслит общечеловеческое сознание. *Имя неразрывно связано с личностью*, слово «*оуора*» в библейском языке нередко употребляется в смысле лица, такое же словоупотребление характерно для всей эпохи эллинизма, о чем свидетельствуют папирусы и надписи того времени. «Имя — *лицо, личность*». Не только литературному герою, но и действительному человеку имя таинственно предвещает или приносит его характер, вводит душевные и телесные черты в его судьбу. «По имени и житие», — говорит мудрый народ, имя определяет человеческую жизнь.

Флоренский целиком на стороне «общечеловеческого идеалистического сознания», притом в его крайних формах, грани-

* Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 9.

** Флоренский П. А., свящ. Имена. С. 26.

чащих порою с фатализмом. Имя являет внутреннее единство организации всех его носителей, оно формообразующая сила, которая многое раскрывает в каждом характере. Первое, что приносится в дар родившемуся человеку, — это имя. И невозможно психологически принести в дар то, что является пустым призраком, случайным сочетанием звуков, бессильным ничтожеством и условной кличкой. Советская эпопея с переименованием приводится Флоренским в качестве примера такого неноминалистического отношения к имени, присущего человеческому сознанию.

В истории есть немало свидетельств, говорящих о том, что имена ведут себя в жизни общества как некие фокусы социальной энергии, что невозможно, если имя иллюзорно и бесполезно. Флоренский уделяет много внимания «реабилитации имени» от рационалистической критики с целью возвращения к общечеловеческой формуле понимания имен как сущностей (и даже существ!), связанных с духовной и отчасти психофизической структурой человека. Имена объективны, что всегда утверждало человечество, они суть субстанциальные силы (силовые субстанции или энергии, обладающие не мнимой реальностью).

Имя открыто свидетельствует о себе, и «самый пристальный дневной взгляд не рассеивает имени». Около него оплотняется внутренняя жизнь человека, оно — твердая точка субъективной текучести, в нем находит объективный устой и содержание человеческое Я. Безымянное Я есть чистая субъективность, не высказавшее и не раскрывшее себя подлежащее, которое поэтому не соотносено с действительностью и лишено воплощения. Тогда имя становится *первым и наиболее существенным самопроявлением Я, тончайшей плотью, которая делает сущность доступной окружающим.*

Флоренский не останавливается и перед следующими утверждениями: *«до имени человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, следовательно, не есть член общества, а лишь возможность человека, обещание такового, зародыш».* Без имени человек есть образ бесформенных, хаотических состояний, предел которых — окончательная невысказываемость и даже несознаваемость. Имя — та нить, которая связывает сознание и бессознательное, объективную реальность и субъективную призрачность. Имя имеет силу восстанавливать личность.

Итак, для Флоренского собственное имя *есть выражение личности, онтологическая форма ее, которая определяет ее духовное и душевное строение.*

* * *

Знакомясь с воззрениями Флоренского на имя, нельзя не заметить его приверженности к внерациональному его пониманию. Не случайно в подтверждение своего учения он апеллирует не только к философским концепциям (прежде всего к платонизму), но и к языческой магии и оккультизму. В *«Общечеловеческих корнях идеализма»* он приводит в качестве примера восприятие слова при заговорах и заклинаниях. Слово кудесника (колдуна, шамана) сильнее воды, тяжелее золота, выше горы, крепче металла и горючего камня. Заклятие — это судьба мира, его рок. Не случайно славянский «рок» происходит от «рака-ти» (шуметь, рокотать) и «рещи» (изрекать, говорить). Магия является ярчайшим примером отождествления слова и вещи. Слово шамана всегда вещно, оно основано на вере в силу слова. Это слово всегда — *имя*. Магия действия есть магия имен. В вещи «живет имя, вещь творится именем». Есть имена периферийные, и есть имена сокровенные. Знание последних позволяет преодолеть любую непроницаемость вещи, постигнуть ее подлинную сущность. Согласно языческому воззрению (оно общее для дописьменных народов, древневосточных цивилизаций, хтонических культов античности) ничто не может устоять перед знающим сокровенное имя, которое всегда — *личное имя*. Оно есть имя-сущность, мост между субъектом и объектом. Имя — узел всех магическо-теургических заклятий и сил, и философия имени есть распространеннейшая и древнейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Эта философия характерна непосредственному мышлению и чужда мышлению абстрактному, она оперирует не понятиями (этими бедными по содержанию, сухими, атомистическими обособлениями), но живыми, сочными, полными красок и запахов образами. К этой природной человеческой философии приближаются многие лингвисты последнего времени (Гумбольдт, Мюллер, Потенба), утверждающие, что мысль невозможна без слова и что лишь в слове она осуществляется. Именно в мистерии и магическом заклении имя являет себя во всей своей полноте, свидетельствует о себе как могущественной силе.

Все человеческое знание разделяется на два направления: одно утверждает, что имена выражают саму природу вещей,

другое говорит, что имена — только условные значки вещей. Древняя философия говорит о том, что познание имен дает и познание вещей; имена имеются у вещей по их естеству, а не возникают по человеческому изволению. В имени непосредственное сознание видит самый узел бытия, наиболее глубоко скрытый его нерв, имена — объявления лежащих под ними вещей.

Вновь Флоренский говорит об определении именем человека. Человек без имени не человек, ему не хватает самого существенного. «Без имени ребенок — чертенок», — говорит народная мудрость. *«Имя — материализация, сгусток благодатных и оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами»*. Флоренский говорит и еще определеннее: имя — сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект. И наконец, *«...имя — особое существо, по преимуществу со всеми прочими живое, дающее жизнь, жизнеподательное, то благодетельное, то враждебное человеку»*.

«Nomina — numina» — это известное выражение, которому С. Троицкий придает исключительно отрицательный смысл, для Флоренского не суеверие, а истинное определение имен как объективации мистической сущности, лежащей в основе мира, отдельного всплеска единого океана мировой воли. Nomina — это терафимы евреев, герои греков, маны, гении и юноны римлян, ангелы-идеи Филона, демоны неоплатонизма и ангелы-хранители христианства. По своему происхождению имена небесны. Приобщение к ним обожествляет. Имя содействует единосущными носителя имени и знающего имя. Эта идея пронизывает все древние культы, в том числе тотемизм, культ животных и растений. Находит ее Флоренский и в христианстве. Познание имен осуществляется не рациональным, а *экстатическим* образом. Чем глубже человек проникает в имя, тем обостреннее его самосознание. На вершине этого состояния обуянный мистическими силами теург осознает себя богом. Маг является властелином мира, ибо знает его сокровенные имена. Сами боги владеют всем потому, что знают имена всех, их же имен никто не знает. Знающий имя бога может повелевать им*.

* Ср. древнеегипетский миф о сокровенном имени бога Ра. В ст.: Лескин Д. Ю. Значение имени в культуре Древнего Египта // Философия языка и имени в России: Материалы круглого стола. М., 1997. С. 45–51.

Личное имя двояко связано со своим носителем. Оно представляет его: кто он есть и что он есть. Но также оно и противостоит своему носителю, влияя на него как орудие наговора или предзнаменование грядущего. Влияние имени на человека может быть добрым и худым сообразно с волей носителя и имеющего. Мистические энергии, которые содержит имя, могут быть использованы со стороны. В этом и состоит магическая практика шаманизма, заговора, сглаза и пр. Имя — могущественная сила, которая может быть опасной для своего хозяина. Для первоначального человечества имя носит демонический характер. Многие люди опасаются своего имени и боязливо страшатся выговорить его; тщательно скрывают свои имена боги.

Итак, имя вещи есть *идея — сила — субстанция — слово*, которое формирует само бытие вещи. Изменение имени и сущности необходимо соответствуют друг другу. В имени-звуке таинственно присутствует имясущность, потому изменение звука имени обнаруживает изменение сущности имен.

Мы видим, что в понимании Флоренского в имени существенно не только «внутреннее слово», но и его внешняя звуковая оболочка, изменение которой также фундаментально воздействует на сущность.

Самым близким к этим общечеловеческим интуициям философским учением стал платонизм, который целиком и полностью воспринял мистические переживания природного сознания. Отличие одно «...там, где магическое мировоззрение ссылается на прямые факты и переживания, философ хочет доказывать логически». Учение Платона об идеях точно соответствует воззрению на имена в магии, где их внутреннюю силу постигают волхвы в своем действии. Учение Платона невозможно вмести́ть в рассудочную плоскость. Идеи (так же, как имена в магии) имеют две различные точки опоры: они и орудия познания подлинно сущего, и познаваемая реальность.

Но магия предлагает иной способ познания сущего, чем философия. В этом смысле платонизм не является чисто философским учением, но определенно тяготеет к магии. В платонизме и магии высшее познание осуществляется в «кудесническом озарении». Эрос оказывается средством познания внутренней сути вещей. Любовный экстаз волхва или философа позволяет прикоснуться к сущности природы и воспринять в себя ее высшую реальность. *Платонизм есть признание магии как философской способности постигать мир.*

Проблема соотношения имени и именуемого, идеи и явления имеет одинаковое разрешение в платонизме и магии: имя присутствует в именуемом, входит в него и в этом смысле является как бы внутренней формой именуемого. Не человек самостоятельно подражает своему имени, но обладает мистической сущностью имени потому, что *само имя оформляет его и присутствует в нем*. Особо значимы теофорные имена, способные *давать божественные свойства их носителя*.

Имя идеально и реально. Оно может быть трансцендентно и имманентно по отношению к своему носителю. Имя может реально взаимодействовать с человеком, являясь причиной его мистического бытия. Можно говорить, что «носитель *участвует в имени*». Имя неразрывно с именуемым и оказывается его «душой».

Это воззрение Флоренский кладет в основу своей философии имени, которой он придает частично идеалистическое, частично реалистическое содержание, возводя имя в ранг оккультной силы. Магия и древняя теургия мыслится им как безусловно положительное явление: «Для меня лично это мирозерцание, — говорит Флоренский о языческой магии («*мужицкой вере в заговоры*») и эзотерическом платонизме, — кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы». Связь народного язычества с Платоновой философией — связь благоуханной розы со «*всечеловеческим темным черноземом*, на котором выросла эта «*темного хаоса светлая дочь*»». Нет никакого существенного антагонизма между этими двумя и христианством. Напротив, Флоренский находит многочисленные примеры их близости и прямой преемственности.

Итак, общечеловеческое сознание в противоречие эмпиризму утверждает, что имена суть реальности (онтологические сущности); именно имеют свои собственные энергии (ибо только у небытия нет энергий), имена могут быть творческими формулами личности. Человечество определило две предпосылки в отношении имен:

1. Имена в себе определены и закончены, каждое имя — свой особый, самозамкнутый мир, субстанция Имена — сущности.

2. Всякое имя непременно действенно, ибо субстанция не может не действовать, не излучать собственную энергию. Тогда оно не может остаться без действия на своего носителя (отсюда

вытекает *императив*: каждый Иван, Павел, Александр не может не быть в соответствии со своим именем)*.

Таким образом, для свящ. Павла Флоренского философия имени, гласящая о неразрывной связи имени и именуемого, есть глубинная сокровенная интуиция общечеловеческого сознания. Имя мыслится им как отдельное существо, имеющее свое бытие, свою энергию, которой оно может воздействовать на мир, то есть мыслится в определенной степени *окультно*. Учение афонских имяславцев привлекло внимание Флоренского именно как возможность православного истолкования этой общечеловеческой веры.

При чтении трудов о. П. Флоренского очевидно сближение им этой «всемирной, общечеловеческой веры с магием» и обращенность к античному религиозному типу в качестве универсального. Само христианство не является для о. Павла неким принципиально новым фактом в религиозной жизни и коренным образом связано с архаической религиозностью, прежде всего мистериальными культами Древней Греции. Магический элемент всегда особо интересовал Флоренского, он находил его не только в язычестве, но и в христианской вере. Даже близкий друг философа М. А. Новоселов по поводу его книги «Около Хомякова» замечает, что магический уклон импонирует Флоренскому. Особенно сказанное касается литургической жизни Церкви. Ясно, что для Флоренского важнейшим церковным делом является совершение таинств, философия Церкви — это «философия культа», где священник выступает как «служитель алтаря». По замечанию С. Хоружего, эта кажущаяся обычной формула в интерпретации Флоренского обладает символическим смыслом. Храм и алтарь соотносятся между собою как два мира, соединенные символической связью: видимый и невидимый, дольний и горний, феноменальный и ноуменальный. Священник осуществляет связь между двумя мирами, эта связь и есть культ. Священнослужитель (иерей, иерофант, мистагог, жрец) пребывает на границе обоих миров, оказывается проводником через пограничные зоны, тайновидцем. «Как таковой, он должен быть посвящен в правила общения с невидимым миром и ведаёт географию этого последнего, равно как и географию сокровенных проходов, окон, каналов,

* Флоренский П. А., свящ. Магичность слова // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). С. 242–243

связующих оба мира»*. Подобное понимание священнического служения прямо соответствует античным мистерияльным культам и даже шаманскому камланию. Христианство есть для Флоренского высшая и совершеннейшая мистерия, перед которой все иные религиозные культы еле-еле удерживают название «великие». Между христианством и язычеством нет никакого существенного противоречия и антогонизма, но существуют глубокие сближения и даже прямая преемственность. Учение об Имени Божием оказывается для Флоренского тем пунктом, который проявляет со всей наглядностью эту близость античного и христианского религиозных типов, так как для обоих имя оказывается величайшей святыней и центром культовой жизни.

В философии Флоренского христианизация магизма и оккультизма с началом афонских споров приобретает новые черты. Имяславие указало философу на православное учение об *энергиях Божиих*, развитое в связи с паламитскими спорами XIV столетия. В. М. Лурье довольно обоснованно замечает, что «мода на Паламу», усвоенная многими русскими религиозными философами и ставшая краеугольным камнем современного «неоправославного» богословствования, восходит к о. П. Флоренскому. А для самого о. Павла «моментом "открытия" Паламы стал краткий период сотрудничества с иеросхимонахом Антонием (Булатовичем)»****. Действительно, если в «Столпе и утверждении истины» исихазму уделяется место лишь в мелком примечании по совершенно другому поводу, то вскоре Флоренский открывает для себя наследие св. Григория Паламы с существенно иной стороны. В течение последующих лет философ своеобразно встраивает православный энергетизм в свои натурфилософские и семиотические рассуждения, делая его основным постулатом. Вместе с тем эти размышления никогда не покидает тонкий элемент оккультизма и теософии, которые Флоренский вполне сознательно сохранял наряду с православными источниками. И в «Именах», и особенно в «Общечеловеческих корнях идеализма», «Магичности слова», «Имеславии как философской предпосылке» мы находим эти

* Хоружий С. С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 113–114.

** Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды Святителя Григория Паламы. Послесловие. С. 340.

обращения к герметизму и магии, что потребовало даже специального разъяснения А. Ф. Лосева в связи с возникшими недоумениями*.

Свящ. П. Флоренский всегда отмежевывался от «официальных» теософских и оккультных кругов, однако его работы не только раннего, но и «имяславского» периода учитывают «достижения» оккультных наук. Очевидно, что о. П. Флоренский признает наличие особых оккультных сил, которые не тождественны ни обычным физическим, ни ангельским, ни энергиям Божиим. На признании их строится Флоренским его яркая, центральная в понимании им имени *теория символа* (в том числе и символов церковных — например, иконы, храмового действия), в которой учитываются, как мы видели, *собственные энергии символа***.

Слово имеет в себе «момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический, соответствующий телу астральному»***. Отсюда синергия (взаимодействие энергии символа и символизируемого, которое делает символ символом), на которой настаивает о. П. Флоренский. Соответственно, и в именах Божиих как символах Флоренский обретает синергию Божественных энергий, человеческих энергий и энергий самих имен, символов — позиция, чуждая о. Антонию (Булатовичу), который не хотел видеть в Имени Божием никаких иных энергий, кроме Божественных, но принципиальная для о. Павла.

Итак, в имяславский и поздний периоды философии центральным для Флоренского становится понятие *энергии*, прежде редко встречавшееся у него. Это понятие позволяет ему углубить учение о символе, который живет энергиями, слиянием энергий двух своих составляющих: феноменальной и ноуменальной. Символ становится энергийным, он сам «оккультная» энергия. В таком особом понимании паламитский догмат возможно воспринимать как «подкрепление и обоснование «магизма, магической струи в православии»****.

* Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). С. 249.

** Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). С. 257, 359 и др.

*** Флоренский П. А., свящ. Магичность слова. С. 235.

**** Хоружий С. С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 117.

Афонские споры становятся исключительно важным событием в формировании философии имени и символа о. П. Флоренского. В них, согласно мыслителю, сталкиваются две существеннейшие философские концепции: общечеловеческая имяславская и еретическая имяборческая. И хотя термины «имяборчество» и «имяславие» употребляются в этих спорах расширительно, так как речь идет только об одном Лице и об одном Имени, но философское ядро этих споров не только не искажается, но, напротив, уясняется «как принцип познавательного-трудовой жизни в противоположность иллюзионистическо-внебытийственной».

Центральной формулой, выражающей богословскую позицию имяславия, стало выражение «Имя Божие есть Сам Бог». Формула эта утверждает, что Имя Божие как реальность, раскрывающая и являющая Божественное Существо, больше самой себя и божественно. Имя не обманчиво и не призрачно являет Самого Бога, Который в Своем явлении не утрачивает реальности; познаваемый в именах остается непознаваемым. *Бог не есть имя (то есть природа Его не природа имени), но имя Божие есть Бог. Имяславие укоренено* в человеческом сознании. Афонские споры выражают коренное убеждение человечества, что явления являют являемое, а следовательно, по справедливости, могут именоваться именем последнего.

Согласно Флоренскому, афонские события генетически связаны с паламитскими спорами XIV в. о границах богопознания. Тогда перед Церковью встал вопрос: свет, который подвижник может созерцать на вершине подвига и который он ощущает как свет *Божий*, есть явление Самого Бога, энергия Его Существа или же нечто обманчивое, субъективное, физический процесс или оккультный феномен? Второй вопрос вытекал из первого: можно ли именовать этот свет Божеством и Богом?

Константинопольские соборы XIV в. приняли подлинно общечеловеческое решение, ответив *положительно* на оба вопроса. Ибо отрицательный ответ приводил к разрушению всего здания христианской богословской мысли и подвига жизни.

Отныне православное богословие свидетельствует, что энергии Божии возможно именовать Богом и Божеством. Являясь Богом, энергии не отождествляются и не сливаются с Его Существом. Бог именуем только в Своих энергиях. Говоря о Боге, возможно говорить только о Его деятельности. Учение, принятое в XIV в., всегда (и до, и после его утверждения) признава-

лось всем христианским миром. Так же органично христианству и имяславие. Оба учения обращены к главнейшему гносеологическому вопросу — вопросу о соотношении всякой сущности и ее проявления. Потому ответ на этот вопрос жизненно важен для всякого человека, ибо вопрос о соотношенности сущности и энергии — вопрос об объективности человеческого знания. И более того, вопрос о призрачности или подлинности жизни.

Логически возможны четыре ответа на вопрос о соотношении явления и сущности:

1. *Явление есть сущность. Сущность есть явление.* Это учение всецело отождествляет вещь и явление, не усматривая между ними никакого различия. Это *имманентизм*, враждебный тому, что мыслит человечество о действительности: общечеловеческое сознание свидетельствует, что явление не исчерпывает собою полной реальности являемого.

2. *Явление не есть сущность. Сущность есть явление.* Это учение растворяет реальность в явлении, но в то же время не признает, что явлением показывается подлинная реальность. Это *крайний позитивизм*.

3. *Явление не есть сущность. Сущность не есть явление.* Это учение отмечает несводимость вещи к ее явлению, но, так же как и позитивизм, говорит о непознаваемости реальности через явление. Это *кантианство*, гениально предвиденное Платоном в «Кратиле».

4. *Явление есть сущность. Сущность не есть явление.* Это учение вместе с кантианством утверждает самостоятельную реальность сущности, но вслед за имманентизмом свидетельствует, что в явлении истинно объявляется сущность. Это *платонизм*, выразивший общечеловеческое мировоззрение. И паламизм, и имяславие примыкают к нему.

Итак, для свящ. П. Флоренского, как и для проф. М. Д. Муретова, философской перспективой паламизма и имяславия, а следовательно, и самого христианства, является *платонизм*. Явно и решительно Флоренский утверждает близость и преемственность христианства от платоновской философии и эллинского мистицизма. Новизна Евангелия не является для него фактом. Связь античности и христианства для Флоренского символична. Символ есть пограничное бытие, и то, каким представляется он, определяется тем, с какой стороны границы мы сами на него смотрим. «Из горнего он — символ дольнего, и из дольнего — символ горнего». Даже А. Ф. Лосев вы-

нужден признать, что «Флоренский слишком христианизирует платонизм»^{*}.

Существенное место в имяславских работах Флоренского занимают его семиотические и лингвистические исследования природы слова «имя». Даже этимологически оно связано с энергией, означая не готовый продукт, а деятельность. Поразительно единство понимания имени в языках мира. Арийская и семитская языковые группы содержат два разных аспекта его восприятия. В *арийских языках* «имя» происходит от корня «зна», этимологически едино со «знанием», «знаменем», «знаком» («(G)nomīnibus (g)noscimus» («именами знаем», «знанием именуем») — это не только философские афоризмы, но и этимологические прописи. Как и архиепископ Никон (Рождественский), Флоренский особо останавливается на еврейском слове «Шем», переводимом как «имя», и иных семитских его аналогах. Прямое значение «Шем»: «извне быть приметным, то, что выступает видимо».

Соглашаясь в главном в том, что имя не есть пустая кличка, не звук и дым, не условная и случайная выдумка, пусть и «по соглашению всех», а полное смысла и реальности явленное познание о мире, арийская и семитская языковые группы подходят к этому факту с различных сторон. Для арийской группы имя — это прежде всего познание со стороны познающего субъекта, орудие познания, для семитских языков в имени существенна прежде всего познаваемая реальность. Обе языковые группы свидетельствуют о двух энергиях, пересекающихся в имени-символе, — энергии познаваемой реальности и энергии познающего субъекта. Этимология слова «имя» говорит о духовном характере арийцев и семитов: первые дорожат разумностью познаваемого, а в именах — *понятиями* (т. е. гносеологическим аспектом), вторые в познании ценят прежде всего реальность, а в именах — *предметы* (т. е. онтологией). Славянские и греческие языки содержат в себе глубинные нюансы, столь же ярко указывающие на общечеловеческое понимание имени как символа и единства энергий познающего и познаваемого.

Имя объявляет и являет сущность. Флоренский сближает имя с видом (образом), и имя, и вид есть явление и энергии сущности; вид есть зримое имя, а имя — слышимый вид. Об-

^{*} Лосев А. Ф. Очерки античной мифологии и символизма. М., 1930. С. 691.

щечеловеческое сознание согласно свидетельствует о подобном восприятии имени, отвергая имяборчество и породивший его позитивизм. В имени обретает торжество символ, оно есть пограничное бытие, совмещение энергий познаваемого объекта и познающего субъекта. Форма и содержание, сущность и действие, дух и тонкая материя, бытие и сознание объединяются в нем не как в абстрактном понятии, но как в *живом существе*, не механически, но таинственно сочетающем в себе эти начала.

* * *

Существует совсем немного печатных выступлений свящ. П. Флоренского, посвященных проблеме имени в годы афонской смуты. За их малочисленность он вместе с М. А. Новоселовым, как уже отмечалось, снискал осуждение Н. А. Бердяева. Две опубликованные статьи (*предисловие к «Апологии о. Антония (Булатовича)»* и *«Архиепископ Никон — распространитель "ереси"»*) не подписаны о. Павлом. Естественно, священнослужителю и преподавателю Московской Духовной академии было непросто во всеуслышание свидетельствовать о своей позиции, не совпадающей с мнением Св. Синода.

В письме А. С. Глинке, написанном вскоре после осуждения имяславия Св. Синодом, С. Н. Булгаков провидчески по отношению и к собственной судьбе пишет: «Для о. Павла это осуждение создает конфликт, хотя и надеюсь, что на этот раз это еще смажется. Ах, как трудно совмещать свободное служение истине с обязательной (не внешне только) дисциплиной послушания клира, особенно в столь критическую эпоху, как наша! Всякий раз возвращаешься мыслью ко всей безысходности этого конфликта!»*

И все же о. Павел высказывался довольно прямо.

В предисловии к книге о. Антония (Булатовича) «Апология» он заявляет, упоминая борьбу южнославянских народов за свою независимость от турецкого владычества, что духовные споры 1912 г. на Афоне по существу «бесконечно значительнее, чем судьба всех Балканских государств вместе взятых». 1912 год навсегда в истории богословской и философской мысли останется «годом афонских споров об Имени Иисусовом». Вспоминая о событиях этого года, «отныне и навеки

* Взыскующие града. Письмо № 445. С. 533.

будет волноваться верующее сердце, отныне и навеки будет влечься к нему созерцательный ум». В имяславии Флоренский видит «тот нерв Церкви, в который сходятся все прочие нервы», *«тот догмат, в отрицании которого содержится отрицание всех догматов»*, «ту святыню, которая лежит в основе всех святынь церковных», — и на эту святыню дерзнули посягнуть несколько «легкомысленных и подпорченных рационализмом монахов». В ответ Вселенская Церковь содрогнулась в негодовании во всей своей полноте. Сам факт волнений вокруг Имени Божия опровергает построения хулителей Церкви (Флоренский имеет в виду прежде всего представителей «нового религиозного сознания»), говорящих о ее мертвенности, казенности, застое и параличности. Неподвижность Церкви — «неподвижность величия, а не смерти». Но в афонских спорах затронут самый существенный момент церковной жизни, потому Церковь и не может молчать.

Высоко отзываясь о книге о. Илариона «На горах Кавказа», Флоренский напоминает, что она была одобрена многими тружениками духовного делания и трижды издавалась в России. В 1912 г. Киево-Печерская лавра выпустила ее третьим изданием, несмотря на то, что уже были обнародованы крайне нелицеприятные суждения о ней архиепископа Антония (Храповицкого). Поэтому «можно спокойно не считаться» с этим осуждением, ибо такой мощный монашеский центр, как Киево-Печерская лавра, опубликовал книгу, не учитывая известные к тому времени грубые и оскорбительные высказывания волинского архиепископа.

Итак, до начала 1913 г. не было ни одной попытки серьезно обсудить эту волнующую тему: личные столкновения и дразги необходимо оставить в покое, и философско-богословская мысль должна обратиться непосредственно к выяснению столь существенного вопроса об Имени Божием. Вопрос этот является центральным для всей христианской веры, он связан со всеми точками духовного понимания жизни, в нем улавливаются самые разнообразные мотивы. Потому необходимы многочисленные подготовительные специальные труды, которые смогут раскрыть вопрос во всей его полноте, не только в богословском ракурсе, но и в философском, психологическом, историческом. «Апология» о. Антония начинается это огромное дело.

В заключение свящ. П. Флоренский приводит письмо проф. М. Д. Муретова — «одного их наиболее уважаемых и заслуженных богословов нашей Родины» — и делает важное для

понимания всей своей философии имени заключение: *«учение... о Божественности Имен Божиих есть не что иное, как частный случай общего церковного учения о божественности всякой энергии Божией»*.

* * *

Значительно более обширный имяславский материал мы находим в эпистолярном наследии свящ. П. Флоренского, в записях его публичных выступлениях и лекций 1912–1923 гг., в подстрочниках к статьям и письмам участников афонских споров. Здесь о. Павел высказывается откровенно, прямо излагая свои воззрения на природу Имени Божия. Мысли, содержащиеся в письмах и замечаниях на полях текстов, посвященных афонской смуте, являются для нас ценнейшим материалом для выяснения понимания имяславской проблематики о. Павлом. Не ограниченный цензурными рамками, он часто выражался резко и однозначно. Здесь важно подчеркнуть и отношение самого о. Павла к письмам. Для него письмо является наиболее искренней и подлинной формой творчества, где человек раскрывается в полноте своей души: письмо лишено духа эгоизма, красования перед публикой (печатное произведение) или самим собой (дневник) и иных качеств, которыми наделены прочие формы словесного искусства. Именно поэтому для своей главной завершенной книги «Столп и утверждение истины» Флоренский выбирает форму цикла писем.

Одним из самых крупных текстов, посвященных Имени Божью, является запись выступления о. Павла в храме св. Николы на Курьих Ножах в Москве 18 июля 1921 г., озаглавленная *«Об Имени Божиим»*.

В этом тексте Флоренский задается вопросом: почему с внешней стороны афонские имяславские споры как бы прекратились в своем развитии к началу 1920-х годов. Ответ на этот вопрос кроется в общем направлении мысли и жизни современности. Не говоря об атеизме и нигилизме советской России, Флоренский в самом православном мировоззрении находит следы позитивизма и агностицизма. Это многолетняя болезнь, если не сказать многовековая. В основе ее лежит отсутствие *страха Божия*, который является основанием православной веры: чувство, что человек находится лицом к лицу с Высшим Существом, что перед ним такой слой бытия, к которому не применимы обычные человеческие меры. В современном православном мировоззрении часто отсутствует онтологичность, забве-

ние о высшей реальности в угоду реальности самоочевидной, второстепенной. Отсутствие онтологичности особо наглядно проявляется в литургической жизни Церкви: богослужение оказывается представлением на сцене (а не выявлением в нашей сфере иного слоя бытия), в храмах вместо восковой свечи, имеющей глубокий смысл, — жестяные трубы с налитой в них непонятной смесью, вместо естественного и символического мерцания лампад, — безжизненный электрический свет; вино не виноградное, но неизвестного происхождения. Очевидна некая фальсификация богослужения, проявляющаяся в изменении богослужебных формул, сокращении службы, которую «мы постепенно изменяем, выдирая из нее все по волоску и по волоску», в замене славянских слов русскими, в переводе богослужения на русский язык. В этом проявляется отсутствие онтологичности в современном православном мировоззрении, выхолащивании того духа, который творит Церковь «столпом и утверждением истины». Естественно, такое мировоззрение не выражено явно в церковной жизни, но подспудно растекается по всему телу Церкви. Это «как тлеющая головня: чадит, не дает закрыть печку, а где она — неизвестно». Такое мировоззрение Флоренский характеризует как «не религиозное» и как «позитивизм».

В русском обществе возникновение этого скрытого позитивизма имеет как исторические, так и психологические причины, связанные прежде всего с религиозными дуалистическими течениями, распространенными на Руси (богомилство и его модификации). Отсюда наблюдаемое и в простом народе и у интеллигенции гнушение плотью, отвращение к телу и миру, аскетизм не ради Бога. Тайной предпосылкой дуализма является мысли о несоединимости Бога с миром, непроницаемости мира для Бога, а отсюда: *отрицание возможности преображения мира и скрытое отрицание воскресения тела*. На философском языке это позитивизм и агностицизм. Ярким примером последних является *имяборчество*.

В имяборчестве Флоренский видит прежде всего *отрицание возможности символа*. Символ есть узел по вопросу об Имени Божием, ибо в нем ставится проблема соединения двух бытий, двух пластов (высшего и низшего), соединения такого, при котором «низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего, пропитывается им».

Слово есть самый существенный пример символа. Лишь на первый взгляд оно кажется элементарным. Даже западноевро-

пейское понимание его, «в сущности очень грубое и неглубокое», видит в слове три уровня:

1. *Фонему* — нечто физическое, первую материю слова, все физические и физиологические явления, которые происходят при произнесении слова.

2. *Морфему* — логические и грамматические категории слова. Его сущность, субстанция — с одной стороны, и категории рода, лица и пр. — с другой.

3. *Семему* — значение слова, которое «постоянно колыхается и меняется». Это известный «привкус к слову».

Но эти три уровня не ограничивают всего многообразия *смыслов*, содержащихся в слове. «Слово бесконечно богаче, чем оно есть само по себе. Каждое слово есть симфония звука, имеет огромные исторические наслоения и заключает в себе целый мир понятий».

В слове Флоренский различает душу (семему) и тело (фонему), именует его энергией сущности, самораскрытием существа. Соответственно спор имяславцев и имяборцев состоит в признании или непризнании возможности самораскрытия сущности в слове и ставит кардинальный вопрос: может ли человек в своих высших состояниях (например, молитве) быть выведенным из сферы земли?

Имяславские споры органично связаны со спорами паламитскими и предшествовавшими им спорами о *filioque*, причем имяборческая позиция сродни учению Варлаама. Варлаам утверждал, что в Боге нельзя различать ничего кроме Божества. Если такое различие происходит, то в субъективном человеческом отвлечении. Или Божество не именуемо (Его Сущность не познаваема), к чему приходил Варлаам, или оно насквозь познаваемо и всецело исчерпывается нашими понятиями, как учил Евномий. На эти притязания православное богословие ответило учением св. Григория Паламы о различении сущности и энергии, которые существуют «вместе, рядом, обусловлены друг другом, а не одно после другого». Богом можно называть в связи с этим и Самого Бога, и Его энергию. Можно сказать: «Я вижу Бога», несмотря на то, что Существо Бога нам не сообщимо, и мы относим это утверждение к Божественной энергии.

Вопрос о соотношении Сущности и энергии Божией имеет огромное философское значение, ибо только в признании их коренной взаимосвязи можно принимать объективность человеческого знания. «Мы только тогда можем выйти и выхо-

дим из комплекса своих ощущений, когда признаем *брачную встречу* объективного с нами». Такую брачную встречу познающего субъекта и познаваемого объекта Флоренский видит в слове и его высшем проявлении — *имени*, которое есть *соединение энергий, совместная энергия (синергия) познающего и вещи*. Это особенно важно понимать, говоря о познании Бога. Здесь человеческая энергия является средой и условием для развития высшей энергии — Бога. Человеческая энергия необходима для вхождения в мир Имени Божия, но одной человеческой энергией Имя Божие не ограничивается. Говорить, что Имя Божие есть звук, сродни утверждению, что Евангелие есть фунт бумаги. Это утверждение не указывает на важнейший признак Имени Божия, не указывает на *душу символа*. Флоренский возвращается к своему известному положению: *Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя*. Человек не может смотреть на Бога иначе, чем снизу вверх, не постигая Существо Божие, лишь в энергии может приобщаться к Нему. Следовательно, человек не может отделять от Бога Его энергию, Имя Божие, через которое он обращается к Богу, от Самого Бога.

Обращаясь к еврейским и греческим словам, означающим имя, Флоренский указывает на творческое, активное начало, которое эти языки стремятся сообщить имени. «Сии на колесницах и сии на конех, мы же Имя Господа нашего призовем» (Пс. 19:8). В этой строчке псалма Имя Божие способно противостоять коням и колесницам, имеет четко выраженный инструментальный и локальный характер, соприкасается с произносящим и распространяется на него. Библейский язык наделяет Имя Божие огромной силой: им можно благословлять и проклинать. Имя управляет человеком, хотя на это требуется его соизволение.

Молитва (в том числе и соборная, храмовая молитва) и есть выход человека из себя. Именем Божиим творятся таинства, и благодать Божия сходит на молящихся. Если не признавать этого утверждения, то есть встать на имяборческую точку зрения, то невозможно объяснить природу церковной жизни. Если богослужебные формы имеют происхождение чисто человеческое, если благодать зависит от воли человека, то невозможно ответить на вопрос: крещен ли человек, пресуществляются ли хлеб и вино в Божественной Евхаристии и др., так как тогда мы ставим Божественную благодать в зависимость от веры прихожан, желания священника совершить таинство и т. д. Тогда

церковная жизнь и сама молитва превращаются в «кипение в собственных благочестивых чувствах и не более того».

Глубинным образом всякому человеку присуще убеждение, что, призывая Имя Божие, мы выходим из области имманентной, подобно тому как, открывая окно, впускаем в комнату свет. Это убеждение в подлинности нашего знания и опыта является древнейшей интуицией человечества. Непосредственное чувство говорит, что когда человек произносит: «Господи, помилуй!», «может ли быть какая преграда, среда, средостение или хотя бы даже тонкая пленка между словом “Господи” и Богом, и неужели мы остаемся только в своей субъективности?!» Практическая мысль человека однозначно свидетельствует, что *произнесение Имени Божия есть живое вхождение в Именуемого*.

* * *

Свящ. П. Флоренский подвергает уничтожающей критике доклады, легшие в основу Послания Св. Синода от 18 мая 1913 г. В подстрочниках к первой части статьи арх. Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия»^{*} и «Афонской смуте» С. Троицкого^{**} о. Павел подробно разбирает эти тексты. Здесь философский дискурс и богословские полемические рассуждения густо окрашены эмоциональным напряжением, с которым Флоренский отвечает синодальным докладчикам.

Флоренский указывает на две взаимоисключающие посылки, присутствующие в статье арх. Никона: с одной стороны, арх. Никон называет в соответствии с общехристианской верой Имя Божие святейшим, а немного далее говорит, что оно есть условное слово, необходимый для ума условный знак, реально не существующий образ (идея). Все почетные эпитеты, которыми арх. Никон наделяет Имя Божие, — лишь дань традиции. Сам же владыка целиком и полностью разделяет рационалистические и агностические воззрения на имя. Для него сущность имени в его ирреальности и условности; фиктивность, — его существенное свойство. Все библейские выраже-

^{*} Флоренский П. А., свящ. Примечания к статье арх. Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). С. 299—344.

^{**} Флоренский П., свящ. Примечание к статье С. Троицкого «Афонская смута» // Там же. С. 344—347.

ния, посвященные Имени Божию, арх. Никон считает только метафорой, тем самым, по мысли Флоренского, признавая, что в Св. Писании «Господь употреблял бессмысленные слова».

Флоренского возмущает апеллирование арх. Никона к «здравому смыслу» и «разуму». Мысль о том, что догматы никогда не противоречат законам человеческого разума, не приемлется о. Павлом. «Характерная черта догмата именно в том, что он требует для веры в себя *преодоления* разума. Там, где нет противоречия разуму, — там *нечему* верить и достаточно знать хотя бы приблизительно. То, что “не противоречит”, — *не догмат*». Под силу ли разуму объяснить триипостасность Бога и другие основные христианские вероучительные истины?

Умалая Имя Божие, имяборческий агностицизм приходит к порицанию Личности Божией. Притом делается это на основании выведения «явного» логического противоречия между объективным понятием реальнейшего существа Бога и субъективным, ирреальным именем. Флоренский отрицает это противоречие и отмечает: «Ишь чем пугает. А уж если пугается всерьез, то снимай сан, отказывайся от всякой религии и читай себе Лесевича».

Всякий раз, когда человек призывает Имя Божие, он ставит себя в онтологическое отношение к Богу. Характер этого отношения зависит от намерений и мыслей призывающего. Призывание имени не всегда равно себе: лишь морфема и фонема имени приблизительно тождественны при любых условиях, семема же получает различные наслоения. Поэтому нельзя призвать Имя Божие безрезультатно. «Хотя бы мы даже хулили Имя, а не призывали, — конечно, мы призываем и хулим именно Бога, а не отвлеченную идею, уопределяемый образ». Бог дается человеку в Имени, а не помимо и вне Имени Своего. Имя не может содержать только *признаки* именуемого (все или часть). Оно объемлет не признаки, *а самого именуемого*. Имя — энергия, являющая своего деятеля.

Нельзя вслед за арх. Никоном говорить, что неограниченный Бог непостижим для человеческого ума и необъятен для нашего слова. В сущности Своей — Он непостижим, но поскольку «наш ум и наше слово способны вместить энергию Божию, постольку они ею и наполняются». Бог может приблизиться к человеку только через энергию Свою, когда человеческая мысль перестает быть всецело человеческой. Называя Бога, мы всегда так или иначе подходим к Нему Самому, а не только движем языком или переживаем чисто субъективные психические про-

цессы. Арх. Никон лишен благоговения перед Именем Божиим, ибо с детства привык, что в проповедях и всюду «мы все треплем Имя без должного благоговения и без веры». Тогда вывод таков: «Это Имя, раз оно позволяет себя трепать, есть само по себе ничто — звук пустой».

Противоречит святоотеческому преданию и даже «здравому смыслу» никоновское отделение мысли о Боге от Существа Божия. Вместе с В. Эрном Флоренский утверждает, что при таком разделении человеческое мышление и рассуждение о Боге и сама молитва будут «игрою с призраками субъективных, всецело-субъективных и насквозь человеческих порождений. Это будет бред сумасшедшего и кощунственное идолопоклонство пред собственным бредом». Флоренский указывает на неразличение арх. Никоном Существа и энергий Божиих, Бога и Божества. Вопреки православному догматическому богословию, арх. Никон пишет, что нет на языках человеческих таких слов, которые во всей полноте обнимали бы Существо Божие. Но Церковь учит, что не только в полноте, но и частично Существо Божие не именуемо: не именуемо безусловно, а не относительно. Не только имена Божии, но и все человеческие термины в строгом смысле слова относятся к *энергии*, а не к *существу*.

Свящ. П. Флоренский обвиняет арх. Никона в «грубом представлении о Божестве», которое видит в Боге слушающего и исполняющего обращения молящихся. «Словно Ему надо ждать, чтобы услышать, когда к Нему кто обратиться мыслью! Словно наше обращение нужно для Бога, а не для нас. Какое-то изображение Бога в виде послушника или лакея, который ждет приказаний архиерея и исполняет их “в то же мгновение”».

Особо Флоренский останавливается на постоянном упоминании арх. Никоном слова «идея» в смысле отвлеченности, субъективного представления. Таким образом, для арх. Никона не существует платоновского термина «идея», который имеет онтологический, объективный смысл. Им приемлется только позитивистская «идея» Локка, обладающая только смыслом психологическим и субъективным. О. Павел подчеркивает разность языков, на которых говорят имяславцы и имяборцы. Язык первых — платоновский реализм; язык вторых — «английский позитивизм».

Странными являются для православного епископа постоянные указания арх. Никона на неясность имяславского учения для *престецов*. По Флоренскому, оно неясно для *рационали-*

ста, для человека, погрязшего в грехах, а не для «простеца». В этих замечаниях обнаруживается «семинарско-фарисейское высокомерие и рационализм арх. Никона».

Столь же удивительны «сетования» арх. Никона на то, что имяславцы «пускаются в мистику» и «ищут всюду авторитетов», не входя в рассмотрение вопроса по существу. Однако для православного богослова как раз важно обосновать свое учение ссылками на авторитет святых отцов и оправдать собственную мысль мистической жизнью. Неужели правильное «выводить следствия из учений софистов, древних и новых, применительно к богословию? И после таких слов этот, с позволения сказать, православный епископ требует внимания к своим словам. Во имя чего? — Во имя Бэна и Кондильяка? — Но позвольте уж пользоваться ими тогда в оригинале, а не из двадцатых, и притом умственно весьма нечистых, рук. Позитивизм — так позитивизм! И уж тогда прочь с дороги архиерейское чванство. Тогда будьте с «товарищами с.-д.», но никак не под ферулой иезуитского Антония или хамского Никона».

О. Павел указывает, что афонский конфликт имеет причиной прежде всего отсутствие опытного богословия в семинарско-академической среде. Авторитет святых отцов для нее тоже не обязателен. Именно поэтому арх. Никон позволяет себе свободно обращаться с их наследием. Особенной «ревизии» подвергается имяславие прот. Иоанна Кронштадтского. Определение Св. Синода наполнено тем же превосходством синодалов перед святыми отцами. С горьким сарказмом замечает Флоренский, что преимущество арх. Никона, арх. Антония, арх. Сергия (Страгородского), С. Троицкого перед о. Иоанном лишь в том, что они «не впадали в подвиги и не страдают благодатными дарами, которые, по мысли Сергия и Синода, являются столь важным препятствием на пути богословского постижения того, что есть «на деле»».

Говоря о воззрениях имяславцев, что «Церковь не учит так», арх. Никон погрешает против истины. Церковь не учит так вполне открыто и ясно. «Но уж наверное Церковь не учит по софистической философии, по-никоновски». О. Павлу претит семинарская фигуральность, с которой часто выражается арх. Никон: мысль *как бы* благоговейно предстоит невидимому Богу, по слову Псалмопевца: «предзрех Господа предо мною выну» (Пс. 76:4); за Имя Божие молитвенник держится *как бы* за ризу Христову, как бы за пречистые нозе Его. Здесь «как бы» неуместно. «Делая вид, что принимает слова Псалмопев-

ца, Никон спешит их аннулировать посредством «как бы». Т. е. читай: на молитве — «*как бы* предзрех», но «*на деле*», по богословию, ни в коем случае *не* предзрех. Псалмопевец говорил-де, разгоряченный молитвою, в тумане благодати, а мы, семинары, своим умом дошли, что «все это миф».

В своих истолкованиях молитвенного опыта арх. Никон приходит к выводу, что у молитвенника может возникнуть мысль о присутствии Господа в Его Имени, и прикосновение лучей благодати он может принять за присутствие Бога в Имени. В этих выражениях Флоренский видит «гнусное кощунство»: благодать, приводящая молитвенника к мысли о том, что Имя и Бог едины, оказывается, вводит его в обман и прелестное мечтание.

Итак, отрицание имяславской формулировки: Имя Божие есть Бог (но Бог не есть Имя) приводит арх. Никона к искажению православного учения о молитве и отходу от православного объективизма в сторону материалистического рационализма.

В примечаниях о. Павла есть интересное свидетельство, указывающее на его критическую оценку работ о. Антония (Булатовича). Флоренский не может сказать о нем вслед за арх. Никоном, что он трудился «много и усердно, собирая повсюду все, что только можно было подобрать в свою пользу». Этого нельзя утверждать об авторе, который лишь «в течение нескольких месяцев занимался подбором цитат по русским переводам священных отцов». Даже Ветхий Завет использован им чрезвычайно плохо, а немецких исследований об Именах Божиих он не читал вовсе.

Наконец, в подстрочнике мы находим упоминание о *пневматосфере*, особом пространстве, где могут существовать Имена Божии. Отвечая на замечания арх. Никона, что «для имени нет пространства, к которому относится понятие вездесущия Божия», Флоренский пишет, что вопрос является сложным и подобное место может существовать. Оно не чувственно, но все же находится в особом пространстве, где утверджен «пренебесный и мысленный жертвенник» Божий, — что указывает на обращенность о. П. Флоренского даже в гуще имяславской полемики к мысли о возможности наличия не только духовного и телесного, но и некоего «промежуточного» мира, платоновского мира идей.

Примечания Флоренского на «Афонскую смуту» С. Троицкого значительно меньше по объему, чем подстрочник к статье арх. Никона. В них философ подчеркивает неправильность

разделения Троицким Бога и Божества по принципу иерархической соподчиненности: энергии Божии не Бог, а *лишь* Божество. По Флоренскому, «Божество имеет значение сущности Божией, существа Божия». Протестует о. Павел и против разделения Троицким в молитве объективной и субъективной сторон Откровения. По Троицкому, откровение божественно лишь по своей объективной стороне, лишь постольку, поскольку оно есть действие Бога. Субъективная сторона Откровения (душевное состояние человека, вызываемое воздействием на него объективного Откровения) не может быть божественной и является субъективным психофизическим действием человека. Имяславцы же обожают обе стороны Откровения. Флоренский пишет в этом месте статьи Троицкого: «В том-то и дело, что их разделить нельзя. У Троицкого грубый и откровенный протестантизм кантовского толка». Невысоко ставит Флоренский и антитезисы С. Троицкого, которые считал возможными для принятия «противниками» лишь в качестве «экономического» акта. В них чувствуется «примирительность тона, отсутствие личных счетов и знакомство с вопросом», — как писал Флоренский в письме к И. П. Щербову. Но тонкий яд рационализма пронизывает антитезисы. Цель их — приспособление учения об Имени Божием к интеллигентскому пониманию. «Православное учение», предложенное С. Троицким в конце своей статьи, не передает всей глубины восприятия Имени Божия Церковью.

В целом богословское участие С. Троицкого в афонских спорах Флоренский оценивает негативно, замечая под подписью С. Троицкого в конце статьи: «Редко при боголепной или добродетельной фамилии люди бывают порядочными».

* * *

Мы уже видели, что в записях свящ. П. Флоренского находятся многие однозначные и резкие высказывания, которые в таких крайних формах отсутствуют в его печатных выступлениях. Среди них мысль о том, что *имя Иисус есть Бог вместе со звуками его*. Подобное утверждение, логичное в контексте общей канвы рассуждений о. Павла о священной *плоти* слова, не встречает поддержки даже у самих афонских имяславцев. Так, о. Антоний (Булатович), отвечая о. П. Флоренскому, пишет: «Я очень охотно готов этому верить, но пока не имею достаточных данных, чтобы это утверждать... Звуки по строению своему не суть ни существо, ни вещество, но дрожание

воздушной волны, следовательно, о предложении сего колебания во Христа едва ли может быть речь. Наконец, звуки не суть принадлежность необходимая Имени Господня и вообще слова, ибо слово действует в уме и беззвучно. Поэтому я скорей склонен смотреть на звуки так же, как на буквы, то есть как на условные знаки»^{*}.

Несколько писем свящ. П. Флоренского о. Антонию (Булатовичу), фрагменты из которых разбирались выше, представляют собой значительный интерес и указывают точки схождения и расхождения двух ведущих имяславцев. Переписка позволяет сделать вывод, что в своем понимании Имени Божия свящ. П. Флоренский в 1912–1917 гг. все дальше отходил от о. Антония, довольно резко высказываясь по поводу появившихся вслед за «Апологией» книг последнего. Уже в 1913 г. накануне «Послания» Св. Синода он обвиняет в письме к И. П. Щербову^{**} о. Антония в том, что благодаря его деятельности «Имяславие — древняя, священная тайна Церкви — вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего, и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть». Если прот. Иоанн Кронштадтский и о. Иларион «говорили духовное и о духовном», то о. Антоний, «желая оправдать себя и учение пред теми, пред коими надлежало бы хранить молчание, уже начал *рационализацию*, уже лишил иларионовскую мысль, древнюю мысль, ее священного покрова непонятности». Происходит «ошколоивание» имяславского догмата — этой «таинственной нити, которой вяжутся жемчужины всех догматов». О. Антоний, по мысли Флоренского, приспособливает учение об имени Божиим к интеллигентскому пониманию, но не вполне успешно. И в этом отношении он делает то же, что С. Троицкий в своих антитезисах. В целом прогнозы о. Павла о возможности принятия имяславия Св. Синодом пессимистичны: при современном позитивизме дело имяславцев будет заведомо проигранным, потому самое лучшее — вообще молчать об имяславии. «Христианство есть и должно быть мистериальным. А что для внешних — то пусть будут протестантствовать». Задача почитателей Имени Божия — постараться направить интересы и внимание имееборчествующей иерархии и церковной

^{*} Флоренский П. А., свящ. Переписка с М. А. Новоселовым. Письмо № 31. С. 78.

^{**} Флоренский П. А., свящ. Письмо № 47 от 13 мая 1913. Указ. соч. С. 99.

общественности «куда-нибудь в сторону». «Если бы ранее и теперь от меня зависела судьба движения и спора, я сказал бы: «Господи, все это пустяки. Займемся-ка жалованием духовенству и эполетами епископам...»», — завершает он свое письмо И. П. Щербову.

Итак, с одной стороны, о. Павел говорит об имяславии как о «священной тайне Церкви», с другой стороны — указывает на недостаточность сил и неподготовленность современного церковного сознания для правильного решения этого центрального богословского вопроса.

Еще более расхождение между Флоренским и Булатовичем увеличивается к 1914 г. Флоренский негативно оценил выход книги о. Антония «Моя мысль во Христе»*, о чем написал о. Антонию в конце августа 1914 г. Он сообщает, что пишет это письмо не только по собственному сознанию необходимости такого обращения, но и по настоятельным просьбам М. Новоселова, И. Щербова и Ф. Андреева. Книга вызвала «сомнения и соблазн» даже в людях, единомысленных с о. Антонием. Церковной общественностью о. Антоний рассматривается как глава имяславцев, и поэтому каждый его промах «будет поставлен в счет даже не афонитам, а Имени Божиему». Флоренский указывает на характерную черту писаний о. Антония: труднейшие богословские вопросы он решает несколькими чертами пера. «Не смею судить Ваши мысли по существу, но что касается до способа выражения и иногда — рассуждения, то торопливость, небрежность, — наконец, просто недостаточная богословская подготовка автора, — все это бросается в глаза».

Очень содержательны замечания свящ. П. Флоренского на письмо Ф. Д. Самарина М. Новоселову от 26 мая 1913 г. В них свящ. П. Флоренский в антитезу «психологической» теории молитвы Самарина кратко излагает свою значительно более близкую святоотеческому богословию позицию. Сущность молитвы не в подчинении себе воли Божией (молитвенный утилитаризм), но и не в «добровольном подчинении себя Божией воле», как утверждает Ф. Самарин, что указывает лишь на нравственное, а не онтологическое значение молитвы. Суть молитвы неизмеримо шире: она в *изменении реальности нашей и потому нравственной воли нашей, как выражаю-*

* Антоний (Булатович), иеросхим. Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Пг., 1914.

щей изменяющуюся реальность, а не в простом изменении воли при той же реальности. Общение с Богом есть не некое механическое касание Его сил, а одухотворение, приобщение к Святому Духу. Воля молитвенника срастворяется с Божией волей, рождается воля двуединая, синергия. «Бог не лишает свободы, а дарует высшую свободу». В этих замечаниях мы находим еще одно обращение Флоренского к мысли о божественности и звуков Имени Божия: одухотворяется не только внутреннее, но и внешнее, *«или ничто не одухотворяется»*. Сущность молитвы не только во внутреннем акте общения с Богом, но и во внешних ее формах. Нельзя настаивать на исключительной противоположности Бога и твари. Церковное таинство имеет духовно-телесное воздействие, такое же воздействие имеется и в молитве, в которой соучаствует и внешнее, и внутреннее.

Категорически не согласен Флоренский с высказыванием Ф. Самарина в том, что имяславцы «приписывают словесным выражениям Имени Божия некую божественность», что Самарин оценивает негативно. Флоренский утверждает: *«При отрицании этого (то есть при отрицании признания божественности и самого звучания Имени Божия) получаем или деизм (атеизм), или чистейший спинозовский пантеизм»*. Если Ф. Самарин «хвалит» о. Антония (Булатовича) за то, что он старательно оговаривает, что божественно не словесное выражение Имени Божия, а те божественные определения, в которых для человека выражается Существо Божие, то для о. П. Флоренского это неприемлемо. *«Этим-то он (Булатович) и подпортил дело»*, — замечает Флоренский в данном месте письма. Божественно Имя Божие во всей своей полноте, в том числе и его звуковая составляющая.

Наконец, он обвиняет Самарина в психологизме в истолковании молитвы: не могут быть спасительными движения души, которые вызываются мыслями об Имени Божием, не может быть спасительным совершенно неизъяснимое стремление к Богу молящейся души, как утверждает Ф. Самарин. Спасителен лишь Бог, а не человеческое стремление; и все молитвенные переживания суть благочестивые эмоции, если в них нет срастворения энергий. Таким образом, свящ. П. Флоренский, в противоположность психологическому пониманию молитвы Ф. Самариным, которое родственно арх. Антонию (Храповицкому) и является богословским основанием имяборчества последнего, излагает онтологическую теорию молитвы, характерную для святоотеческой мысли.

В 1915 г. о. П. Флоренский, являясь редактором журнала Московской Духовной академии «Богословский вестник», в связи с 25-летием журнала обратился к арх. Антонию (Храповицкому) с просьбой написать какую-либо статью. В ответном письме арх. Антоний среди ряда тем предложил статью об имябожниках. Свящ. П. Флоренский, объясняя причину отказа опубликовать подобный материал, пишет арх. Антонию в письме от 29 декабря 1915 г., что это было бы возможно при условии, если духовная цензура позволила ответить Флоренскому на работу арх. Антония. Флоренский пишет харьковскому архиепископу, что он не может согласиться с его статьями по этому вопросу. В то же время Флоренский утверждает: «Никакого имябожничества я не признаю, имябожником себя не считаю и, если таковые есть, от них отрекаюсь». Позиция Флоренского скорее отрицательная, чем положительная. Не соглашаясь с имяборческой концепцией, он допускает, что и афонские имяславцы могут во многом ошибаться. Настаивает он только на одном: на авторитетном признании, что в затронутых вопросах об Имени Божием есть *«что-то важное, но доселе не разработанное и требующее к себе большого внимания»*.

Последним известным письмом Флоренского, посвященным непосредственно имяславской проблематике, является текст, написанный философом по просьбе архимандрита Давида в ответ на письмо имяславцев с Кавказа в 1923 г.**

* Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). С. 351.

** Это письмо, адресованное архимандриту Давиду и находящееся в архиве о. П. Флоренского, носит все черты обособления от полноты Православной Церкви и ухода в раскол кавказских имяславцев. Весь православный мир воспринимается имяславской кавказской общиной отпавшим от Христа и похулившим Имя Божие. В письме говорится, что кавказские имяславцы продолжают заниматься изучением Евангелия, которое «проливает обильнейший свет на имяславию и убеждает нас, что вопрос о имени Божием есть наиглавнейший вопрос Православия, обнимающий собой все христианство. Иисусова молитва и имя «Иисус», означающее «спасение», суть краткое содержание всего Евангелия. «Срамная грамота» Синода от 18 мая 1913 г. утверждает, что имя Иисусово не спасительно, что означает: Божие спасение не спасительно. Св. Синод и русские архиереи дошли до крайней степени богоотступничества. «Они отреклись от Искупления, от Спасова животворения и попрали Кровь Завета Нового, за что и постиг их гнев Божий». Особенно кавказские имяславцы осуждают арх. Антония (Храповицкого) («архиереси-арха», который имяславию — душу христианства — приравнивает к поваль-

В своем ответе кавказским имяславцам свящ. Павел Флоренский прежде всего не соглашается с тем, что имяславие окончательно забыто русской Церковью. На протяжении многих лет русское общество, в том числе и богословская мысль, были тяжело больны. В общественное сознание вводились «различные яды, отравлявшие ум», к числу которых Флоренский относит позитивизм, рационализм и пр., и выздоровление после этой затяжной умственной болезни — дело не одного года. Поэтому нельзя считать, что лишь в 1913 г. произошло отступление от традиций православного богословствования. Членам современной Церкви привиты *навыки ложной мысли*, которые невозможно в одночасье искоренить. И все же «медленно, но безостановочно восстановление истины происходит, и все более находится людей, уразумевающих заблуждение имяборства».

Действительно, молитва Иисусова и имя «Иисус» есть краткое содержание всего Евангелия, вопрос об Имени Божием — наиглавнейший вопрос Православия, обнимающий собою все христианство. И именно по этой сосредоточенности вопроса об Имени Божием в деле веры и из-за связанности его со всеми прочими церковными вопросами, он «подвергался особенно многочисленным вражеским нападениям». Уже несколько веков в лоне Православной Церкви происходят борения против чистоты веры, которые косвенно подтачивали веру в Имя Иисусово больше, чем прямые нападения на него.

ному хлыстовскому греху), арх. Никона (который ядовито высмеивает веру во имя Иисусово в своих богохульных листках) и С. Троицкого («уличного паяца», который безумно силится доказать, что вера во имя Иисусово есть магия). «Вот кто такие архиереи земли русской!», — восклицают авторы. Уже десятый год, как русские архиереи похулили публично Имя Божие, официально надругались над ним, но кавказским имяславцам неизвестно «ни единого епископа, ни священника, кто бы возразил сему ужасному богоотступничеству». Обновленчество, поразившее Церковь в 20-е гг., есть возмездие за это похуление Имени Божия, во вред его несравненно меньше, чем вред имяборчества. «Вера во имя Иисусово есть душа христианства, которую так богохульно вырвал Синод своей грамотой от 18 мая 1913 г. А обновленцы растаскивают члены тела ее, умершего и разлагающегося». В заключение письма кавказские монахи приветствуют лишь тех отцов, которые являются имяславцами и не осквернились «сообщением с имяборствующими» (Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). С. 577—578).

Флоренский считает сомнительными обвинения кавказскими имяславцами Послания Св. Синода. Заблуждения имяборцев не в отрицании смысла Имени «Иисус» и спасительности Самого Господа, носящего это Имя, но в *отделении Имени от Его Носителя*. Имяборцы ложно считают, что Имя Божие тварно, случайно, лишено сущности и силы. Имя Божие неотделимо от Самого Бога, в Имени мы соприкасаемся с Ним и усваиваем даруемое Им спасение, «поэтому и говорим, что Имя Божие — Сам Бог». «Но Он не есть имя, и, не оговорив этого последнего обстоятельства, можно вызвать некоторое смущение».

В Имени нет иной силы, кроме силы Самого Бога. Имя и Господь нераздельны. В борении против этой общеправославной веры повинны имяборцы. Однако кавказские имяславцы уклоняются в противоположную крайность: считают Имя и Бога смешивающимися, слиянными. Имя и Бог (Флоренский повторяет Халкидонский догмат, относящийся к двум природам во Христе) *нераздельны, но и неслиянны*. «Имя неотделимо от Господа, но это не значит, что его нельзя отличить от Господа». «Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное». В конце письма свящ. П. Флоренский призывает к осторожности в этом важнейшем и ответственном вопросе*.

Из обширного эпистолярного наследия свящ. П. Флоренского хотелось бы выделить еще два письма, раскрывающие значение для о. Павла имен собственных. Во-первых, это письмо В. А. Кожевникову**, написанное в июле 1912 г. Приуроченное к именинам В. А. Кожевникова, оно посвящено рассуждению о том, что есть имя в жизни каждого человека. День именин свящ. П. Флоренский называет не днем Ангела-хранителя, а «днем празднования лучшей части личности» носителя имени. Имя есть ипостасная платоновская идея, *λογος σπουδατικος* — стоиков, мистический центр личности, *res realior*. Личное имя насыщено благодатными энергиями, ибо оно «было в употреблении» святыми мужами. Имя таинственно предопределяет хорошие и дурные возможности личности; свобода человека состоит в том, чтобы реализовать по своему желанию первые или вторые. Флоренский говорит, что он наблюдал, читал и теоретически убежден, что «каждый из нас может быть лишь тем *имяреком*,

* Флоренский П. А., свящ. Сочинения. Т. 3 (1). С. 362–363.

** См.: Вопросы философии. 1991. № 6. С. 102–103.

какое ему дано при его вхождении в религиозное общество». О. Павел даже предполагает, что конкретное имя таинственно предначертано человеку и дается потому, что человек таков. Философ свидетельствует, что не сразу это понимание пришло ему. Но когда он постиг впервые, что такое имена, и стал присматриваться к людям, то перед ним «вся действительность предстала с новой, рембрандтовской глубиной» и таинственно преобразилось то, что ранее было кличками и социальными значками, даваемыми ради регистрации индивидуумов. Более того, «на лице у каждого бывает более или менее твердою рукою написано: имярек». Итак, имя определяет тип личности человека, в имени своем человек может узнавать и вспоминать *себя идеального*, в полной крепости сил душевных и телесных. Флоренский признается сам, что его понимание имени, легшее в основу его богословского и философского имяславия, есть «дело ненавистнейшее современному сознанию», пронизанному ядом рационализма. В этом письме Флоренский делится с В. Кожевниковым мечтой написать работу — «словарь имен, где я хотел бы выяснить характеристики имен на основании народной письменности и изящной литературы, церковных данных и собственных наблюдений», — которая воплотилась в книге «Имена».

Исключительно ценным представляется нам письмо родным свящ. П. Флоренского из Соловецкого лагеря от 8–10 апреля 1936 г*. В нем идет речь о выборе имени внуку о. П. Флоренского. Письмо свидетельствует, что и в совершенно иную историческую эпоху учение о первостепенном значении имени в жизни человека не было оставлено свящ. П. Флоренским. В письме, предлагая различные имена внуку, Флоренский раскрывает мысль о том, что имя определяет образ человека. Оно может обеспечить как «сравнительно спокойное, ровное существование, но без внутреннего блеска», так и «глубину и возможную силу, но с возможными срывами и неудачами». В связи с этим перед родителями стоит огромная трудность в решении вопроса об имени своего ребенка: их желание определяет путь личности. С другой стороны, имя само по себе не дает хорошего или плохого человека, оно — «лишь музыкальная форма, по которой можно написать музыкальное произведение и плохое, и хорошее». Имя подобно хрии, то есть способу распределения

* Флоренский П., свящ. Имена. М., 1993. С. 293–295.

и соотношения основных частей и элементов сочинения, но «не именем создается тема сочинения или качество его».

* * *

Поместный собор 1917–1918 гг. возродил надежды на каноническое разрешение имяславских споров и возможность широкого богословского обсуждения поставленных вопросов. К этому времени многими богословами Послание Св. Синода 1913 г. воспринималось как крайне неудачное по форме и догматически сомнительное. На этом настаивал и свящ. П. Флоренский. Известен чрезвычайно интересный документ, принадлежащий философу, — карандашный автограф, написанный в 1917 г.: проект текста для нового Послания об Имени Божием*.

* Целесообразно привести этот важный документ полностью:

«1. Синодское Послание об “афонской смуте” имело в виду внести мир в жизнь Русской Церкви и прекратить возникшую распрю о почитании Имени Божиего. Однако последствия Послания не оправдали возлагавшихся на него ожиданий, распря не прекратилась, взаимоотношения спорящих сторон лишь ожесточились. К тому же Послание Святейшего Синода вполне или частично не приемлется многими из тех, за кем нельзя не признать особенной ревности о спасении.

2. Заботясь о благе Церкви, церковная власть признает дело об афонской смуте подлежащим пересмотру, а Послание, имевшее непосредственную задачу дисциплинарное воздействие, а не окончательное решение догматических вопросов, неточным, особенно если понимать его как формулировку догматов.

3. Послание Святейшего Синода было написано при необходимости принять решительные меры к прекращению смуты и, кроме того, не имело задачей положительно раскрыть церковное учение об Имени Божием. Поэтому в Послание могли попасть выражения неточные, которые, как выяснилось, смутили и смущают некоторых верующих, заставляя их подвергать сомнению правильность веры иерархии и даже отпадать от общения с епископатом. Усматривая вред для общего дела церковного строительства, церковная власть предпочитает отказаться от Послания как примера соблазна, нежели оставлять его в ущербе миру церковному.

Но, с другой стороны, и смущающиеся этим Посланием должны признать, что точный смысл некоторых из выражений у их писаний был разъяснен ими самими лишь впоследствии и первоначально заставлял подозревать неправомыслие, против какового, собственно, и было направлено Послание.

4. В настоящее время церковная власть признает, что в споре об Имени Божием <нрзб.> между обеими спорящими сторонами было много недоразумений и взаимного непонимания. Пора положить конец этой розни, затянувшейся из-за общественного смутного для Церкви времени.

Здесь Флоренский подчеркивает, что Послание Св. Синода ставило своей задачей дисциплинарное воздействие и не стремилось положительно раскрыть церковное учение об Имени Божием. Оттого в Послании находятся неточные и смущающие верующих выражения. В связи с этим на Поместном соборе необходимо отказаться от Послания 1913 г. для сохранения мира церковного и признать, что Церковью еще не выработана окончательная формула об Имени Божием. Вместе с тем на формуле «Имя Божие есть Сам Бог», предложенной афонскими имяславцами, настаивают не все сторонники имяславия как на окончательном догматическом определении. Афонские имяславцы также должны признать, что некоторые выражения, которые находятся в их работах, были разъяснены ими после Послания и первоначально позволяли подозревать их в неправомыслии. Таким образом, имяславскую доктрину, сформировавшуюся к 1917 г., в этом тексте о. П. Флоренский, видимо, признает вполне ортодоксальной.

* * *

Итак, в рассмотренных нами произведениях свящ. П. Флоренского: книгах, статьях, полемических выступлениях, подстрочных комментариях и письмах нам раскрывается цельное и глубоко продуманное учение философа об имени как центре, вокруг которого созидается и человеческая личность, и мироздание. Имени принадлежит качество субстанции вещи, имя живет в вещи и носит характеристики некоего существа. Вещь творится и животворяется именем, в связи с чем почитание имени представляется Флоренскому и богословски, и философски, и лично — обязательным. Флоренский видит в имяславии не продукт философствующего интеллекта, но древнейшую общечеловеческую веру, которую христианство возводит в образ

5. Но за всем тем нельзя отрицать, что афонским спором затронуто дело великой важности и что это дело — выяснение и формулировка церковного учения об Имени Божием — должно продолжаться. Церковная власть признает, что до сих пор нет еще окончательно выраженной и церковно признанной формулы догмата об Имени Божием, но, с другой стороны, на окончательной формуле, предложенной афонскими монахами, настаивают далеко не все сторонники имяславия. Таким образом, окончательное выяснение учения церковного об Имени Божием есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению». (Флоренский П. А., свящ. Сочинения. Т. 3 (1). С. 351–352).

богооткровенной истины. И потому, по словам прот. С. Булгакова, не сомневаясь, «о. Павел отдал свою богословскую силу на поддержку богословски беспомощного, но мистически правого движения имяславцев»^{*}.

^{*} Булгаков С. Н., свящ. Священник о. Павел Флоренский // Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 210.

Т. Г. Щедрина

Павел Флоренский и Густав Шпет: тематические линии русской философии*

Русская философия начала XX в. — сложный культурно-исторический феномен, в исследовании которого, в силу ряда специфических особенностей русской мысли, особую роль играет архив. Причем не столько личный архив каждого философа в отдельности, сколько «архив эпохи». Архив эпохи — это корпус рукописных текстов, находящихся в государственных и личных архивах и содержащий кроме философских текстов, позволяющих выявлять смысловые оттенки интеллектуальной биографии мыслителя, еще и маргиналии — планы, конспекты, черновики, эпистолярное наследие, — исследование которых позволяет реконструировать тематические линии русского философского сообщества начала XX века. Поэтому реконструкция архива эпохи есть прежде всего возвращение преемственности традиции русской философской мысли. Перекрестный анализ архива позволяет сегодня *писать историю* русской философии, т. е. рассматривать ее не как линейную магистральную

* Впервые: На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. М.: ББИ, 2006. С. 156–163. Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 04-03-00323а.

конструкцию с авторами (точками) на ней, но представить ее в виде множества концентрических кругов, переплетающихся нитей, составляющих ткань культурно-исторического бытия, которая ткалась усилиями русских философов. Каждый из них — особая нить.

Такой методологический поворот делает значимой разность исходных точек жизненного опыта Павла Флоренского и Густава Шпета. Действительно, их судьбоносные нити вряд ли можно считать похожими. Экзистенциальный опыт этих мыслителей весьма специфичен и, возможно, эта специфичность, проявившаяся в выходе за пределы жестко очерченных систем и схем, и есть та общая черта, позволяющая нам сегодня сравнивать фигуры Флоренского и Шпета как фигуры философские. Насколько были различны их первые биографические шаги, настолько фатально похожи их судьбы после Октябрьского переворота 1917 г. Ни тот, ни другой не смогли продолжить своих интеллектуальных занятий (Шпет в области методологии философских исследований, Флоренский в области рефлексии религиозного опыта). Оставался один путь: путь эмпирической науки. Шпет вынужден был уйти в переводы, Флоренский — в решение технических прикладных проблем. Оба добились того, чтобы их не высылали на философском пароходе, и оба были расстреляны в 1937 г. Такой разный и вместе с тем одинаковый путь.

Но не только биографический контекст может стать сегодня полем, где фигуры Шпета и Флоренского могут быть сопоставимы. Гораздо важнее найти такой исследовательский ракурс, в котором опыт сравнения интеллектуальных путей Флоренского и Шпета помог бы нам зафиксировать возможные траектории движения русской философии. Продуктивность сравнения этих двух философов и их идей я вижу в обнаружении возможных точек интеллектуального созвучия их идейного наследия, в выявлении предметной плоскости, в которой становится возможным разговор столь разных на первый взгляд фигур, как Флоренский и Шпет. Такой подход позволяет нам сегодня прочертить тематические линии, составляющие интеллектуальный узор русской философской мысли, понимаемой как определенное единство в многообразии. Иначе говоря, необходимо реконструировать темы и сюжеты, которые определяли специфику русской философской мысли тогда, и помогут нам сегодня понять определяющие векторы движения русской философской традиции. Такой методологический ход становится возможным, если мы

будем рассматривать предмет спора Флоренского и Шпета не в онтологическом контексте, но в эпистемологическом.

Именно эпистемологический ракурс рассмотрения разговора Флоренского и Шпета позволяет нам сегодня найти точку схождения позиций этих мыслителей. Да, конечно, в идейном плане Шпет и Флоренский шли разными путями, но тем интереснее, что они пришли во многом к близким результатам. Точкой схождения их интеллектуальных путей становится семиотика, семиотический предмет, взятый в философском контексте. Это зафиксировано и в «Иконостасе» Флоренского, и в «Языке и смысле» Шпета*.

Если мы рассматриваем их способ исследования семиотического предмета, то интереснее становится взгляд Флоренского, а не Шпета. Почему? В книге «Явление и смысл» Шпет ставит в примечании вопрос Флоренскому: а может ли философ успокоиться на Абсолюте (как это постулируется в «Столпе и утверждении истины»)? Думаю, что для Шпета этот вопрос риторический, поскольку он явно видел уже тогда, что Флоренский, хоть и предлагал «успокоиться» в сфере религиозного опыта, сам, очевидно, этого сделать не мог. Разнонаправленность экзистенциального вектора философской жизни Флоренского и интеллектуального вектора его текстов увидел Шпет уже в «Явлении и смысле». Он очень тонко уловил этот импульс философского прорыва Флоренского за пределы чистого религиозного опыта, поэтому в более поздней работе он отзовется о работе Флоренского так: «Священник Павел Флоренский — скептик с изнанки — догматик с лица»**.

Очевидно, что Шпет в заочном философском «разговоре» с Флоренским представляет «ортодоксальную» философскую позицию: «Философия всегда — тревога, всегда — притязание, всегда — беспокойство, — философ не имеет пристанища; и в этом самая большая ценность философии — свобода»***.

* См.: Флоренский П. А., свящ. Иконостас // Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 419–526; Шпет Г. Г. Язык и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 470–668.

** См.: Шпет Г. Г. Скептик и его душа // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 409.

*** Шпет Г. Г. Явление и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 176. Здесь Шпет полемизирует со «Столпом и утверждением истины» П. А. Флоренского.

Причем здесь ортодоксальность понимается как субъективно-психологическое ощущение философии. Сам дух философский понимается ортодоксально: типически, мятущийся — да, он таков. Философская позиция Шпета как философствующего субъекта, живущего философской жизнью «ортодоксальна» не по своему теоретическому основанию, но по основанию экзистенциальному, т. е. по своему пониманию философского духа, стиля, субъективно окрашенного тона и т. д. И фактически это — *классическое* понимание экзистенциальности субъекта *философствующего*. Шпет, анализируя семиотический предмет, остается в этом смысле классическим философом — «мятущимся», ищущим, задающим вопросы. Его интересует знак как предмет философский — предмет как таковой (он изучает семиотический предмет во всех его возможных проявлениях, т. е. осуществляет герменевтическую интерпретацию знака, фиксируя методологическую специфику такого подхода).

Флоренский рассматривает семиотический предмет (знак) как предмет специфически религиозный (икона), но ставит вопрос философски: как возможно понимание границы между миром видимым и миром невидимым? Поэтому в «разговоре» со Шпетом Флоренский представляет опыт «неортодоксального» философа, т. е. мыслителя, пре-ступившего границу религиозного опыта, позволившего себе философствовать в религии и верить в философии, быть скептиком в религии и догматиком в философии.

Я думаю, что специфичность позиции русского философа П. А. Флоренского и русской философии вообще не в ее, по сути внешней, религиозности, но в своеобразном прорыве к семиотической реальности. Когда Флоренский вплотную подошел к проблеме знака как специфически семиотического предмета, когда он православную икону стал истолковывать в семиотическом контексте, он живет и мыслит как философ. И именно в таком контексте «неортодоксальная» философская позиция Флоренского, его способ интерпретации семиотического предмета, представляет для нас особенный интерес.

Для Шпета знак занимает особое онтологическое положение среди других предметов, «проистекающее из того, что знак сам по себе есть некоторый предмет со своим особенным содержанием, и что он в то же время есть знак другого предметного содержания, т. е., что рядом с фактом его бытия мы констати-

руем его формальную или формообразующую специфическую функцию»^{*}.

Икона у Флоренского есть знак в том смысле, что она является предметом внешнего мира, она материальна (как материальны доска и краски, из которых она сделана), но она содержит в себе духовный смысл, и потому она — символ, знак, посредник между миром видимым и миром невидимым (миры эти Флоренский выделяет, основываясь на традициях платонизма).

Фактически Шпет занимает онтологическую позицию, приписывая знаку некоторый предметный смысл. Но и Флоренский придает знаку (иконе) онтологический статус. Значит ли это, что в сфере разговора Шпета и Флоренского мы нашли точку, где их интеллектуальные голоса сливаются в унисон? И да, и нет. Да — потому что и тот и другой мыслители занимают онтологическую позицию по отношению к семиотической реальности. Нет — потому что саму реальность они видят и понимают по-разному. В чем же это разное видение и понимание? Шпет трактует действительность как множество региональных онтологий (т. е. занимает плюралистическую позицию), а Флоренский остается в рамках дуалистического деления (мир по-сторонний и мир потусторонний)^{**}. И если концепция Шпета позволяет нам сегодня переосмыслить вопрос о возможности и необходимости границы, о множестве границ между региональными дисциплинарными онтологиями (т. е. Шпет предполагает наличие границы, но не актуализирует ее), то позиция Флоренского заставляет нас — современных гуманитариев — вывести на первый план проблему открытости границы познания.

Для Флоренского бытие как таковое есть бытие божественное и благое^{***}. Он пишет в первых строках «Иконостаса»: «В исповедании веры мы именуем Бога “Творцом видимых и

* Шпет Г. Г. Язык и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 478.

** Для Флоренского существуют «только два опыта мира — опыт общечеловеческий и опыт “научный”, т. е. кантовский, как есть только два отношения к жизни — *внутреннее* и *внешнее*, как есть два типа культуры — созерцательно-творческая и хищнически-механическая». Цит. по: Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 60.

*** А для Шпета бытие как таковое есть бытие. Он не вносит качественной характеристики в бытие.

невидимых", Творцом как видимого, так, равно, и невидимого. Эти два мира — мир видимый и мир невидимый — соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о границе их соприкосновения. Она их разделяет, но она же их и соединяет. Как же ее понимать?»* Эти два мира, — пишет дальше Флоренский, — видимый и невидимый, земля и небо, алтарь и храм могут быть отделены друг от друга «только *видимыми свидетелями мира невидимого*, — живыми символами соединения того и другого, иначе — святыми тварями»**. В качестве такой границы между этими двумя мирами выступает иконостас. Иконы выступают как семиотический предмет, *становятся* посредниками, связующими звеньями между видимым и невидимым миром.

Я подчеркиваю здесь слово «становятся», потому что оно указывает на следующий шаг в рассуждениях Флоренского. Иконы не являются символами сами по себе. Флоренский погружает семиотический предмет в коммуникативный контекст. Икона *становится* символом только в коммуникативном контексте, в контексте общения, как приобщения молящихся к миру невидимому: иконы «живут с нами и доступны общению, даже доступнее нас самих; они — не призраки земли, но плотно стоят на земле, совсем не отвлеченные, совсем не бескровные»***. Только в контексте общения семиотический предмет приобретает онтологический статус. Такая коммуникативная обусловленность семиотического предмета хорошо заметна при описании Флоренским процесса изготовления иконы. Он пишет: «Икона, даже первообразная, никогда не мыслилась произведением уединенного творчества, она существенно принадлежит соборному делу Церкви, и даже если бы по тем или иным причинам икона была от начала до конца написана одним мастером, то какое-то идеальное соучастие в ее написании других мастеров подразумевалось: так, литургия служится соборно, но если бы почему-либо литургисал только один священник, то все-таки участие епископа, других священников, диаконов и других служителей идеально подразумевалось бы. Живописец иногда бывает вынужден предоставить часть своей работы другим, но подразумевается, что пишет он

* Флоренский П. А., свящ. Иконостас. Цит. изд. С. 419.

** Там же. С. 440.

*** Там же. С. 440.

индивидуально; иконописец же, наоборот, иногда вынуждается работать обособленно, но соборность в работе непременно подразумевается. Ведь отсутствие соучастников требуется ради единства индивидуальной манеры, а в иконе — главное дело в незамутненности субъективным соборно передаваемой истины; и если вкрадывающиеся субъективные трактовки будут в иконе взаимно уравновешены, если мастера будут взаимно поправлять друг друга в произвольных отступлениях от объективности, то это-то и требуется»^{*}.

Шпет, как и Флоренский, обращает внимание именно на необходимость коммуникативной обусловленности семиотического предмета. «Слово, — говорит он, — есть знак, выступающий именно как отношение, ибо слово предполагает того, от кого оно исходит и того, кто его принимает, к кому оно обращается, — всякое сообщение предполагает сообщаемого и того, кому сообщают; приказание — приказывающего и того, кому приказывают; вопрос — спрашивающего и того, у кого спрашивают и т. п.»^{**} И такой коммуникативной средой для знака становится сфера разговора, сфера, где знак приобретает (или должен приобрести, во всяком случае, чтобы разговор был осмысленным) один и тот же смысл и для сообщаемого, и для слушающего. Вот какой пример приводит Шпет: «Если бы В в ответ на сообщение А ответил не высказыванием, относящимся к его значению и содержанию, а совсем другим высказыванием, например, заявлением: “а, вот, не могу достать такой-то книги”, такой “скачок” в другую “сферу” был бы неожиданен, но понятен, т. е. имелась бы все же сфера более широкого общения А и В; но если бы В ответил сообщением своей только что открытой новой научной истины из “сферы” для А безусловно “чуждой” или никогда им не продумывавшейся, или усвоенной по вере в какое-либо догматическое утверждение, “скачок” был бы не только неожиданен, но, легко представить себе, и вообще непонятен. Это сообщение было бы не сообщением, не отношением между А и В, а простым чувственным восприятием со стороны А некоторого звучащего тела; звуки были бы звуками, но не были бы знаками»^{***}.

* Там же. С. 502.

** Шпет Г. Г. Язык и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 520.

*** Шпет Г. Г. Там же. С. 523.

Но правомерно ли приводить к «разговору» концепции Шпета и Флоренского, если Шпет говорит о словесном знаке, а Флоренский — об изобразительном. Ответ мы найдем у Флоренского, который ищет логические параллели между иконой и словом как семиотическими предметами. Метафизика, по Флоренскому, это — иконопись слова «не потому, что икона условно передает содержание некоторой речи, но потому, что и речь, и икона непосредственным предметом своим, от которого они неотделимы и в объявлении которого вся их суть, имеют одну и ту же духовную реальность»*. Рассуждая таким образом, Флоренский стремится показать, что не только икона, но и слово как семиотический предмет становится границей между миром чувственного опыта и миром логизированных абстракций. Наиболее показательно он описывает это, обращаясь к изобразительному искусству Европы (икона в его интерпретации собирает в единую целостность чувственность живописи и логичность гравюры). «Иконопись — рассуждает он, — есть метафизика бытия, — не отвлеченная метафизика, а конкретная. В то время как масляная живопись наиболее приспособлена передавать чувственную данность мира, а гравюра — его рас-судочную схему, иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого. И если живописные и гравюрные, графические, приемы выработались именно ввиду соответственных потребностей культуры и представляют собою сгустки соответственных исканий, образовавшиеся из духа культуры своего времени, то приемы иконописной техники определяются потребностью выразить конкретную метафизичность мира»**. Фактически Флоренский рассуждает о познавательных возможностях разума и постулирует наличие границы между двумя мирами (миром сущностей и миром явлений), но эта граница перестает быть абсолютно непроходимой. В силу этих признаков, как считает А. В. Михайлов, «взгляд о. Павла Флоренского характеризуется чрезвычайной оптимистичностью, — что касается до сношений между двумя мирами, — и своей прежде всего семиотической направленностью»***. Фло-

* Флоренский П. А., свящ. Иконостас. Цит. изд. С. 516.

** Флоренский П. А., свящ. Иконостас. Цит. изд. С. 484.

*** Михайлов А. В. О. Павел Флоренский как философ границы. К выходу в свет критического издания «Иконостаса» // Михайлов А. В. Обратный перевод. М., 2000. С. 453.

ренский выступает в данном случае как методолог, допускает возможность изменения контекста в процессе истолкования. Допущение «методологизма» у Флоренского может быть воспринято как опережающее обобщение, поскольку сам Флоренский постулирует для своего подхода недопустимость изменения контекста. Но он сам обосновывает необходимость такого переноса методологической процедуры от предмета к предмету: от иконы (как семиотического предмета) к слову как знаку сообщения. Он заявляет: «...я, по существу, враждебен мысли о выводимости друг из друга различных деятельностей, да им и не было бы нужды представляться различными, если бы они не были таковыми на самом деле, т. е. возникшими не друг из друга, а из одного общего корня. Мне думается, одна и та же духовная сущность раскрывается как в теоретической формулировке — этой иконописи понятиями, так и в письме красками — этом умозрении наглядными образами. Но, во всяком случае, есть такой параллелизм»*. Именно в этом пункте — точка методологического созвучия Флоренского с философски-«ортодоксальным» Шпетом.

Шпет — по справедливому замечанию Б. И. Пружинина — «ищет в опыте то, что способно направлять процессы логического структурирования знания. Он не может принять в качестве системообразующего принципа знания пустую форму мысли (чистую логику), но не может принять в этом качестве и неоформленный поток опыта (переживаемое содержание). И задается вопросом: “Действительно ли мы стоим перед дилеммой: познавать только идеальное, а в действительности только жить?”**». Преодолевая эту альтернативу, он пытается <...> найти тот реальный план (контекст, если угодно) познавательной деятельности, где процессы открытия и обоснования соотносятся друг с другом в выполнении некой необходимой (сущностной, существенной для познания) познавательной функции. Так вот, эту функцию он определил как план “выражения” или “изложения” (сегодня он бы, наверное, сказал: “коммуникативный аспект познания”)**.

* Флоренский П. А., свящ. Иконостас. Цит. изд. С. 504.

** Шпет Г. Г. История как предмет логики // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 219.

*** Пружинин Б. И. Между контекстом открытия и контекстом обоснования: методология науки Густава Шпета // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 143–144.

И Флоренский, и Шпет — каждый по-своему вышли на тематику семиотического предмета, которая была в центре интересов гуманитариев того времени — М. М. Бахтина, Л. С. Выготского, Р. О. Якобсона — и остается на острие философских и научных дискуссий в гуманитарной плоскости сегодня. Я думаю, что для продуктивного осмысления перспектив современной русской философии необходим методологический анализ русской философской мысли. Сегодня именно он становится в большей степени актуальным, чем простые расстановки по местам «религиозных философов», «русских неокантианцев», «русских гегельянцев» и т. д., так как это очень абстрактный процесс. Чтобы избежать этой абстрактной схематизации исторического опыта русских философов, необходимо реконструировать архив эпохи. Необходимо восстановить «разговор» русских философов, и на пересечении ткани культуры, которую мы реконструируем, можно обнаружить тематические линии русской философии — «вечные проблемы», но специфицированные на национальной почве. В этом я вижу смысл идейного возвращения к традициям русской философии.

И. А. Едошина

Культурфилософия священника Павла Флоренского: лингвистический аспект

В начале несколько предварительных замечаний.

А. Мюллер (A. Müller) и его последователь О. Шпанн (O. Spann), разрабатывая понятие *культурфилософия*, актуализировали органичность христианско-универсалистских начал в организации общественной жизни. Отсюда — значимость целостности в понимании бытия и неприятие индивидуализма, механицизма, эмпиризма и т. д.

Собственно термин *культурфилософия* (осознание сущности и значения культуры в ее целостности) является калькой из немецкого языка — *Kulturphilosophie*, что позволяет и в переводе сохранить особенности образования исходного слова, состоящего из двух основ — культура и философия. В сильной позиции находится слово *культура*^{*}.

* Собственно лексема *культура* известна европейскому обществу со времен римской античности: *cultura* от *colere* — «возделывать», «обрабатывать». Но, как замечает Р. А. Будагов, «в классической латыни это слово употреблялось еще редко и лишь в ограниченном количестве сочетаний: *cultura agri* («обработка земли»), *cultura animi* («воспитание души»)». Переносные значения усиливаются в вульгарной латыни, где *cultura* уже не только «обработка», но и «внимание к кому-нибудь», «почтение» и даже «нравы»... в европейских языках *культура* перестает

Семантическое поле лексемы, оттенки которого формируются как непосредственным прямым воздействием человека на мир, так и его этическим осмыслением, корреспондировало осмыслению сути современной отцу Павлу культуры, когда он приступил к размышлениям об антроподицее*.

В российском контексте бытийствование культуры драматизировалось военными и революционными событиями (мирской аспект), а также обмирщением сознания образованной части общества, проблемами в самой церкви (религиозный аспект). Все совмещалось в человеке как творце культуры и одновременно ее порождении. Потому антроподицея отца Павла была рождена самой жизнью и справедливо рассматривалась им как коррелят современной ему историко-культурной ситуации, где, в свою очередь, отцу Павлу суждено стать, по определению А. Ф. Лосева, «переходной фигурой между старым мировоззрением и новым»**. Во многом эта своеобразная *переходность* обратила внимание отца Павла на коренное понятие человеческого бытия — культуру, осмыслению которой отведено значительное количество страниц в «Философии культа»***. Таким образом, через призму слова (культура) отец Павел стремится понять ее сущностный смысл.

«Философия культа» буквально пронизана особым лиризмом, исповедальностью, нескрываемыми переживаниями, что органично сочетается с лингвистическими изысканиями, поскольку язык (слово) есть сущностная характеристика личностно творимой культуры.

означать «функцию чего-то» и приобретает способность «передавать что-то» лишь в XVIII столетии» (Будагов Р. А. История слов в истории общества. 2-е изд., доп. М., 2004. С. 106). Иными словами, лексема «культура» стала обретать концептуальные очертания, когда оказалась в пространстве *искаженного* латинского языка. Не отсюда ли один из источников ее противоречивости, которому о. Павел Флоренский нашел весьма образное определение: веревка, которую можно бросить утопающему, а можно и задушить ею соседа-священника?

* Подробнее см.: Андроник (Трубачев), иеромонах. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.

** П. А. Флоренский: Pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исаупова. СПб., 1996. С. 189.

*** Работа писалась в течение пяти-восьми лет (1918–1924), впервые полностью опубликована игуменом Андроником (А. С. Трубачевым) в 2004 г. Далее страницы на это издание даны в тексте в круглых скобках.

Уже на первой странице он выходит к проблеме слова, ссылаясь на изречение апостола Павла: «слово Божие живо и действенно... оно проникает до разделения души и духа»^{*}. В свою очередь, это разделение, инициируемое словом, в реальности осуществляется на основе страха Божьего, открывающего «Нездешнее», устремленное к Культуре (29–30). В результате культ оказывается пространством встречи «имманентного и трансцендентного, дольного и горнего, здешнего и тамошнего, временного и вечного, условного и безусловного, тленного и нетленного» (30).

Следовательно, *культ* одновременно развернут вверх (небесное, горнее) и вниз (земное, дольное), но движение всегда начинается сверху. Это принципиально. Еще раньше, в работе 1915 г. «Не восхищение непщева», он писал, что нельзя похитить (присвоить) то, чем уже владеешь (Бог), как и то, что природно человеку не дано — быть Богом. Человеку только может быть предоставлена возможность духовного *восхождения* в область Божественного, но не присвоения Божественного себе, а потому *восхождение* неизменно предполагает *нисхождение*. В частности, искусство есть одна из форм его воплощения^{**}.

Священник Флоренский фиксирует собственные переживания подобного *восхождения* во время службы: «Ощущение такое, что всю службу поднимаешься и поднимаешься в гору, воздух делается реже, ветер сильнее. А как дойдет до херувимской, так оказываешься на вершине, и тут ветер благодати срывает с вершины и уносит вон, и паришь в ином мире. Но как попадаешь обратно — на землю, мне не ясно» (451). Собственный мистический опыт убеждает отца Павла в реальности культа как трансцендентного социуму феномена. При этом существо Культа «завито» в антиномиях, что отражается во внутренне противоречивом движении смысловых оттенков лексемы «культура». Отсюда — необходимость этимологических процедур.

В результате, по его мнению, слово «культура» является однокоренным с латинским *cultus* — «нож». В свою очередь, *cultus* происходит от *colo* — «обрабатывать», «возделывать»,

* Флоренский П. А., свящ. Философия культа. (Опыт православной антропологии) / сост., ред. игумен Андроник (Трубачев). М., 2004. С. 27.

** Подробнее см.: Едошина И. А. К проблеме онтологизма заголовочного текста (отец Павел Флоренский и Вяч. Иванов) // Энтелехия. 2003. № 6. С. 55–61.

cultus — «возделанный», «обработанный». *Культ* входит в понятие «культура» сугубо имплицитно, как результат утраты своей сакральной функции: жертвенный нож, например, нисходит в процессе обмирщения до кухонного ножа. Но даже и в таком случае генетически в cultus всегда будет прочитываться орудие *культа* (493)*.

Выявленному внутреннему движению коррелирует построение самих рассуждений отца Павла: теоретическое положение проверяется конкретным примером, древнерусское или русское слово обретает древнегреческий аналог, далее слово раскладывается на составные части, каждая из которых подвергается этимологической процедуре. Таким образом, самый ход его рассуждений становится своеобразной «встречей» (сопряжением) разных сторон одного феномена (слова), укорененного в сознании человека. Если следовать логике «Мнимостей в геометрии», то получится, что собственно слово сопоставимо с действительной поверхностью, аналогом «разлома» служит его рассечение на составные части, выявление их семантических полей есть «выворачивание» тела слова через самое себя.

Отец Павел наглядно демонстрирует, что суть этимологических построений не является самоцелью. Их задача — показать противоречия на уровне слова и их преобразование опять-таки на уровне слова. В качестве примера он обращается к лексеме «Крест». Итоговые выводы: Пресвятая Троица — Крест — Человек. Смысл этой триады заключается в том, что святой

* Здесь невольно вспоминается театр абсурда: «Урок» (1951) Э. Ионеско или «Случай в зоопарке» (1958) Э. Олби, где герои оказывались против своей воли (Ионеско) или, наоборот, добровольно (Олби) жертвами именно *такого* ножа — орудия *культа*. Абсурдизм, доводя всякое явление до конечной черты его экзистенции, неожиданно возвращал явлению давно утраченный праобраз. Принесенные человеческие жертвы вызывают к миру нездешнему, даже в сугубо светском сознании. С другой стороны, один из крупнейших искусствоведов второй половины XX в. Г. Зедльмайр (1896–1984) грустно замечает: «И, несмотря на некоторые начатки, не существует также последовательной истории искусства как истории культа» (Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства / пер. с нем. Ю. Н. Попова; послесл. В. В. Бибикина. СПб., 2000. С. 123). В этом контексте тезис о. Павла — «культ — трансцендентный в составе общественного бытия, вместе с тем трансцендентален этому составу, как целому» — воспринимается убедительным и прозрачным в своих основаниях (Флоренский П. А., свящ. Философия культа. С. 435).

как энтелехия человечества есть Крест. Более того, «Вселенная есть *sub specie crucis*» (37). С этих позиций становится понятным, почему, например, Ветхозаветный культ — только тень реальности, подлинная реальность проявляется в Новозаветном культе, утверждающем: «Сам Господь Сам Он Себя в Жертву принес» (45).

Культ, обладая трансцендентной* природой, составляет органическую часть социума и являет себя в жесте, слове, интонации, звуке, свете, цвете (храм, икона, фреска, служба и ее атрибуты). Это особые — *претворенные культом* — жест, слово, интонация, звук, свет, цвет. В силу своей природы *культ* первичен по отношению к обществу («Культ есть подлинник, а не с чего-то копия» (491), потому «общество вытекает из культа, а не культ из общества» (435). По этой причине, в свою очередь, «входя в сферу культа, чувственное живет и сочетается уже не по имманентным ему связям, но — по иным, и делается частью иной, трансцендентной структуры» (490). Культу присуще внутренне противоречивое движение, направленное на преобразование чувственного начала.

Именно актуализация *культа* заставляет отца Павла рассматривать человека как деятеля сквозь призму сакрального и мирского, которые даны не в качестве антиподов, а как антимическая целостность (что, собственно и запечатлено в понятии культурфилософия). При этом он опять-таки апеллирует к разным ипостасям человеческой личности. Но *культ* всегда первичен, что специально оттеняется отцом Павлом в довольно эпатажном, на первый взгляд, утверждении: «Культурные ценности — это производные культа, подобно сухой коже луковичного растения» (75). Вряд ли имеет смысл читать данное определение, что называется, впрямую. Здесь, конечно же, подчеркивается нутряная (сущностная) связь культурных ценностей и *культа*, а никоим образом не их оценка с позиции *культа*. Хотя, с другой стороны, вспоминаются слова С. И. Фуделя о том, что рядом с Библией всякая иная книга кажется ненужной.

В этом стремлении к реальности (осуществленности) преобразования, думается, следует искать причины этимологиче-

* Трансценденцию о. Павел рассматривал сквозь призму акафиста Божией Матери: «устранимся <суетного> мира, ум на небеса преложе» / Флоренский П. А., свещ. Философия культа. С. 451.

ских штудий отца Павла. Историческое развертывание семантических оттенков слова сопоставимо с его преобразованием в восприятии человека. По аналогии и сам человек может быть «развернут» в сторону своего Творца. Как система научных знаний этимология есть указание на реальность такого рода возвращения. Подтверждение справедливости своих размышлений отец Павел находит в литературе. Наблюдения приводят его к выводу: «...слово... не имеющее простора высказаться до конца, врезывается в душу говорящего и ее ранит» (484). Но словом «не поперхнется» тот, кто сумеет сохранить смысл — «вот вечное Священного Писания, вот истинное Слово Божие, пребывающее в потоке истории, вселенское, стоящее над условиями места и времени, быта и исторических оболочек...» (462). Если при всех изменениях формы ее подлинный смысл сохраняется, то он непременно выведет к Богу.

Таким образом, весь полисемантизм бытия, нашедший отражение в лексеме культура, своим источником имеет культ, от него происходит и к нему возвращается. Отсюда культура есть некое пространство, располагающееся между человеком и Богом. Ее развитие определяет интенсивность отношений человека с Творцом мира, осмыслить которую и была призвана философия, как писал об этом отец Павел в работе «У водоразделов мысли» (1922).

Философия есть «неувядающий цвет удивленности»^{*} и выражает в таком случае «царственное строение ума» (3/1, 126). Добиться же удивленности, а следом соответствующего строения ума можно только через «посвятительный путь мистерий», в результате которого обновляется мировосприятие, и человеку становится доступным присно-изумленный взор на жизнь (3/1, 126). Флоренский представляет самый процесс такого рода развития: от «крепительного сна» ума через непредубежденность омывается (очищается) внутреннее око, становящегося «золотым зраком бытия». Этот же процесс может быть представлен более наглядно и действенно через цепочку предикатов и предикативных форм: удивился — изумился — восхитился — «восхищенный». Иными словами, тот, кто коснулся бытийственных ложен глубородительной бездны Космоса (3/1,

^{*} Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 125. Далее все отсылки на это издание с указанием в скобках номера тома — 3/1 и страницы.

126). Перед нами метафизика особого рода: напрямую устремленная именно к преобразению физики.

Как подобное может осуществиться, отец Павел показывает на примере апостола Фомы. В Евангелии от Иоанна о Фоме читаем:

«Тогда Иисус сказал имя прямо: Лазарь умер; и радуюсь за вас, что Меня не было там, дабы вы уверовали; но пойдём к нему. Тогда Фома, иначе называемый Близнец, сказал ученикам: пойдём и умрём с ним (11; 14–16).

А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете. Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есть путь и истина и жизнь... (14; 4–6).

Фома же, один из двенадцати, называемый Близнец, не был тут с ними, когда приходил Иисус. Другие ученики сказали ему: мы видели Господа. Но он сказал им: если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в рёбра Его, не поверю. После восьми дней опять были в доме ученики Его, и Фома с ними. Пришел Иисус, когда двери были заперты, стал среди них и сказал: мир вам! Потом говорит Фоме: подай перст твой сюда, и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в рёбра Мои; и не будь неверующим, но верующим. Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой! Иисус говорил ему: ты поверил, потому что видел Меня; блаженны не видевшие и уверовавшие (20; 24–29).

В Фоме он увидел «не расслабленный скептицизм, а великий эрос к высшей реальности, и потому испытание ее» (3/1, 131). В результате через тактильное восприятие Христа Фома утвердил *всю Церковь* в истинности Его телесного воскресения. Касанием Фома убедил всех в творческой реальности духовной энергии, выдвинул творческое начало как путь *восхождения к Истине мира*. В открытии Фомой телесности бытия Христа Флоренский усматривает эротическое начало: касание, *вхождение**.

* Собственно, из этих же оснований исходил отец Павел в понимании филии в «Столпе...»: «...φίλειν более всего подходит к нашему “любить” в его общем значении <...> Оттенок, выражаемый этим глаголом любви, есть внутренняя склонность к лицу, выросшая из душевной общности и близости, и поэтому *φίλειν* относится к каждому виду любви лиц, состоящих в каких-либо внутренне-близких отношениях. В частности, *φίλειν* (с или без прибавления

В качестве наглядного примера отец Павел обращается к этимологии слова, то есть к тому, что можно реально осуществить и что столь же реально восходит к источнику творения мира: «В начале было Слово». Потому «слово» обладает собственным понятийным статусом, в пределах которого представляет мир как целокупное единство.

Такого рода единство задается Флоренским уже обращением к диалогу «Теэтет» Платона, благодаря чему как минимум соединяются русская и древнегреческая культуры. И первое же слово, которое мы прочитываем, дается на древнегреческом языке: **θαυμάζω** — удивляюсь, но есть и значение «восторгаюсь», «восхищаюсь». В связи с этим словом Сократ замечает, что «удивляться есть свойство... философа» (3/1, 126). Затем возникает образ Ириды, вестницы богов, по замечанию отца Павла, и порождения Фавманта (Удивляющегося), сына Понта и Геи. Фавмант (древнегр. **Θαύμας**) является отцом не только Ириды, но еще и гарпий, что сразу отсылает к работе отца Павла «Не восхищение непщева» (1915). Так, постижение слова приводит к прямому пути восхождения к миру горнему.

Потому «корень слова <-> мистический восторг при постижении чуда в действительном средоточии философии. Вот что значит **θαῦμα**» (3/1, 127). Суть «мистического восторга», как следует из комментария, позволяет понять «Ода Блаженные памяти Государыне Императрице Анне Иоанновне на победу над турками и татарами и на взятие Хотина, 1739 года» М. В. Ломоносова.

Восторг внезапный ум пленил,
Ведет на верьх горы высокой,
Где ветр в лесах шуметь забыл,
В долине тишина глубокой.

τῷ στόματι, устами) означает внешнее выражение этой внутренней близости, целовать. Как находящее свое удовлетворение в самой близости любящих <...> как чувство естественно-развивающееся, **φιλεῖν** не имеет никакого морального или, точнее, моралистического оттенка. — **φιλία, φιλότης** означает дружественное отношение, нежное выражение любви, которое относится ко внутреннему расположению любящих. В частности, **φιλημα** — поцелуй» (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины / вступ. статья С. С. Хоружего; истор. очерк игумена Андроника (Трубачева). М., 1990. Т. 1 (I). С. 396, 397.

Внимая нечто, ключ молчит,
 Который завсегда журчит
 И с шумом вниз с холмов стремится.
 Лавровы вьются там венцы,
 Там слух спешит во все концы,
 Далече дым в полях курится.

Не Пинд ли под ногами зрю?
 Я слышу чистых сестр музыку!
 Пермесским жаром я горю,
 Теку поспешно к оных лику.
 Врачебной дали мне воды:
 Испей и все забудь труды;
 Умой росой Кастальской очи,
 Чрез степь и горы взор прости,
 И дух свой к тем странам впери,
 Где всходит день по темной ночи*.

Эти строфы «Оды» пронизаны мотивом сущностной связи поэтического творчества с покровительством муз, благодаря которому только и можно обрести дар художества. Восторг оказывается значительней ума по той причине, что напрямую ведет к восхищению. Отсюда — глагол «пленил», то есть полонил, захватил, поработил нравственно, подчинил себе не насилуя**.

В свою очередь, через восхищение поэту открываются (с вершины Парнаса) исполненные гармонии картины, где в качестве организующего начала оказывается творчество. Более того, поэту предоставляется возможность приобщения к этой гармонии. Подлинность переживаемого поэтом мистического преображения («не Пинд ли под ногами зрю?», «Я слышу чистых сестр музыку», «Пермесским жаром я горю») подтверждают императивы: умой, прости, впери.

Представление о сути творчества как внезапном восторге, пленяющем ум, близко Флоренскому, почему отсылка к этой «Оде» закономерно появляется в комментариях. Подобного рода отсылка создает интертекстуальное (строящееся на диа-

* Ломоносов М. В. Стихотворения / вступ. статья, подгот. и примеч. А. Морозова. Л., 1954. С. 75.

** Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / под ред. проф. И. А. Бодуэна де Куртенэ. Т. 3. М., 1994. Ст. 232.

логических отношениях) пространство, сквозь призму которого открывается органическая соразмерность размышлений отца Павла не просто общему развитию отечественного искусства, но самым основаниям русской ментальности.

«Мистический восторг» перед словом побуждает Флоренского приобщаться его тайн и удивляться глубине открывающихся смыслов. Вот почему «Фома — начало философии. Отвлеченно, это начало есть $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$, удивление, или, по платоновской мифологии, — Фавмант, Удивляющийся» (3/1, 132). Из «мистического восторга» перед словом рождается понимание значимости называния, сущности именования, которые напрямую связаны с магичностью и мистичностью слова: «Рассмотреть, в чем магичность слова, это значит понять, как именно и почему словом мы можем воздействовать на мир. Рассмотреть как именно и почему слово мистично, это значит уяснить себе, каков смысл учения, по которому слово есть знаменуемая им реальность» (3/1, 231). Отсюда — специфический (и постоянный) интерес к этимологии, к этому «расчленению» слова на составляющие его части с целью обнаружения основания, которое есть не что иное, как имя, обладающее познавательной функцией: «И-мя, с основой и-мен... древнецерковнославянское И-МА = И-МЭ, МЯ = МА = латинскому *men, mentum* = санскритскому *map* = греческому $\mu\alpha$ = и т. д. Это окончание указывает на отглагольность слова... существительное имя своею формою уже показывает, что оно выкристаллизовалось по кристаллической системе... действия или состояния, но в своей сути еще не обозначает вещи: это вещеобразное действие или состояние, но не источник действия — не субстанция. Имя есть название какой-то деятельности, а не дела, не готового продукта, — оно означает $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, а не $\epsilon\rho\upsilon\omicron\nu$ » (3/1, 274).

В имени заложена некая энергия, которая содержит способность к творению. Вот эта способность и формы ее воплощения более всего интересуют отца Павла. Его лингвистические разыскания (а они встречаются во всех основополагающих трудах Флоренского) в контексте культурфилософии призваны указать реальные пути в постижении идеального образа мира (восхождение) и его реализацию в обществе (нисхождение). Обозначенная действительность вполне соответствует стремлению отца Павла оказывать воздействие на мир, его пристрастность, его живой интерес к Дионисийству как форме и способу выхода за пределы личного бытия. Уяснить смысл слова и через

это уяснение воздействовать на мир — вот задача лингвистики в пределах культурфилософии.

Постижение и осуществление выявленной через этимологию сути человеческой деятельности доступно каждому, но в то же время иерархично, о чем свидетельствуют указываемые отцом Павлом парадигмы.

Прежде всего это, конечно, *священник*, живущий в миру, имеющий семью, и *монах*, живущий за стенами монастыря, пребывающий в полной изоляции от мирской жизни, но оба соединяются в вере и служении. Как замечает отец Павел в письме от 27 августа 1912 г. В. А. Кожевникову, священство в своем становлении проходит три этапа: *κάθαρσις* (очищение) — *μάθησις* (научение) — *πράξις* (действие)*. Каждое должно быть пережито, но в результате переживания ведут священство к осознанию драмы человеческого бытия. Стать участником этой драмы, а не ее сторонним наблюдателем, чтобы через противодействие постепенно переломить события, обратив человеческий взор от дольного к горнему — таков смысл действия священника. Так, еще в 1912 г. отец Павел словно начертал свой жизненный путь после октябрьского переворота. Потому он и не снял рясы, потому и не покинул Россию, потому и прошел через советские застенки, приняв мученическую смерть.

В то же время священник отделен от мира через посвящение, которое «делает из подобного — неподобным, из раг — ипраг, трансцендентным» (488). В отношении священника антроподицей есть *черта*, отделение, наиболее ярко в нем выраженные во время службы в церкви. И совершенно справедливо

* Подробнее см. письмо отца Павла от 27 августа 1912 г. В. А. Кожевникову. Приведу только значимые для данной статьи размышления Флоренского: ««Писать» можно о том, что пережито, а я лишь подхожу... к *πράξις*. <...> 2-ая половина *μάθησις*, т. е. антроподицей, о тайнах и Таинствах, о благодати и боговоплощении во всех видах и образах. В ней слегка намечается *πράξις*, но я надеюсь, что художественная сторона, «фон», сознательно антиципирующий дальнейшее, уже не будет ни «свирелью», ни жалобой покинутого (потому-то и возникает проблема теодицеи; иначе оставался бы праздник обречения и пастораль), а «драмой», в современном смысле слова и намеком на трагедию. Мне чудится в дальнейшем *πράξις* и тон трагедии-мистерии. Но это только *чудится*, и я еще почти не представляю, как это будет и будет ли как-нибудь. Надо очень, очень расти, чтобы превзойти *μάθησις*, и очень много страдать, чтобы дорасти до мистерии, до *πράξις*» // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 108–109.

А. В. Михайлов (1938–1995) увидел в о. Павле Флоренском философа границы сущности и явления. Эта граница «никоим образом не трактуется как абсолютная и непроходимая вообще, — напротив, при некоторых, пусть и редких, обстоятельствах эта граница беспрепятственно пропускает все идущее через нее»^{*}.

По разные стороны границы располагаются человек сугубо светский, искренне верящий в Бога, воцерковленный, живущий по заповедям, и человек, чуждый культу. Однако его отчужденность от веры не является причиной отчуждения веры как таковой от человека, он вне зависимости от своих желаний опекаем Богом. Все же человеческие личности в итоге соединяются в Боге с той разницей, что один осознает свою сущностную связь с Ним, а другой — нет; один способен переживать эту связь, другой — нет. Связующим же звеном между Богом и человеком является культ. По этой причине, замечает отец Павел, «человеческой является только культовая душа» (51).

Бытие человека как творца культуры он рассматривает в аспекте взаимосвязи человеческой природы и человеческого действия.

Человек есть «живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, узел мира идеального и реального». В силу амбивалентности своей природы «он не может творить иначе, как свои же подобию, т. е. такие же противоречия горнего и дольнего» (59). Такого рода противоречия (антиномии) суть характерная черта всего бытийствующего. Противоречия разрешаются при условии, если человек вовлекается в литургическую деятельность, органичную для него в силу изначальной принадлежности к *homo liturgus* (59). Так замыкается круг бытия. Именно круг, ибо, по мысли отца Павла, «солунь один из центров мистических переживаний» (492, 493).

Как природа человека, так и сугубо физиологическое действие амбивалентно развернуто в Божественное и секуляризованное, молитвенное и безмолитвенное. В первом случае это, например, «истинная еда», соотносимая с евхаристией, во втором — «пожирание буфетного пирожка» (437). Отец Павел выстраивает целую цепочку подобных соответствий: креще-

^{*} Михайлов А. В. Обратный перевод / сост., подгот. текста и коммент. Д. Р. Петрова и С. Ю. Хурумова. М., 2002. С. 453.

ние/купание, елеосвящение/лечение, миропомазание/украшение, венчание/половое общение.

В этом контексте культура есть «окружение культа», всего лишь эпизод в церковной жизни человека. Отсюда определение культуры как совокупности «орудий производства и понятий мировоззрения, наличных у данного народа в данную эпоху» (427). Однако, исходя из характерного для отца Павла понимания бытия сквозь призму антиномичности, точки здесь не подразумевается. В этом должна убеждать этимология слова «культура», к которой он вновь обращается и на этот раз указывает, что слово «культура» происходит и от *cultus* — «культ», то есть, по его определению, «от совокупности свято-сти» (427). Потому имплицитно, в качестве сверхзадачи, культура органично развернута в Божественное.

Но возможен и другой вариант объяснения этимологии слова «культура», на который указывает сам отец Павел: «Этимология слова *cultus* — от *collere* — вращать» (124). Глагол *collere* представляет инфинитивную форму, которая в наиболее прозрачной и в то же время неразвернутой форме передает действие, не связанное ни с каким субъектом вообще, а потому не обладающее грамматическими признаками лица, числа, рода, времени, наклонения. Инфинитив дает представление о действии в чистом, незамутненном облике, подобно тому, как икона в храме являет зримый образ нечувственного мира, который, с моей точки зрения, намного глубже открывает не только смысл самого слова, но и, по сути, совпадает с основными положениями в размышлениях отца Павла. Другой вопрос, что для него в ситуации замкнутости этого действия на себя культура становится агрессивной по отношению к человеку. «Желая сделать культуру имманентной и только имманентной себе, зап<адный> мир, не замечая того, сам стал имманентен культуре; растворился в ней... Деятель растворился в деятельности... Власть, автономия, сделанная богом, подчинила себе людей, и культура стала самозаконною и в отношении ч<елове>ка. Культура ринулась по своим законам, попирая самого ч<елове>ка» (475).

Только что приведенному фрагменту отец Павел дал название «Антроподицея», в другом месте пояснив, что под антроподицей он понимает борьбу с титаническим (455)*, которая разре-

* Антропоцентризм в своем, может быть, самом сгущенном, но и открытом облике явился в эпоху Ренессанса, о титанической стороне культуры которой

шается только в священнике во время службы в церкви и является собой черту, отделяющую этот мир от того. И вновь повторяю вслед за А. В. Михайловым: черту прозрачную и тонкую.

Объективности ради следует заметить, что в изложении Павлом Флоренским истории русской культуры мы обнаружим, как неумолимо устремлялась она в лоно антроподицеи.

«В XIV—XV веках и жизнь культурная, и жизнь церковная исходили из одного центра — из миропредставления мистического, из той глубины, где культура и Церковь зрятся в своем исходном единстве и не противопоставляются друг другу. А далее, т. е. к XVII в., начинается отщепление их от мистического корня и потому — отщепление друг от друга, а отщепившись — вступают в борьбу, и каждая сторона старается уничтожить другую, вобрав ее в себя и растворив в себе, сперва Церковь культуру (XVI—XVII вв.), потом культура Церковь (XVII—XVIII вв.), в результате чего и то и другое, окончательно выветривая свое духовное, мистическое питание и содержание, и все же сохранили свое самоопределение и самоупор, памятуя о былой своей значительности. XIX век ведет к “мистицизму”, т. е. признанию, что Церковь есть только внешнее явление, и потому для внешнего, следовательно, пренебрегаемое и втайне презируемое, и поэтому требуется что-то другое, не Церковь. <...> Церковь и культура стали соперничающими взаимно-отражающими сторонами жизни, из которых каждая признает себя реальностью, а другое — своим зеркальным мнимым отражением. Если полно одно, то пусто другое. Но т. к. выбор произволен, то сознание качается между двумя полюсами, из коих каждый оценивается как условный и произвольно установленный» (494—495).

Результатом такого «качания» сознания становится ситуация, когда «разум распадается, Я трагически отрывается от Я, от себя самого: предельно это означало бы онтологическое безумие, геенну и т. д.» (54). Но отец Павел, этот великий мыслитель границы, искренне верит (и призывает к тому же своих читателей), что человеку не дано изменить исходную точку

А. Ф. Лосев писал: «Она была аморальной и звериной в своем предметном содержании, но она же обладала всеми чертами самодовлеющей значимости, необычной красочностью и выразительностью и какой-то, если выражаться кантовским языком, небывалой целесообразностью без всякой цели» (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 121).

своего рождения — мир трансцендентен, и, когда отпадает пуповина (день крещения), «трансцендент перемещается в имя» (481).

Отец Павел нигде и никогда не отказывает чувственному миру человеческой культуры в значимости. Чувственный предметный мир есть созерцание воплощенного смысла по аналогии со словом, которое «плоть бысть» (55). Тело прекрасно, поскольку обладает не только плотью, но и душой; дух равно прекрасен, поскольку одухотворяет тело, поскольку наполняет духом душу. Где-то здесь таится мистическое условие художества, которым должно быть окрашено любое действие в процессе создания культуры. Потому художество является качеством всех видов деятельности человека: практической, теоретической, литургической. Органично соединенные в пространстве *культы*, эти виды деятельности должны дать идеальный образ культуры, где человека как ее творца соединяет с Богом искреннее живое чувство. Вовлечение читателя (слушателя) в этимологические штудии — один из путей к этому единству.

Хроника основных событий жизни и деятельности П. А. Флоренского*

1882, 9 января.** Возле местечка Евлах Елисаветпольской губернии (ныне Азербайджан) «вечером, часов около семи» родился Павел Флоренский. Отец — Александр Иванович Флоренский (30.9.1850—22.1.1908) — русский, костромич, инженер путей сообщения, строил участок Закавказской железной дороги. Мать — Ольга Павловна, урожденная Сапарова (Сапарьян) (25.3.1859—30.10.1951), происходила из древнего и культурного армянского рода, поселившегося в Грузии. Кроме старшего сына Павла, в семье Флоренских было еще 6 детей: Юлия, врач-психиатр (1.7.1884—27.9.1947); Елизавета, художница, педагог (7.5.1886—16.2.1959); Александр, геолог-минералог, искусствовед (7.3.1888—24.9.1938); Ольга, художница, поэтесса (19.2.1890—2.9.1914); Раиса, художница (16.4.1894—5.9.1932); Андрей, военный инженер (1.12.1899—15.7.1961).

1882, 13 сентября. Семья переехала в Тифлис.

* Составитель: игумен Андроник (А. С. Трубачев). Публикуется в сокращении.

** Все даты до 1918 г. приводятся по старому стилю. Даты с января по февраль 1918 г. приводятся по старому стилю, а в скобках дается новый стиль. Даты с марта по декабрь 1918 г. приводятся по новому стилю, а в скобках дается старый стиль. Даты с 1919 г. приводятся по новому стилю.

1882, 9 октября. Павел крещен на дому священником Захарием Григорьевым из Тифлисской Мтацминдской Давидовской церкви. Крестные — Л. И. Мгебров, Ю. И. Флоренская.

Ок. 1892. Первые уроки Закона Божия, которые Ю. И. Флоренская (тетя) начала проводить с Павлом. Первая исповедь и причастие в церкви 29 марта 1892 г. во время Великого Поста в Батуме.

1893, сентябрь. Павел поступил во 2-й класс 2-й Тифлисской классической гимназии. В одном классе с ним учились А. В. Ельчанинов (1881–1934), В. Ф. Эрн (1882–1917).

1896–1897. Формирование у Павла «научного» отношения к миру.

1897, июнь–июль. Поездка в Германию. Интерес Павла к физическим приборам в магазине Дрездена. Осмотр музеев, Кельнского собора.

1899, 17 января. П. А. Флоренский написал «Об электрических и магнитных явлениях Земли».

1899, 28 февраля. Написал «Опыт воспроизведения туманных пятен».

1899, сер. мая. Божий призыв (переживание гибели и смерти, геенны, имя «Бог»).

1899, нач. июня. Божий призыв («Павел! Павел!»).

1899, 7 августа. Обвал научного мировоззрения. Открылась «ограниченность физического знания».

1899/1900 учебный год. Читал Канта, Толстого, «Экклезиаст», буддийские писания.

1900, 13 июня. Окончил 2-ю Тифлисскую классическую гимназию и награжден золотой медалью.

1900, кон. августа. Принят на физико-математический факультет (отделение чистой математики) Московского университета.

1-й курс учебы в Московском университете

1900, сентябрь. Начал посещать семинар по древней философии С. Н. Трубецкого и лекции по психологии Л. М. Лопатина. Появление «бугаевской» аритмологической темы.

1901, кон. января — нач. марта. П. А. Флоренский в числе немногих студентов не участвовал в забастовках и посещал занятия.

2-й курс учебы в Московском университете

1901, сентябрь. Слушал лекции Л. К. Лахтина (приложение дифференциального исчисления к геометрии) и Б. К. Млодзиевского.

1902, 6 апреля. Выполнил работу: «О функциях $\nabla(x, y) = 0$ ».

1902, 2-я пол. апреля. Закончил подготовку к изданию: Бугаев Н. В. Интегральное исчисление. Лекции... Записаны, составлены и изданы студентом П. А. Флоренским и А. Бутягиным.

1902, кон. августа. Написал работу «О расширении области конкретных величин в аналитической геометрии» и тогда же сообщил об этом Л. К. Лахтину и Н. Н. Лузину.

3-й курс учебы в Московском университете

1902, 7 октября. Открытие «Студенческого историко-филологического общества» под руководством С. Н. Трубецкого. Учреждена также философская секция, в работе которой принял участие П. А. Флоренский.

1902, октябрь. Переводил: Кант И. Физическая монадология.

1902, 26 ноября. 1-е заседание «Студенческого математического общества» под руководством Н. Е. Жуковского. Доклад П. А. Флоренского «К вопросу о функциях, постоянных внутри данных контуров» (24 ноября).

1902, декабрь. Написал работу «Заметка по теории сетей. Опыт изучения главы из геометрии положения».

1903, январь. Написал работу «О суеверии».

4-й курс учебы в Московском университете

1903, 9 сентября. Написал свое первое письмо В. В. Розанову.

1903, 4 декабря. На заседании «Студенческого математического общества» прочитал реферат, посвященный трансфинитным числам.

1903, декабрь. Написал работу «Об одной предпосылке мировоззрения».

1904, нач. января. Знакомство П. А. Флоренского на квартире у А. Белого со всеми «московскими знаменитостями», в том числе были К. Бальмонт, В. Брюсов и, вероятно, А. Блок, приехавший из Санкт-Петербурга.

1904, январь. Написал «О символах бесконечности (очерк идей Г. Кантора)».

1904, нач. февраля. Написал поэму «Белый камень».

1904, февраль. Начал писать поэму «Святой Владимир».

1904, 29 февраля. Познакомился через А. С. Петровского с епископом Антонием (Флоренсовым), который жил на покое в московском Донском монастыре.

1904, сер. февраля — март. Закончил кандидатское сочинение «Об особенностях кривых алгебраических». Оценка Л. К. Лахтина 31 марта: «Весьма удовлетворительно» (соответствует высшей оценке).

1904, сер. апреля. П. А. Флоренский, вероятно, по совету епископа Антония (Флоренсова) посетил Московскую Духовную Академию.

1904, 2-я пол. апреля — 28 мая. Сдал выпускные экзамены в Московском университете. Получив по всем предметам оценки «весьма удовлетворительно», был удостоен диплома первой степени. П. А. Флоренскому предложили остаться в Московском университете при кафедре Л. К. Лахтина.

1904, ок. 7 июня. Не приняв предложения остаться при Университете, уехал в Тифлис.

1904, июнь. Написал беседу «Эмпирия и Эмпирия».

1904, 11 июля. Написал из Тифлиса письмо епископу Антонию (Флоренсову), в котором выразил желание принять монашество.

1904, 25 июля. Ответное письмо епископа Антония (Флоренсова), в котором он советовал П. А. Флоренскому «с согласия родителей поступить в Духовную Академию и учиться».

1-й курс учебы в Московской Духовной Академии

1904, 4 сентября. Принят в число студентов МДА без экзаменов.

1904, сентябрь—октябрь. Семестровое сочинение «Сочинение Оригена “Περὶ ἀρχῶν” как опыт метафизики».

1904, нач. октября. Познакомился со старцем Гефсиманского скита иеромонахом Исидором.

1904, ноябрь. Узнал от А. И. Введенского о сочинении архимандрита Серапиона (Машкина) «Опыт системы христианской философии» и написал отцу Серапиону письмо.

1904, ноябрь—декабрь. Написал семестровое сочинение «О терафимах».

1905, февраль. П. А. Флоренский не принял предложения А. Белого, В. Свенцицкого и В. Эрнста об участии в «Христианском братстве борьбы».

1905, 3 февраля. Предсмертное письмо архимандрита Серапиона (Машкина) († 20 февраля 1905) П. А. Флоренскому.

1905, февраль (?). Написал «Антоний романа и Антоний предания».

1905, январь—март. Завершил перевод работы И. Канта «Физическая монадология».

1905, март (?). Написал «О цели и смысле прогресса».

1905, 18 апреля. В понедельник Светлой седмицы произнес в Покровском храме МДА за литургией слово «Начальник жизни».

1905, 23 июня — 5 июля. Написал «О типах возрастания».

1905, 15 августа. Произнес в толпыгинском храме Воскресения Словущего проповедь «Земной путь Богоматери».

1905, 27 августа — 9 сентября. В Оптиной пустыни занимался разбором архива покойного архимандрита Серапиона (Машкина). 7 сентября — встреча в скиту с иеромонахом Анатолием (Потаповым) и иеромонахом Даниилом (Болотовым).

2-й курс учебы в Московской Духовной Академии

1905, конец октября — сер. ноября. Начало деятельности «Общества памяти Вл. С. Соловьева» (официальное открытие в 1906 г.), в котором принимал участие П. А. Флоренский.

1906, 20 января. Торжественное открытие философского кружка МДА. Председатель — П. А. Флоренский, секретарь — С. С. Троицкий. П. А. Флоренский прочитал на 1-м заседании программную речь «Догматизм и догматика».

1906, 12 марта, утро. Произнес за литургией в неделю Крестопоклонную в Покровском храме МДА проповедь «Вопль крови».

1906, 12 марта, вечер. П. А. Флоренский — автор большей части текста «Открытого обращения студентов МДА к архипастырям Русской Церкви».

1906, 21 марта. Проповедь П. А. Флоренского «Вопль крови» издана бесцензурно Мякшиным и Харитоновым (М., 1906).

1906, 23 марта. П. А. Флоренский и М. Пивоварчук арестованы и увезены в Москву для заключения на 3 месяца в Московской губернской тюрьме (П. А. Флоренский находился в камере № 290).

1906, 26–28 марта. Написал в тюремной камере математическую работу: «Об элементах α -ичной системы счисления. Павел Флоренский, студент 2-го курса МДА. Губернская тюрьма на Таганке, № 290. Москва. <...> 1906. III.26 — III.28. Истинному виновнику предлагаемого труда — В. Ф. Дубасову — посвящает его признательный автор». Данная работа явилась основой статьи: свящ. Павел Флоренский. Приведение чисел. К математическому обоснованию числовой символики.

1906, 30 марта. По ходатайству ректора епископа Евдокима и Г. А. Рачинского П. А. Флоренский и М. Пивоварчук освобождены от заключения в Великий Четверток.

1906, 10 апреля. Закончил работу «К почести высшего звания. (Черты характера архимандрита Серапиона Машкина)».

1906, апрель (?). Семестровое сочинение «Изменение имен как внешний знак перемены в религиозном сознании».

3-й курс учебы в Московской Духовной Академии

1906, сентябрь–ноябрь. Семестровое сочинение «Понятие Церкви в Священном Писании (догматико-экзегетические материалы к вопросу о Церкви)».

1907, январь. Опубликован сборник стихов П. А. Флоренского «В вечной лазури» (Сергиев Посад, 1907).

1907, 18 апреля. Семестровое сочинение «О сакральном переименовании (в связи с крещальным переименованием секты бегунов или странников)».

1907, 13 июня. Проф. С. С. Глаголев предложил собранию Совета МДА студента Павла Флоренского «в качестве лица, которое в будущем является желательным как профессор истории философии».

4-й курс учебы в Московской Духовной Академии

1907, сентябрь—декабрь. Написал главы кандидатского сочинения «О религиозной истине» (1. Два мира. 2. Сомнение. 3. Троиединство. 4. Свет истины. 5. Утешитель. 6. Противоречие. 7. Геенна).

1908, 22 января. Умер А. И. Флоренский.

1908, январь. Написал главу 8 «Тварь» кандидатского сочинения «О религиозной Истине».

1908, 3 февраля. Умер старец иеромонах Исидор.

1908, март — нач. апреля. Написал главы 9 «София» и 10 «Друг» кандидатского сочинения «О религиозной истине».

1908, 5 мая. Семестровое сочинение по Священному Писанию за 3-й курс «Святой Иаков, брат Божий (характеристика Послания и личности)».

1908, сер. мая — нач. июня. Сдавал экзамены за 4-й курс МДА. С общей суммой баллов 303 $\frac{1}{2}$ (4 $\frac{1}{2}$) занял 1-е место в разрядном списке LXIII студенческого курса 1904—1908 гг.

1908, 10 июня. Собрание Совета МДА приняло отзыв С. С. Глаголева на кандидатское сочинение П. А. Флоренского «О религиозной Истине» (за кандидатское сочинение П. А. Флоренский был удостоен премии А. И. Невоструева, за лучшие семестровые сочинения за первые три курса — премии митрополита Московского Макария — решение Совета МДА от 19 декабря 1908 г.). Собрание Совета МДА утвердило П. А. Флоренского в степени кандидата богословия, и он был приглашен для преподавания на кафедру истории философии.

1908, 27 июля. Написал 1-ю редакцию «Предисловия» к «Собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда» (изд.: Кострома, 1909).

1908/1909 учебный год

1908, 11 сентября. Прочитал в МДА две пробные лекции: 1. «Общечеловеческие корни идеализма». 2. «Космологические антиномии И. Канта» (обе изданы: Сергиев Посад, 1909) (датируется по письму П. А. Флоренского; в литературе указывается дата 17 сентября).

1908, 23 сентября. Назначен на должность доцента МДА по кафедре истории философии.

1908, 7 октября — 13 декабря. Прочитал студентам 2-го курса МДА курс лекций «Введение в историю античной философии». На вечерних занятиях для студентов всех курсов МДА П. А. Флоренский читал курс «Энциклопедия математики».

1908, 12 ноября. Благодарственное письмо В. В. Розанова П. А. Флоренскому за присылку ему книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1908). Возобновление переписки между П. А. Флоренским и В. В. Розановым.

1908, 6 декабря. Первое письмо М. А. Новоселова к П. А. Флоренскому. С января 1909 г. или, возможно, с конца 1908 г. П. А. Флоренский начал принимать участие в заседаниях «Кружка ищущих христианского просвещения».

1908, 19 декабря. Совет МДА утвердил тему магистерской диссертации П. А. Флоренского «Комментированный перевод творений Ямвлиха».

1909, 13 января — 19 марта. Прочитал студентам 2-го курса МДА курс лекций «Первые шаги философии».

1909, ок. 27 апреля. Первая личная встреча П. А. Флоренского и В. В. Розанова в Сергиевом Посаде в доме Флоренского после Гоголевских торжеств (Москва, 22–27 апреля 1909).

1909, сер. июня — 1910, январь. Тяжелый душевный кризис П. А. Флоренского. Разрыв отношений с С. С. Троицким. «Тихий бунт»: пьянство, самоанализ, «неявка» к духовнику епископу Антонию.

1909/1910 учебный год

1909, 3 сентября — 7 ноября. Прочитал студентам 2-го курса МДА курс лекций «Введение в историю античной философии».

1909, 26 ноября — ок. 10 декабря. Прочитал студентам 2-го курса МДА курс лекций «Софисты».

1909. В рамках программы «Вольного богословского университета», под грифом «Народный университет» издан сборник «История религии». В числе авторов — П. А. Флоренский (глава «Православие»).

1910, 17 января — март. Прочитал студентам 2-го курса МДА курс лекций «Сократ. Платон».

1910, 29 мая. П. А. Флоренский написал письмо епископу Рязанскому Аркадию с просьбой дать ему и В. М. Гиацинтову

двухштатный приход в селе при условии, что один из них женится на сестре другого.

1910, 31 июля. Принял решение о женитьбе на А. М. Гиацинтовой после того, как во время «охоты на болоте» в сильнейший дождь нашел четырехлистный трилистник («знамение»). В этот же день он сделал предложение и написал письмо матери.

1910, 25 августа. Венчание брака П. А. Флоренского и А. М. Гиацинтовой в Троицкой церкви села Троицкое (совершил священник Александр Гиацинтов). П. А. Флоренский по приезде в Сергиев Посад переселился в дом Озерова (№ 6) на Штатной улице.

1910/1911 учебный год

1910, сентябрь—декабрь. Прочитал студентам 2-го курса МДА курс лекций «Философия И. Канта в связи с философией предшествовавшей и с философией последующей». На практических занятиях со студентами МДА П. А. Флоренский разбирал «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» И. Канта и диалоги Платона «Лизис» и «Пир».

1910, 2 ноября. В Тифлисе убит С. С. Троицкий.

1911, январь — апрель (?). Прочитал студентам 2-го курса МДА курсы лекций по разделам «Структура античной философии», «Софисты и Сократ», «Платон и Аристотель», «Последний период античной философии».

1911, 23—24 апреля. Рукоположен Ректором МДА епископом Феодором в сан диакона и во иерея в Покровском храме МДА.

1911, 21 мая. У П. А. и А. М. Флоренских родился сын Василий († 5 апреля 1956), первый ребенок.

1911/1912 учебный год

1911, нач. сентября. Программа лекций по истории философии в 1911/12 учебном году: I. Мысль Востока и мысль Запада: философия и религия [впервые]. II. Структура античной философии. III. Подготовка античного идеализма. IV. Возникновение новейшего идеализма (Кант).

1912, 5 апреля. Представил в Совет МДА книгу «О духовной истине» с просьбой допустить ее к защите на степень магистра богословия.

1912, 19 мая. Посетил в Москве Марфо-Мариинскую обитель, служил литургию, и после встречи с отцом Митрофаном Сребрянским и вел. княгиней Елизаветой Феодоровной было принято решение о его переходе в качестве настоятеля в домовый храм св. Марии Магдалины Убежища престарелых сестер милосердия Красного Креста в Сергиевом Посаде. В этот же день отец Павел встречался с епископом Антонием (Флоренсовым) в Донском монастыре.

1912/1913 учебный год

Прочитал студентам 1-го курса МДА курс лекций: I. Платонизм и его враги [впервые]. II. Структура античной философии. III. Начатки античной философии. IV. Философия Канта в связи с философией предшествовавшей и философией последующей.

1912, 13 сентября. Всенощная под праздник Воздвижения Креста Господня — первая служба в храме равноапостольной Марии Магдалины Убежища сестер милосердия Красного Креста в Сергиевом Посаде.

1912, 28 сентября. Святейший Синод утвердил свящ. Павла Флоренского в должности редактора журнала МДА «Богословский вестник» (указ № 14663).

1913, январь. Выход вып. 1 книги «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» (Вып. 1. М., Товарищество тип. А. И. Мамонтова).

1913, 10 марта (неделя свят. Григория Паламы). Написал «Предисловие» к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (М., 1913). «Предисловие» опубл. без подписи.

1913, после 18 мая. Составил «Примечания» к статьям архиепископа Никона «Великое искушение около Святейшего Имени Божия» и С. Троицкого «Афонская смута»; написал статью «Архиепископ Никон — распространитель “ереси”».

1913, 20 мая. Письмо В. В. Розанову, которое легло в основу текста «На Маковце» («У водоразделов мысли»).

1913, июнь. Выход вып. 2 книги свящ. Павла Флоренского «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» (Вып. 2. М., Товарищество тип. А. И. Мамонтова).

1913/1914 учебный год

1913, сентябрь—декабрь. Прочитал студентам 1-го курса МДА курс лекций: I. Два строя мысли, количественный и качественный. II. Структура античной философии. III. Из истории платонизма. IV. Философия Канта.

1913, ноябрь. Выход книги свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины» (М., 1914). Тираж 2000.

1914, 3 января. В. Ф. Эрн и С. Н. Булгаков гостили в Сергиевом Посаде у свящ. Павла Флоренского.

1914, 4—5 апреля. Распродан почти весь тираж (2000) книги «Столп и утверждение Истины» (М., 1914).

1914, 19 мая. В собрании Совета МДА свящ. Павел Флоренский защитил магистерскую диссертацию «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи». Оппоненты: С. С. Глаголев, Ф. К. Андреев, Ректор МДА епископ Феодор.

1914, 24 августа. Письмо иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) с отказом редактировать его книгу «Моя мысль во Христе».

1914/1915 учебный год

1914, сентябрь—декабрь (?). Прочитал студентам 1-го курса МДА курс лекций: I. Структура античной философии. II. Начатки античной философии. III. Возникновение и развитие идеализма. IV. Основные термины и положения критицизма Канта. На практических занятиях со студентами МДА изучались диалоги Платона времени расцвета его творчества.

1914, 16 декабря. Совет МДА наградил свящ. Павла Флоренского премией митрополита Московского Филарета за магистерскую диссертацию «О духовной Истине».

1914. Издана работа «Смысл идеализма».

1915, ок. 13—25 января. Встреча в Москве с Н. О. Лосским.

1915, 10 марта. Совет МДА наградил свящ. Павла Флоренского премией митрополита Московского Макария за магистерскую диссертацию «О духовной Истине».

1915, июль. Издана статья «“Не восхищение непщева” (Флп. 2, 6—8) (К суждению о мистике)».

1915/1916 учебный год

1915, сентябрь—декабрь (?). Прочитал студентам I-го курса МДА курс лекций: I. Типы философского мышления [Ориентирование в философии. Западноевропейское мышление. Мышление еврейское. Христианская ориентировка на св. Евангелии]. II. Смысл идеализма. III. Возникновение идеализма в борьбе с софистикой. IV. Строение античной философии. V. Философия Платона. На практических занятиях со студентами I-го курса занимался методологией изучения древних философов на примере диалога «Фэдон».

1915, 14 декабря. У П. А. и А. М. Флоренских родился сын Кирилл († 9 апреля 1982), второй ребенок.

1915, 29 декабря. Написал архиепископу Антонию (Храповицкому) письмо, в котором свидетельствовал: «Никакого имябожничества я не признаю, имябожником себя не считаю и, если таковые есть, от них отрекаюсь. Моя позиция скорее отрицательная, чем положительная».

1916, в ночь с 24 на 25 января. Закончил рец.: В. Завитневич. А. С. Хомяков. Т. 1—2. Киев, 1902—1913. Вошло в книгу «Около Хомякова» (Сергиев Посад, 1916).

1916, февраль (?). В. Хлебников, Дм. Петровский и Куфтин приезжали в Сергиев Посад к свящ. Павлу Флоренскому с предложением вступить в число 317 председателей «государства Времени». Число 317 объясняется, вероятно, так: 365 дней в году минус 48 воскресных выходных дня (4 воскресенья в месяц — 48 воскресений в год) равно 317 рабочих дней.

1916/1917 учебный год

1916, 26 августа — 20 октября. Прочитал студентам I-го курса МДА курс лекций «О принципах исторического познания».

1916, 9 сентября. Начал писать «Детям моим. Воспоминанья прошлых дней» (далее: «Воспоминанья...») — глава «Раннее детство».

1916, 27—28 октября. Прочитал студентам I-го курса МДА пять лекций по философии Канта и сопоставлению Канта и Платона.

1916, 8 декабря. В «Кружке ищущих христианского просвещения» прошло собрание, в котором отца Павла «судили <...> по делу Хомякова и большинством голосов против одного вынесли обвинительный приговор» (из письма С. Н. Булгакова свящ. Павлу Флоренскому 9 декабря 1916 г.).

1916, 12 декабря. Письмо С. Н. Булгакову, в котором он пишет о своей независимости от «партийной» принадлежности к новоселовскому кружку или к другим объединениям.

1917, 27 февраля — 4 марта. Прочитал студентам 1-го курса МДА курс лекций по новой философии (Декарт и Мальбранш).

1917, 20 марта. Подал Ректору МДА епископу Феодору прошение об освобождении его от обязанностей редактора «Богословского вестника».

1917, 11 апреля. Начал писать «Завещание» («на случай моей смерти», § 1–4).

1917, 3 мая. Освобожден от обязанностей редактора «Богословского вестника».

1917, май (?). Выход книги «Первые шаги философии» (Сергиев Посад, 1917).

1917, май–август. Время работы М. В. Нестерова над двойным портретом «Философы» и посещения им дома отца Павла в Сергиевом Посаде.

1917, конец августа. Переезд В. В. Розанова в Сергиев Посад по приглашению свящ. Павла Флоренского.

1917/1918 учебный год

1917, 7 (или 21?) сентября — 16 ноября. Прочитал студентам 1-го курса МДА курс лекций по истории философии: I. Методология истории философии. II. Определение временных и пространственных границ философии Древней Греции, разграничение на периоды. III. Обзор развития ионической философии. IV. Платонизм. Аристотель. V. Третий период.

1917, 14 сентября — 27 ноября. Прочитал студентам 3-го курса МДА спецкурс с коллоквиумом «Из истории философской терминологии» (1. Термин. 2. Номо faber. 3. Продолжение наших чувств — 14 сентября. 4. Органопроекция — 15–19 сентября. 5. Символика видений — 19 сентября. 6. Хозяйство — 20 сентября. 7. Макрокосм и микрокосм — 21 сен-

тября. 8. Целое — 5 октября. 9. Divina sive aurea section — 19—20 октября. 10. Золотое сечение в применении к расчленению времени — 24—30 октября. 11. Смысл закона золотого сечения — 30—31 октября. 12. Разбор некоторых суждений о законе Цейзинга — 23—27 ноября) («У водоразделов мысли»).

1917, 8 декабря. «Пути и средоточия» (первонач. — «У водоразделов мысли»).

1917, 9 декабря. С. Н. Булгаков просил свящ. Павла Флоренского привезти в Москву его замечания на Послание Синода об Имени Божием (1913 г.) и на доклад епископа Никона. Материалы были необходимы для работы подотдела об Афонском движении.

1917, 12 декабря. «Целое» («У водоразделов мысли»).

1918, нач. года. «Наука как символическое описание», «Антиномия языка», «Диалектика» («У водоразделов мысли»).

1918, 8 (21) февраля. У П. А. и А. М. Флоренских родилась дочь Ольга († 25 апреля 1998 г.), третий ребенок.

1918, 20 февраля (5 марта). Умер в московском Донском монастыре духовник свящ. Павла Флоренского епископ Антоний (Флоренсов).

1918, 9 мая (26 апреля). Свящ. Павел Флоренский участвовал в Сергиевом Посаде в крестном ходе «к Черниговской Божией Матери» вместе с Патриархом Тихоном.

1918, 21 (8) мая — 19 (6) июня. Прочитал в Москве (гимназия Общества преподавателей на Остоженке) курс лекций «Очерки по философии культа»: I. Страх Божий — 21 мая; II. Культ, религия и культура — 22 мая; III. Культ и философия — 28 мая; IV. Таинства и обряды — 29 мая; V. Семь таинств — 4 июня; VI. Черты феноменологии культа — 5 июня; VII. Освящение реальности — 18 июня; VIII. Молитва — 19 июня.

1918, 24 (11) июня, Духов день. Рукоположение диакона Сергея Булгакова во иерея в Даниловском кладбищенском храме Св. Духа. Рукоположение совершил епископ Феодор. Присутствовали: свящ. Павел Флоренский с сыном Василием, М. А. Новоселов, Н. Н. Прейс, Вяч. Ив. Иванов, Н. А. Бердяев, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, Гр. А. Рачинский, В. К. Хорошко, А. С. Глинка, М. О. Гершензон, Л. И. Шестов, Е. А. Аскольдова. После службы было дружеское чаепитие. В последующие дни отец Павел и отец Сергей вместе служили в церкви при

приюте «Всех скорбящих Радосте» (Зубовская площадь) и в Ильинской церкви (близ Храма Христа Спасителя).

1918/1919 учебный год

1918, 22 (9) августа — 12 октября (29 сентября). Прочитал студентам 1-го курса МДА курс лекций «Два пути в мировоззрении».

1918, 10 октября (27 сентября). «Термин» (ред.) («У водоразделов мысли»).

1918, 22 октября. Московская коллегия по делам музеев и охране памятников искусства и старины Наркомпроса образовала Комиссию по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры в составе: Д. М. Гуревича, П. А. Флоренского, Ю. А. Олсуфьева, И. Е. Бондаренко, Н. Д. Протасова, М. В. Боскина, П. Н. Каптерева (в дальнейшем в Комиссию вошли М. В. Шик, С. Н. Дурылин, Т. Н. Александрова-Дольник, С. П. Мансуров).

1918, 22 (9) октября. «Философская антропология» («У водоразделов мысли»).

1918, 28 октября. 1-е организационное заседание Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, на котором П. А. Флоренский был избран ученым секретарем и хранителем ризницы.

1918, ноябрь. Свящ. Павел Флоренский написал Патриарху Тихону письмо, в котором испрашивал благословение на работы Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры.

1918, 6–7 ноября (24–25 октября). «Храмовое действо как символ искусств».

1918, 12–15 ноября (30 октября — 2 ноября). «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (доклад в Комиссии...).

1918, 26 (13) ноября. Свящ. Павел Флоренский вместе с Ю. А. Олсуфьевым, П. Н. Каптеревым и архимандритом Кронидом присутствовал при выемке из иконостаса Троицкого собора икон Троицы, апостола Петра, Богоявления и Преображения для фотографирования и пробной расчистки.

1918, 9 декабря (26 ноября). Свящ. Павел Флоренский и П. Н. Каптерев составили первый «Проект музея Троице-Сергиевой Лавры».

1918, 21 (8) декабря. «Пути и средоточия» (основной текст — «У водоразделов мысли»).

1919, 9–14 января. «Моленные иконы преподобного Сергия» (доклад в Комиссии...).

1919, 5 февраля. Смерть В. В. Розанова. Свящ. Павел Флоренский совершил первую панихиду в доме Розановых.

1919, 7 февраля. Отпевание В. В. Розанова в церкви в честь архангела Михаила Сергиева Посада: архимандрит Иларион (Троицкий), священник Павел Флоренский, священник Соловьев, вероятно, также местный священник Николай Милославин. Погребение В. В. Розанова в Черниговском скиту Троице-Сергиевой Лавры рядом с могилой К. Леонтьева.

1919, 11 апреля. Вскрытие мощей преподобного Сергия в Троицком соборе Лавры.

1919, 9 мая. П. А. Флоренский написал эмиссару Н. П. Киселеву письмо о необходимости сохранения Оптиной пустыни как действующего монастыря и «завязи новой культуры».

1919, 27 июня. Прочитал во Всероссийской ассоциации инженеров доклад «Принцип прерывности».

1919, 18 июля. «Атомы Времени» (подготовительные заметки и материалы).

1919, 6–7 сентября. «Платонизм и иконопись» (отрывок, вошедший в «Иконостас»).

1919, 12 сентября. Прочитал в Русском обществе электротехников доклад «Геометрическое истолкование комплексных чисел».

1919, 18–19 октября. «Homo faber» («У водоразделов мысли»).

1919, октябрь. «Обратная перспектива» (машинопись) («У водоразделов мысли»).

1919, 28 октября. «Месяцеслов» («Чтения о культе»).

1919, 3 ноября. Выселение монашеской братии из Троице-Сергиевой Лавры по решению Сергиево-Посадского исполкома.

1919. Выход статьи П. А. Флоренского «Вычисление вектора электрического поля на витках обмотки трансформатора» (М., Технич. отдел Главэлектро. 1919. Гектограф).

1920, 6—11 января. «Дедукция семи таинств» («Чтения о культе»).

1920, 27 января. Из Резолюции № 2 Комиссии по разрешению вопросов, связанных с ликвидацией Троице-Сергиевой Лавры как монастыря: «Наличный состав Комиссии раскассировать, удалив от какого-либо участия в работах данной комиссии бывшего графа Олсуфьева, гр. Мансурова, дочь писателя нововременца Т. В. Розанову, оставив в Комиссии М. В. Шика и временно, применительно к оставлению монахов-специалистов, профессора Флоренского, ввиду а) его незаменимости как в данный момент, так равно и в первый период работ Комиссии в ее обновленном составе, б) его ученых трудов и в) также выяснившейся полной непричастности его к деятельности каких-либо приходских общин и церковных братств».

1920, 28 января. На 4-м заседании Межведомственной комиссии по разрешению вопросов, связанных с закрытием Троице-Сергиевой Лавры как монастыря, было решено в новом составе Комиссии по охране Лавры оставить П. А. Флоренского, т. к. он «наименее внушает к себе недоверия» (Н. М. Щекотов), «Флоренский и Шик вполне лояльны, заняты только наукой и могут, по моему мнению, быть оставлены хотя бы временно» (Смирнов), «Флоренского, хотя он и профессор Духовной Академии, можно оставить временным, но не постоянным членом Комиссии» (Розенталь).

1920, 26 марта. Московский областной исполком издал постановление о Троице-Сергиевой Лавре, включавшее пункт о перемещении мощей преподобного Сергия в один из московских музеев.

1920, ок. 30 марта. Свящ. Павел Флоренский и Ю. А. Олсуфьев изъяли главу преподобного Сергия из раки и скрыли ее в доме Ю. А. Олсуфьева. На место главы преп. Сергия был помещен череп одного из князей Трубецких, погребенных в подклетах Троицкого собора.

1920, 30 апреля, 15 июля. «Расчленение литургии золотыми сечениями» («У водоразделов мысли»).

1920, май. Участвовал в работе византийской секции МИХИМ при Российской Академии материальной культуры Наркомпроса и в работах по организации Русского (государственного) Исторического музея.

1920, 2—3 июня. «Месяцеслов» («Чтения о культе»).

1920, 2, 4 июня. «Свидетели» («Чтения о культе»).

1920, лето. Работал совместно с И. Ф. Огневым в гистологическом институте при Московском университете над применением ультрамикроскопа особого типа (со сдвигом).

1920, 14 сентября. Назначен экспертом Сергиевского историко-художественного музея по серебру и художественному металлу.

1920, октябрь. По приглашению В. И. Лисева начал работать на московском отделении Орехово-Зуевского завода «Карболит» консультантом, а затем заведующим испытаниями продукции завода и заведующим научно-техническими исследованиями.

1920, сер. октября. Начал жить в Москве в Психиатрической клинике им. Морозова, где работала его сестра Ю. А. Флоренская.

1920, 25–28 октября. «Магичность слова» (машинопись) (на маш. экз. запись: «...Москва. Клиника душевнобольных») («У водоразделов мысли»).

1920, 29 октября. Сделал доклад «Об обратной перспективе» в заседании византийской секции Московского института историко-художественных изысканий и музееведения. В прениях по докладу участвовали: П. П. Муратов, Б. А. Куфтин, Н. И. Романов, А. А. Сидоров, Н. А. Африканов, Н. М. Щекотов, М. И. Фабрикант, Н. Д. Ланге.

1921, 22 января. Приглашен к работе в Карболитной комиссии при Совете Народного Хозяйства и к Электроотделу (Главэлектро ВСНХ РСФСР). В ночь с 21 на 22 января (день рождения по н. ст.) «благодатный сон» — благословляющий епископ Антоний (Флоренсов).

1921, 17 марта. В домовом храме МВТУ совершил отпевание Н. Е. Жуковского, а затем сопровождал гроб с его телом через всю Москву на кладбище Донского монастыря.

1921, весна. Переработал статью «О расширении области конкретных величин в аналитической геометрии» (август 1902) в §1–7 будущей книги «Мнимости в геометрии» и дополнил обобщающим § 8.

1921, 22 марта. Прочитал доклад об имяславии у Н. А. Бердяева.

1921, 12 апреля. Прочитал доклад об имяславии в храме Христа Спасителя.

1921, 16 июня. Назначен консультантом в техническом (впоследствии промышленном) отделе Главэлектро ВСНХ «по расчетам относящимся к высоковольтной технике, а также по выработке способов внутреннего исследования изоляционных материалов».

1921, 22 июня. Прочитал доклад об имяславии в церкви святителя Николая (Николы «на курьих ножках»).

1921, 30 июня. Прочитал доклад об имяславии у Г. Лемана.

1921, 25 июля. Схема «Происхождение гравюры» («Иконостас»).

1921, 2 августа. В. А. Фаворский пригласил свящ. Павла Флоренского в Высшие художественно-технические мастерские (Вхутемас) «читать курс по перспективе» (П. А. Флоренский утвержден профессором печатно-графического факультета Вхутемаса с 1 августа 1921 г.).

1921, 11 августа. «Платонизм и иконопись» («Иконостас»).

1921, 13 августа. Вместе с Д. Ф. Егоровым ходил к архимандриту Давиду по его вызову (Малый Покровский пер., д. 8). «Это я во второй раз был у сего старца...»

1921, 20 августа. Прочитал доклад об имяславии в церкви святителя Николая (Николы «на курьих ножках»).

1921, 24 августа — 1 декабря. Прочитал в Москве (Петровский монастырь, храм преподобного Сергия Радонежского) студентам МДА курс лекций «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания».

1921, 31 августа. Прочитал доклад «Об Имени Божиим» в церкви святителя Николая (Николы «на курьих ножках»).

1921, 6 сентября. Прочитал во Всероссийской ассоциации инженеров доклад «Об изучении диэлектриков».

1921, 6 (или 7) октября. На 8-м Всероссийском электротехническом съезде сделал доклад (вероятно, в научно-технической секции) «Вычисление градиента на витках обмотки трансформаторов».

1921, 12 октября, 2 декабря. Прочитал доклад об имяславии в доме С. М. Попова.

1921, 13 октября — декабрь (?). В осеннем семестре прочитал курс лекций «Анализ перспективы» студентам 2-го курса печатно-графического факультета Вхутемаса (ок. 10 двухчасовых лекций).

1921, 26 октября. У П. А. и А. М. Флоренских родился сын Михаил († 14 июля 1961), четвертый ребенок.

1921, 15 ноября. Во Всероссийской ассоциации инженеров прочитал доклад «Об изучении диэлектриков».

1921, 25 ноября. Прочитал доклад об имяславии в доме С. М. Попова.

1921, 14 декабря. В Академии духовной культуры (на б. женских курсах, Мерзляковский пер.) прочитал доклад «О магической природе слова». В этот же или в ближайшие дни состоялась встреча П. А. Флоренского с Н. А. Бердяевым, А. Ф. Лосевым.

1921. Выход статьи П. А. Флоренского «Вычисление электрического градиента на витках трансформатора» (опубл.: Бюллетень технического отдела. Главэлектро. Серия IV. 1921. Шапирограф).

1922, 7 февраля. Прочитал доклад «О Бухарева» у Н. А. Бердяева (т. е. в Вольной академии духовной культуры). Вероятно, в тот же день П. А. Флоренский прочитал доклад «О прерывности как принципе миропонимания (воззрения)» в институте им. Карла Маркса.

1922, 1 марта. Написал предисловие «От редакции» к книге В. В. Розанова «Во дворе язычников» (изд-во «Поморье» — не издано) (на маш. экз. дата: «16/II»).

1922, 19 мая — 30 июля. «Неевклидова геометрия и реальность. Материалы к лекциям по анализу перспективы».

1922, 5 июня. В Духов день венчал брак А. Ф. Лосева и В. М. Соколовой в Ильинском храме Сергиева Посада.

1922, 27 июня. Во Всероссийской ассоциации инженеров прочитал доклад «Принцип прерывности (и о теории множеств кое-что)».

1922, 18 июля. Во Всероссийской ассоциации инженеров прочитал доклад «Понятие бесконечности в математике».

1922, лето. Написал § 9 и «Пояснения к обложке» работы «Мнимости в геометрии».

1922, 11 августа. В. А. Фаворский вырезал по дереву обложку книги «Мнимости в геометрии», и П. А. Флоренский написал в связи с этим «Пояснение к обложке». Вероятно, в это же время В. А. Фаворский выполнил скульптурный портрет (миниатюра по кости), два карандашных портрета П. А. Флоренского и обложку к его книге «Число как форма».

1922, 5 октября. Выход из печати книги «Мнимости в геометрии» (М., изд. «Поморье»). Издательство «Поморье» объявило о подготовке П. А. Флоренским труда «У водоразделов мысли».

1922, октябрь–декабрь (?). П. А. Флоренский в осеннем семестре прочитал курс лекций «О перспективе» студентам 2-го курса печатно-графического факультета Вхутемаса (ок. 10 двухчасовых лекций).

1922, 10–11 ноября. «Пифагоровы числа» («Число как форма»).

1922. Оформление работы «Число как форма»: Пифагоровы числа (10–11 ноября 1922); Приведение чисел (к математическому обоснованию числовой символики) (1905; 1916); Повышение чисел (1919–1922); Топология (1919–1922).

1922, 20, 24 ноября. «Точка» («Словарь символов»).

1922, 24 ноября — 29 декабря. «Итоги» (машинопись) («У водоразделов мысли»).

1922, 30 декабря. Высылка свящ. Сергея Булгакова из России. С ним уехали супруга Мария Ивановна, дочь Мария, сын Сергей.

1922, декабрь (?) — 1923, 3 февраля. «Имена» (1 часть «Ономатология») (машинопись). «Александр», «Алексей», «Анна», «Василий», «София», «Владимир», «Ольга», «Константин», «Елена», «Николай», «Екатерина», «Дмитрий», «Варвара» («Имена» — «У водоразделов мысли»).

1923, январь (?). П. А. Флоренский сделал доклад на пленуме 17-й сессии Центрального электротехнического совета «Экспериментальное исследование электрических полей».

1923, 19 февраля. По просьбе архимандрита Давида написал увещательное письмо имяславцам на Кавказ.

1923, 27 марта. Во Всероссийской ассоциации инженеров прочитал доклад «О формулировке законов электромагнетизма».

1923, 1 апреля. «Завещание» (окончание). «Перед отъездом в Москву. Великий Понедельник».

1923, 21 апреля — 7 мая. «Природа» (глава «Воспоминаний...»).

1923, 7–28 мая (Духов день). «Религия» (глава «Воспоминаний...»).

1923, 17 июня. «Записка о христианстве и культуре». Вероятно, в то же время «Записка о православии», «Записка о старообрядчестве».

1923, 22 июня. Скончался протоиерей преподобный Алексей Мечёв (память 9 июня). **1923, 26 августа.** «Рассуждение на случай кончины отца Алексия Мечёва».

1923, октябрь—декабрь (?). П. А. Флоренский в осеннем семестре прочитал курс лекций «Анализ перспективы» студентам 2-го курса печатно-графического факультета Вхутемаса.

1923. Издана «Опись панагий Троице-Сергиевой Лавры XII—XIX веков» (Сергиев Посад, 1923).

1923, 8 декабря — 1924, 8 января. «Наука» (глава «Воспоминаний...»).

1924. Год тяжелого душевного кризиса. Записи в тетради под названием «Кризис в 42 года».

1924, 21 января. «Видимо, в 1924 г. в день смерти В. И. Ленина или на другой день, бабушка (Надежда Петровна Гиацинтова) вслух молилась о нем. Папа услышал, резко остановил и сказал: «Нельзя молиться за Ленина»» (из воспоминаний О. П. Трубачевой 4 мая 1992 г.).

1924, 18 февраля — 1925, 22 января. «Анализ пространственности (и времени) в художественно-изобразительных произведениях».

1924, 5 марта. Отец Павел Флоренский в московском Донском монастыре сослужил Патриарху Тихону панихиду по епископе Антонии (Флоренсове).

1924, 1 апреля. Встреча с М. Волошиным в Москве.

1924, 2 августа. «Павел» («Имена» — «У водоразделов мысли»).

1924, 21 сентября. Свящ. Павел Флоренский написал Патриарху Тихону письмо с просьбой освободить его от преподавания в МДА в связи с конфликтом с Ректором протоиереем Владимиром Страховым (письмо датировано 8 сентября, вероятно, ст. ст.).

1924, 30 сентября. Вышел труд «Диэлектрики и их техническое применение. Ч. 1. Общие свойства диэлектриков» (М., 1924).

1924, 11 октября. У П. А. и А. М. Флоренских родилась дочь Мария-Тинатин, пятый ребенок.

1924. П. А. Флоренский избран членом Центрального электротехнического совета Главэлектро ВСНХ СССР и начал работать в Московском объединенном комитете электротехнических норм и правил (МОКЭН). Занимался экспериментальной и научно-исследовательской работой в связи с участием в особом совещании по улучшению качества продукции.

1925, январь. Выход статьи П. А. Флоренского «Запасы мировой энергии» (опубл.: «Электрификация», 1925, № 1).

1925, 19 января, 7 февраля — 13 марта. «Людмила», «Вера», «Михаил» («Имена» — «У водоразделов мысли»).

1925, осень. Л. Троцкий, возглавлявший Главэлектро (после снятия с поста председателя РВС) посетил ГЭЭИ и в электрофизической лаборатории беседовал с П. А. Флоренским (беседа длилась 5 минут).

1926, 21 января. Письмо М. П. Мурашову с предложением издать рукопись В. В. Розанова «Во дворе язычников».

1926, 12 декабря. Выступил с докладом «Заслуги П. Н. Яблочкова в элементном деле» в Ленинграде в Русском техническом обществе на торжественном собрании, посвященном 50-летию электрической свечи Яблочкова.

1927—1929. Отдел материаловедения ВЭИ «на Покровке».

1927—1930. «Справочник физических, химических и технологических величин». Гл. ред. Л. К. Мартенс. (Т. 1, 3—5. М., 1927—1930). «Общая редакция и ближайшее участие в составлении “Справочника” проф. П. А. Флоренского».

1927—1934. П. А. Флоренский — редактор отдела материаловедения, соредактор отдела по горному делу, а также автор 134 статей «Технической энциклопедии». Гл. ред. Л. К. Мартенс. (Т. 1—23. М., 1927—1934).

1927. Издана книга: П. А. Флоренский, Ю. А. Олсуфьев. Амвросий, Троицкий резчик XV века (Сергиев Посад, изд. Сергиевского музея, 1927).

1927. Издана книга: Пористость изоляторного фарфора. Работы лаборатории испытания материалов. Под ред. проф. П. А. Флоренского (М., 1927. Труды ГЭЭИ. Вып. 19).

1928, март—июнь. Многочисленные публикации в центральной и сергиево-посадской прессе, в которых «бывшие» обвинялись в антисоветской деятельности и одобрялся их арест («Безбожник у станка» — № 3; «Рабочая газета» — 12, 13,

15, 16, 18, 23, 24, 25 мая; «Плуг и молот» — 22 апреля, 6, 10, 11, 17, 27 мая; «Рабочая Москва» — 17 мая; «Известия» — 27 мая; «Безбожник» — 10 июня).

1928, 12 мая. В «Рабочей газете» появилась рубрика «Гнездо черносотенцев под Москвой». В статье А. Лясса «Шаховские, Олсуфьевы, Трубецкие и др. ведут религиозную пропаганду» содержалось указание на книгу П. А. Флоренского и Ю. А. Олсуфьева «Амвросий, троцкий резчик XV в.» (1927).

1928, 15 мая. Первый арест в Сергиевом Посаде. Арестовано 15 человек.

1928, 17 мая. Выход статьи «Сергиевский музей — рассадник поповщины» («Рабочая Москва»), в которой критиковалась книга П. А. Флоренского и Ю. А. Олсуфьева «Амвросий, троцкий резчик XV в.» (1927).

1928, 22 мая. Второй арест в Сергиевом Посаде. Арестовано 58 человек, в том числе свящ. Павел Флоренский.

1928, 21 мая. Ордер № 3120 от 21 мая 1928 г. «на производство ареста и обыска Флоренского Павла», подписанный зам. председателя ОГПУ СССР Генрихом Ягодой. Арест П. А. Флоренского по адресу: Сергиев Посад, ул. Пионерская, 19.

1928, в ночь с 21 на 22 мая. Свящ. Павел Флоренский в пересыльной тюрьме Сергиева Посада.

1928, 25 мая. Протокол допроса П. А. Флоренского. «Объяснительная записка» П. А. Флоренского к протоколу допроса 25 мая 1928 г.

1928, 29 мая. «Обвинительное заключение по делу № 60110...» в количестве 80 человек (в том числе П. А. Флоренского) по ст. 58/10 УК; подписано пом. нач. 6-го СО ОГПУ Полянским, утверждено нач. 6-го отделения СО ОГПУ Е. Тучковым.

1928, 8 июня. Особое совещание при Коллегии ОГПУ постановило: «Флоренского Павла Александровича из-под стражи освободить, лишив права проживания в Москве, Ленинграде, Харькове, Киеве, Одессе, Ростове-на-Дону, означенных губерниях и округах с прикреплением определенному месту жительства, сроком на три года, считая срок с 22/5—28 года».

1928, 13 июня. П. А. Флоренский дал в тюрьме подписку выехать в Нижний Новгород. «По прибытии я обязуюсь явиться в местный орган ОГПУ для установления факта прибытия в выбранную мною местность».

1928, 13 июля — 18 июля. Получил приговор на руки, выехал в Нижний Новгород через Владимир (14 июля), 15 июля прибыл в Нижний Новгород, не найдя жилья, ночевал на улице.

18 июля, память преп. Сергия Радонежского (5 июля ст. ст.). Благодаря некоему физику Г. А. Остроумову, нашел жилье по адресу: Нижний Новгород, ул. Мартыновская, д. № 10 (ранее был № 8; полуподвальная комната «ниже земли»).

1928, 31 августа. Особое совещание при Коллегии ОГПУ пересмотрело дело № 60110 приговора от 22 июня 1928 г. и постановило «Флоренского П. А. досрочно от наказания освободить, разрешив свободное проживание по СССР».

1928, 1 сентября (?). Телеграмма Е. П. Пешковой П. А. Флоренскому в Нижний Новгород: «Приговор отменен. Разрешено свободное проживание. Пешкова».

1928, 15 сентября. Выехал из Нижнего Новгорода в Москву.

1928, 18 сентября. Обыск в доме П. А. Флоренского в Сергиевом Посаде, который был произведен агентом Сергиевского уездного уголовного розыска Ворониным.

1927–1928. Инструкция к применению гликона — пропиточной массы, разработанной Отделом материаловедения ГЭЭИ, для пропитки и наводки асбестовых и металлических изделий.

1928. Издание книги: Карболит. Его производство и свойства. Работы Отдела материаловедения. Под ред. («общее руководство работой, обработка полученных данных и текст») проф. П. А. Флоренского. М., 1928. 125 с.

1929, 12 января. Обратился в избирательную комиссию Сергиевского уезда с просьбой о пересмотре постановления, согласно которому он был внесен в списки лишенных избирательного права.

1929, 23 февраля. Выход газеты «Комсомольская правда» (№ 45) со статьей «Главпрофобр не выполнил партийной директивы. Дополнительные приемы снизили % рабочих в ВУЗах. Требуем генеральной чистки. Дополнительный прием для детей... попов». В статье указывается, что «среди принятых оказался сын “спеца” Флоренского, который по совместительству работает священником».

1929, 5 марта. Обратился в комячейку ВЭИ с заявлением о направленной против него «фактически ложной» заметке в «Комсомольской правде».

1929, 7 марта. Заседание бюро ячейки ВКП(б) ВЭИ, на котором было решено оказать содействие П. А. Флоренскому в его просьбе защитить его от нападок анонимных лиц. В частности, решено написать открытое письмо в «Комсомольскую правду» по поводу заметки от 23 февраля, принять срочные меры к восстановлению В. П. Флоренского в МГУ, копии этих материалов и справку о значении и роли П. А. Флоренского для советской промышленности послать в ЦК, МК и РК ВКП(б).

1929, 8 марта. Письмо ректора Московского механического института, главного редактора «Технической энциклопедии» Л. Мартенса в бюро ячейки ГЭЭИ с характеристикой П. А. Флоренского как одного из «крупнейших ученых, которому советская наука многим обязана» и с просьбой «создать для него нормальную обстановку для его научной работы».

1929, 8 марта. Письмо бюро ячейки ВКП(б) ВЭИ в редакцию «Комсомольской правды» с опровержением фактов, касающихся П. А. Флоренского, в заметке от 23 февраля. Письмо оформлено как открытое, но опубликовано не было.

1929, 18 марта. П. А. Флоренский написал М. Л. Цитрону письмо с отказом предоставить сочинения В. В. Розанова для печати ввиду несвоевременности такового издания в СССР и неэтичности публикации заграницей в обход общим директивам власти.

1929, 8 апреля. Рекомендация П. А. Флоренского для работы по секретной области в Отдел материаловедения ВЭИ; составлена военным инженером-электриком П. Чудаковым, заверена секретарем ячейки ВКП(б) ВЭИ В. Бирюковым.

1929, 15–19 мая. П. А. Флоренский принял участие в 1-й Всесоюзной конференции по электроизолирующим материалам (Москва) и сделал доклад «Значение поверхностных явлений в службе слюды» (опубл.: Вопросы изоляции в электротехнике. Труды конференции по электроизолирующим материалам. М.—Л., 1930).

1929, 21 сентября. Написал В. И. Вернадскому письмо, в котором дал начатки учения о пневмосфере.

1930, 5 января. Приказом директора ВЭИ К. А. Круга назначен «помощником директора ВЭИ по научной части с подчинением ему отделов: Вакуум-технического, Рентгено-технического, Измерительного и Светотехнического и с сохранением за ним заведывания отделом Материаловедения».

1930, 21 мая. Х. И. Гарбер в Институте философии Коммунистической академии прочел доклад, в котором осуждалось мистическое толкование теории относительности П. А. Флоренским и А. Ф. Лосевым.

1930, 2 июня. Умер архимандрит Давид (Мухранов). Свящ. Павел Флоренский исповедовал и причащал его перед смертью.

1930, 4 июня. Отпевание и похороны архимандрита Давида, которое совершил свящ. Павел Флоренский вместе с В. М. Лосевой и Дм. Ф. Егоровым.

1930, ноябрь. Выход статьи: Работы по графиту во ВЭИ (опубл.: «Горный журнал», 1930, № 10/11).

1930, 29 ноября. Доклад Э. Кольмана «Политика, экономика и... математика» на заседании Общества математиков материалистов-диалектиков» (опубл.: «За марксистско-ленинское естествознание», 1931, № 1) с критикой работ Московской философско-математической школы и в частности П. А. Флоренского.

1931, 20–24 февраля. Участвовал во 2-й Всесоюзной конференции по электроизолирующим материалам, на которой сделал семь докладов. Избран членом Президиума Бюро по электроизолирующим материалам Всесоюзного Энергетического Комитета.

1931, 5 апреля. Прочитал в отделе ВЭИ «Доклад по старению изоляции (диэлектриков)».

1931. Записи в дневниковой книжке: о встрече с В. И. Вернадским; «письмо Вавилову».

1932, апрель (?). Выход статьи «Физика на службе математики».

1932, 4 мая. Включен в Комиссию по стандартизации научно-технических обозначений, терминов и символов при Совете Труда и Обороне СССР.

1932. Выход книги В. Г. Фридмана «Теория относительности и антирелигиозная пропаганда» (М., 1932) с обширной критикой работ П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева.

Ок. 1932. Слова П. А. Флоренского дочери Ольге: «Я мог бы изобрести оружие, которое завоевало бы весь мир, но я не буду этого делать, нет, не буду».

1933, ок. 25 февраля. «Справка (на арест). Флоренский Павел Александрович, 1888 (sic!) г. р., поп-профессор, по политическим убеждениям — крайне правый монархист. Член центра к-р организации «Партия Возрождения России». Уличается показаниями обвиняемых проф.: Гидулянова, Остроухова и чл. к-р организации Жирихина.

Нач. СПО ПП ОГПУ МО Радзивилловский

Нач. IV отделения М. Рогожин»

1933, 25 февраля. «Ордер № 1859 февраля 25 дня 1933 г. выдан сотруднику ПП ОГПУ МО тов. Корневу на производство арест-обыск Флоренский Павел Александрович, по адресу: 1-й Проломный пер., д. 43, кв. 12, кор. А (ВЭИ). [подписи, печать]».

1933, в ночь с 25—26 февраля. Арест П. А. Флоренского на служебной квартире по адресу: Москва, 1-й Проломный проезд, д. № 43, кв. 12. Протокол обыска-ареста от 26 февраля 1933 г. 1, 3 февраля — допрос П. В. Гидулянова (впервые названа фамилия П. А. Флоренского); 3—5 февраля — допрос П. В. Остроухова (упом. П. А. Флоренский); 6 февраля — допрос В. И. Троицкого; 8 февраля — допрос П. В. Гидулянова (упом. П. А. Флоренский).

1933, 26 февраля. Допрос П. В. Гидулянова (следовательно не указан). Представлен список из 65 лиц, которые являются членами церковно-монархической организации. Упоминаются: 1. Гидулянов П. В. 2. Флоренский П. А. 3. Чаплыгин С. А. 4. Лузин Н. Н. 5. Остроухов П. В. 6. Каптерев П. Н. 7. Троицкий В. И. 8. Грузинов Б. А. 9. Смирнов С. А., Соловьев Б. Н. 10. Мишин А. К.

1933, 26 (?) февраля. Допрос П. А. Флоренского. Показания содержат признание виновности во вхождении в организацию национального центра; осуждение организации как виновной не только перед большевиками, но и пред историей России; указывается время возникновения организации («четыре месяца тому назад»); отмечается слабость и недейственность организации. Упоминается П. В. Гидулянов. Вероятно, именно на этом допросе была устроена очная ставка П. А. Флоренского и П. В. Гидулянова.

1933, 27 февраля. Допрос П. А. Флоренского. Признание виновности. Национал-фашистская партия связывается с фашистским движением в Германии. Предположительная кандидатура на будущий престол — так называемый император Кирилл. Связь с германским специалистом-техником на квартире Гидулянова. Строение организации по принципу троек. «Мне лично была назначена роль идейного руководителя». Отмечается слабость и расхлябанность организации. Противоречие организации ходу русской истории.

1933, 28 февраля. Допрос П. А. Флоренского. Неразработанность программы. В схему центра входили 1. Флоренский П. А. 2. Гидулянов П. В. 3. Лузин Н. Н. 4. Чаплыгин 5. Каптерев П. Н. 6. Феодор Поздеевский 7. Миткевич В. Ф. 8. Кречетович. 9. Огнев С. И. 10. Минаков. 11. Бухгольц. «О фактическом вхождении названных лиц в центр мне не известно, но на них строились расчеты группы». «Изложено мною по памяти, ввиду [?] моей переутомленности за точность не мог бы поручиться во всех случаях».

1933, 1 марта. Допрос П. А. Флоренского. Допрос проводил новый следователь — Шупейко. Признание виновности. Связь с Германией. Описание встреч с Гидуляновым. «Программные вопросы в национал-фашистском центре не ставились достаточно четко и реалистично, причем первая постановка все время отлагалась на какое-то будущее время». Приводится схема организации центра.

Флоренский					
Лузин				Гидулянов	
Чаплыгин		Каптерев П. Н.		Миткевич	Ф. Поздеевский
Кречетович	Огнев	Минаков	Бухгольц		

«О фактическом вхождении названных лиц в центр мне не известно, но на них строились расчеты группы».

1933, 2 марта. Допрос П. В. Гидулянова (следователь Шупейко). Дополнительные показания. Впервые выдвигается версия с германским инженером Штейном и его встречи с Флоренским. Флоренский «выдвинул принцип польских троек 60-х годов XIX в.» «У проф. Павла Флоренского была двоякая тройка, по его словам, в лице проф. 1) Кречетовича и 2) Огнева...»

1933, 4 марта. Допрос П. В. Гидулянова (следователь Шупейко). Получают развитие показания о связях Флоренского и Штейна, Флоренского и епископа Феодора. Появляются показания о подготовке церковной унии между Русской Православной Церковью и Римом; о связях с организацией Платонова—Любавского. Перечислены 35 фамилий членов «Союза возрождения России». Флоренский характеризуется как идеолог организации. В «Дополнении» говорится о работе Флоренского в пользу «Союза...» среди инженеров ВЭИ, особенно среди молодежи. «Флоренский <...> называл многих из них».

1933, 5 марта. Допрос П. А. Флоренского, который проводили начальник 4-го отделения СПО ПП ОГПУ МО М. Рогожин и уполномоченный Шупейко. Флоренский признает себя виновным и повторяет основные показания П. В. Гидулянова.

1933, 7 марта. Допрос П. А. Флоренского (следователь Шупейко). Показания состоят из двух частей. В первой части рассказывается о встрече Лузина с Гитлером в Германии. Во второй части говорится о слабости организации, отсутствии кандидатуры на роль диктатора, необходимости отгородиться от скомпрометировавшей себя эмиграции, о том, что переход к новой системе «должен быть произведен по возможности без ломки системы наличной (советской)».

1933, 16 марта. П. А. Флоренский закончил работу «Предполагаемое государственное устройство в будущем».

1933, 22 марта. Допрос П. Н. Каптерева (следователь Шупейко). Показания включают признание виновности в участии в контрреволюционной национально-фашистской организации, возникшей из остатков «Платоновского» дела. Руководство организации — П. А. Флоренский, П. В. Гидулянов, С. А. Чаплыгин, Н. Н. Лузин.

1933, 30 июня. Обвинительное заключение по делу № 2886 «О к-р националистической фашистской организации», составленное уполномоченным СПО ПП ОГПУ МО Шупейко.

1933, 30 июня. Выход статьи Э. Кольмана «Против новейших откровений буржуазного мракобесия» (опубл.: «Большевик», 30 июня 1933. № 12) с критикой работ П. А. Флоренского «Физика на службе математики», «Мнимости в геометрии» и др.

1933, 26 июля. «Выписка из протокола заседания тройки при ПП ОГПУ МО от 26 июля 1933 г.

Слушали: Дело № 2886 по обв[инению] Флоренского Павла Александровича по ст. 58/10 и 11 УК.

Постановили: Флоренского Павла Александровича — заключить в исправтрудлагерь, сроком на десять лет, считая срок с 25/II—33 г.

Секретарь тройки [подпись неразборчива] [печать]».

1933, 15—21 августа. П. А. Флоренский на этапе Москва—Свердловск, в Свердловской пересыльной тюрьме («Дом заключенных»).

1933, 21 августа — 1 октября. На этапах: Свердловск — Тулун, Тулун — Иркутск, Иркутск — Чита, Чита — Урульга, Урульга — Ксениевская — Нанагры. В Урульге на него было заведено ДОР (дело оперативной разработки), в котором фиксировались лагерные перемещения. По ДОРу П. А. Флоренский с 24 сентября по 25 декабря 1933 г. принадлежал 3-му отделению БАМЛАГ ОГПУ. 5-й Нанагранский лагпункт входил в 7-е Забайкальское управление.

1933, 1 октября — 29 ноября. На 5-м лагерном пункте 7-го Забайкальского отделения в Нанаграх. Назначен инженером научно-исследовательского отдела управления БАМ и вторых путей.

1933, 15 октября. Картографическая теорема о четырех красках. «1933.X.15. Нанагры Заб[айкальской] ж. д., на берегу реки Урюма Белого». Ркп., чертежи.

1933, 25 октября. В административной части 7-го Забайкальского отделения БАМЛАГ ОГПУ.

1933, 29—30 ноября. В Ксениевской составил «Методику оценки деятельности фаланг и других подразделений БАМ и вторых путей».

1933, 2-я пол. ноября (?). Работал в НПО БАМ, комната № 70 над математическими расчетами (к исследованиям по мерзлотоведению). Датировка 17.XI.1933, 28.I.1934.

1933, 1—2 декабря. Переведен из Ксениевской в Свободинский лагерный пункт, где находилось Управление БАМЛАГ. Определен в научно-исследовательский отдел Управления БАМЛАГ.

1933, 6—7 декабря. В Свободном составил 1-ю редакцию «Инструкции по оценке деятельности фаланг строительства и вторых путей».

1933, 9 декабря. П. А. Флоренский, П. Н. Каптерев. Программа исследований по физике мерзлоты.

1933, 12 декабря. П. А. Флоренский, П. Н. Каптерев. Объяснительная записка к программе работ по физике мерзлоты.

1933, после 14 декабря. Оформление работы: Методика оценки деятельности фаланг и других подразделений строительства БАМ и вторых путей. На титуле маш. экз.: «Г. Свободный. Декабрь 1933 года».

1933, 19 декабря. «В УРО сотрудника НИО Флоренского Павла Александровича.

Заявление.

Прошу сообщить мне точно статью и срок моего осуждения. Я осужден московским ПП ОГПУ и прибыл в Урульгу 24/IX 1933 г., затем пробыл Нанаграх с 1/X по 29/XI, после этого был в Ксениевской с 29/XI по 30/XI, и с 2/XII нахожусь в г. Свободном. Работаю в научно-исследовательском отделе Управления БАМЛАГ и живу в Свободинском л/п в бараке № 4.

19/XII 1933 г.

П. Флоренский».

1933, декабрь. Собраны заметки и материалы к научным работам по мерзловедению: «Физические константы H_2O преимущественно в отношении твердой фазы. Собрал П. А. Флоренский. Г. Свободный. 1933. XII».

1934, 10 января. П. А. Флоренский, П. Н. Каптерев. Рационализаторское предложение: устройство заземлений в мерзлых грунтах. К вопросу об организации научно-технического исследования.

1934, январь. Собраны заметки и материалы к научным работам по мерзловедению: «Мерзлые грунты. Строение, физика, константы, происхождение. Собрал П. А. Флоренский. Г. Свободный. 1934. I». «Наблюдения в области мерзлоты грунтов, временной и вечной. Материалы собрал П. А. Флоренский. Г. Свободный. 1934, январь». П. А. Флоренский. Аналитические исследования по мерзлоте.

1934, ок. 30 января (?). «Список кружка по изучению высшей математики под руководством П. А. Флоренского. 1. Васильев Е. Г. 2. Старикович П. К. 3. Апасова (?) Е. Н. 4. Раев Л. А. 5. Гудзовский А. В. Занятия происходят 3 раза в семидневку по 1 1/2 часа. Итого 18 часов в месяц».

1934, ок. 30 января (?). Материалы к лекциям в Сковородинском лагере. Темы: Формулировка 2-го принципа термодинамики. Текстура. Анизотропия. Пластические массы. Определение материи. Электромагнитные волны. Космические лучи. Проникающая сила. Общая характеристика и спектральный состав. Кирпичи мироздания.

1934, 16–17 февраля. П. А. Флоренского и П. Н. Каптерева перевели из Свободинского лагерного пункта в Сковородино (б. ст. Рухлово Уссурийской ж/д) на Опытно-мерзлотную станцию БАМЛАГ ОГПУ.

1934, 25 февраля. Статья П. А. Флоренского и П. Н. Каптерева «Опыты с электрическим заземлением в вечной мерзлоте», сданная в стенгазету ОМС «Победим мерзлоту» 25.II.1934.

1934, 25–27 марта. П. А. Флоренский, П. Н. Каптерев. Замерзание воды. (Предварительное сообщение о лабораторных опытах Сковородинской ОМС для выяснения физической схемы пучения грунтов.) Беловая ркп., вероятно П. Каптерева, 42 с. + чертежи.

1934, 3 марта. Сотрудники ОГПУ изъяли значительную часть библиотеки П. А. Флоренского в его доме в Загорске и опечатали шкафы в его кабинете до предполагаемого нового изъятия.

1934, 9 апреля. «Наледная» теория вулканов. Ркп. 2 с.

1934, апрель. Начал писать поэму «Орочены» («Оро»). Собирает материал к орочено-русскому словарю.

1934, 13 мая. Управление БАМЛАГа ОГПУ разрешило А. М. Флоренской свидание с П. А. Флоренским, «находящимся на Опытно-мерзлотной станции БАМЛАГа ОГПУ на с. Сковородино Уссурийской ж. д.» (справка выдана 15 мая).

1934, май. Продолжал собирать материалы по этнографии края и лагерному быту: Материалы к ороченскому словарю. «Сковородино. 1934.V». Частушки, записанные П. А. Флоренским в Сковородинском лагере. Б. д.

1934, 25 июня. Примечания П. А. Флоренского к материалам ВЭИ, присланным на Сковородинскую ОМС по его просьбе: 1. Изменение электропроводности почвы от напряжения. 2. Электропроводность песка.

1934, 1 июля. А. М. Флоренская с детьми Ольгой, Михаилом и Марией (Тинатин) приехала в Сковородино. Поездка

осуществлена благодаря помощи Е. П. Пешковой. (Были привезены книги: А. Эйнштейн. Эфир и принцип относительности. Петроград, 1921; В. И. Вернадский. Проблемы биогеохимии. I. Значение биогеохимии для познания биосферы. Ленинград, 1934. Надпись: «От автора»).

1934, после 3 июля. Оформление работы: П. А. Флоренский и Б. Г. Серебряков. К вопросу о механических свойствах мерзлых грунтов. На титуле ркп. экз.: «Сковородино. 1934».

1934, июль—август. Отказался от предложения Т. Шауфус начать переговоры с президентом Чехии Т. Масариком о его освобождении из лагеря и выезде вместе с семьей в Чехию.

1934, 17 августа. П. А. Флоренский и П. Н. Каптерев. Наблюдения над стратиграфией ледяных формаций. Сковородино. 1934. Беловая ркп. 39 с. «17 августа 1934 г. Сковородино ОМС». Последняя работа П. А. Флоренского по мерзлотоведению. Исследования научной группы станции, в которую входил П. А. Флоренский, легли в основу книги: Н. И. Быков, П. Н. Каптерев. Вечная мерзлота и строительство на ней. М., 1940.

1934, 17 августа. Конвоирован из Тынды в Свободинский лагерный пункт. По дороге «удалось уговорить охранника заехать на станцию, пообещав, что его тоже накормят».

1934, 1—12 сентября. Этапирован из Свободинского лагерного пункта в лагерный пункт Медвежья гора.

1934, 13 октября. Переведен в Кемский лагерь управления Беломорско-Балтийских ИТЛ, мыс Вытеракша.

1934, 23 октября. Этапирован в трюме парохода по Белому морю в Соловецкий лагерь особого назначения (8-е отделение Беломорско-Балтийского канала ББК).

1934, 23 октября — 15 ноября. Находился в камере на 50 человек из бандитов и урок (б. Троицкий собор, карантинные помещения). «Курс общих работ»: расчистка торфяного поля от корней и стволов деревьев, разборка и чистка картошки, дежурство при телефоне, сеяние «комбикорма», копка земли, погрузка мешков с репою и турнепсом, сбор репы в штабеля.

1934, 15 ноября. Направлен на работу в Йодпром и в связи с этим перевели в другую колонну и камеру на 5—6 человек «с вполне приличными сожителями» (наместнический келейный корпус, третий этаж. В этой комнате он жил до 15 января 1935 г.).

Конец 1934-го — 1935, 2—7 января. Работал в Центральной и Йодпромовской лабораториях, читал лекции по математике в математическом кружке, готовил программы к большой работе по переходу к комплексному использованию водорослей.

1935, ночь с 30 на 31 января. Провел первый запуск в центральной лаборатории (Филиппова пустынь) сконструированного им аппарата для осаждения и фильтрации йода.

1935, 16 февраля. П. А. Флоренский перевез вещи и 17 февраля вечером переселился «в центральную лабораторию» (химлаборатория) — жилой дом для трудников Филипповой пустыни (Биосад). Здесь он жил до 29 августа 1935 г. Должен приступить к налаживанию в мастерской регенерации свинца из глета.

1935, 14 марта. Занимался составлением программ и планов работ по торфянистым болотным почвам и подготовкой методики их исследования.

1935, 12 мая. Прочитал лекцию о теории Максвелла и прочих соприкосновенных вопросах.

1935, 16 мая. Занимался капельным анализом, изучал условия желатинизации водорослевых продуктов. Размышления о пространстве — в связи с вопросами физики и неевклидовой геометрии.

1935, 15 августа. Сделано «полезное изобретение: тепло и звукоизоляционные пластические массы из сфагнового торфа или мха». «Намечается организация при лаборатории опытной мастерской по добыче альгината и производство сфагноторфяных пластических масс» (из письма П. А. Флоренского).

1935, 30 (29?) августа. С этого дня до 25 сентября 1935 г. жил в старинном монастырском доме (на 2-м этаже) возле монастыря («Кремля»), где ранее была монастырская кузница. П. А. Флоренский начал работать во вновь образованном конструкторском бюро; составлял заявки на изобретения.

1936, 7 января. Переход к полупроизводственным опытам с расчетом получения 2—3 кг альгина и 2 кг агара ежедневно. Добились получения светлого агара. Вел по 3 двухчасовые лекции в неделю и 1 заседание БРИЗ (бюро изобретений) («почти кафедра»).

1936, 12 марта. Начал читать лекции по технологии и химии водорослей на курсах йодных мастеров; прочитал книгу: Бертельс Е. Э. Фирдоуси и его творчество. Л.-М., 1935; в журнале

«30 дней» (1936. № 2. С. 95—96) прочел поэму В. Хлебникова «Оро. Ороченская повесть».

1936, 8—14 мая. Задумал составить таблицу временно-пространственных характеристик различных явлений и объектов и вычертить по этим данным диаграммы для наглядного охвата всей картины конкретного расчленения пространства-времени в целом.

1936, 27 ноября. Изготовление на йодном заводе придуманных П. А. Флоренским тепло- и звукоизоляционных торфоплит.

1937, 13 мая. В связи с закрытием «Йодпрома» переведен в «Кремль» (б. Чоботная палата — большая камера на 40 человек). Производство йода было переведено на о. Жижгин, недалеко от Соловецкого архипелага. Соловецкие лагеря особого назначения (СЛОН) начали реорганизовывать в Соловецкую тюрьму особого назначения (СТОН). Режим содержания заключенных ужесточен. «Водоросли мои окончились и, вероятно, совсем. Собрался громадный материал, но едва ли сумею в настоящем положении использовать» (из письма П. А. Флоренского).

1937, 19 июня. Последнее письмо из Соловецкого лагеря, которое дошло домой в Загорск.

1937, июнь—июль. Соловецкие лагеря особого назначения ББК НКВД СССР переведены в ведение 10-го тюремного отдела Главного управления гос. безопасности НКВД СССР для реорганизации в Соловецкую тюрьму особого назначения.

1937, 30 июля. Приказ № 00447 наркома НКВД СССР Н. И. Ежова о массовой операции по репрессированию анти-советских элементов на территории Северо-Запада России.

1937, 16 августа. Приказ наркома НКВД СССР Н. И. Ежова начальнику УНКВД по Ленинградской области комиссару безопасности Л. М. Заковскому: с 25 августа начать и в 2-месячный срок закончить операцию по репрессированию, «для Соловецкой тюрьмы утверждается для репрессирования 1200 человек».

1937, сер. — конец ноября. П. А. Флоренский находился в «Кремле» (б. Наместнический келейный корпус, у Сельдяных ворот, второй этаж, предпоследняя камера).

1937, 25 ноября. Особая тройка УНКВД по Ленинградской области в составе: председатель Л. Заковский (от НКВД), чле-

ны В. Гарин (от обкома ВКПб), Б. Позерн (от прокуратуры) вынесли приговор: «Флоренского П. А. расстрелять» (протокол № 199).

1937, 3 декабря. На этапе: Соловецкая тюрьма особого назначения — пересыльный пункт тюрьмы Кемь-пристань.

1937, 7 декабря. Л. Заковский предписал коменданту НКВД по Ленинградской области ст. лейтенанту госбезопасности А. Р. Поликарпову «прибывших из Соловецкой тюрьмы ГУ ГБ НКВД СССР — расстрелять».

1937, 8 декабря. Расстрел П. А. Флоренского вместе с другими заключенными 2-го соловецкого этапа. Акт о расстреле подписан ст. лейтенантом госбезопасности А. Р. Поликарповым. Предположительное место захоронения — Левашовская пустошь (ныне пос. Левашово Выборгского района г. Санкт-Петербурга, ранее Ленинградская область).

1958, 5 мая. Президиум Московского городского суда отменил постановление ПП ОГПУ МО от 26 июля 1933 г. по обвинению П. А. Флоренского и прекратил дело «за отсутствием в его действиях состава преступления».

1959, 3 ноября. Невский ЗАГС г. Ленинграда выдал А. М. Флоренской свидетельство о смерти П. А. Флоренского 15 декабря 1943 г. («Причина смерти — нет сведений, место смерти — [прочерк]»).

1973, 18 марта. Умерла в Москве Анна Михайловна Флоренская (р. 31 января 1889), вдова священника Павла Флоренского. Погребена на Даниловском кладбище г. Москвы.

1989, 2 ноября. Отдел ЗАГС Калининского райсовета г. Москвы выдал А. С. Трубачеву (игумену Андронику) новое свидетельство о смерти П. А. Флоренского 8 декабря 1937 г. («Причина смерти — расстрел. Место смерти — область Ленинградская»).

1992, 2 апреля. Управление КГБ СССР по Ленинградской области сообщило в письме А. С. Трубачеву (игумену Андронику): «...имеются все основания предполагать, что Флоренский П. А. в числе других жертв захоронен» в т. н. Левашовской пустоши.

1997, 8 декабря. В Москве по адресу б. квартиры Флоренских (ул. Бурденко, д. 16/12, кв. 51) открыт Музей священника Павла Флоренского.

Библиография*

Публикации работ П. А. Флоренского, 1900–2012

1900

1. Об электрических и магнитных явлениях Земли: (Из сообщений в Нижегородском Кружке Любителей Физики и Астрономии). Тифлис. 17 янв. 1899 г. // Изв. Рус. Астрономического Общества. СПб., 1900. Вып. 8. № 4–6. С. 108–109.

2. Опыт воспроизведения туманных пятен: (Из сообщений в Нижегородском Кружке Любителей Физики и Астрономии). Тифлис. 28 февр. 1899 г. // Изв. Рус. Астрономического Общества. СПб., 1900. Вып. 8. № 4–6. С. 103–107.

1903

3. О суеверии // Новый путь. СПб., 1903. № 8. С. 91–121. В конце текста: П. [ошибочно Л.] Флоренский.

* Составители: Г. М. Мухамеджанова, Т. В. Чепуренко (Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Loseva»). Публикуется в сокращении.

1904

4. Некоторые понятия из учения о бесконечности: (Очерк идей Г. Кантора) // Новый путь. СПб., 1904. № 9. С. 173–235. В конце текста: П. Флоренский.

5. Об одной предпосылке мировоззрения // Веса. М., 1904. № 9. С. 24–36.

6. Рец.: Спиритизм, как антихристианство: (По поводу двух поэм: «Лествица»: Поэма в 7 главах А. Л. Миропольского. 1902; А. Белый. Северная симфония (1-я героическая), 1903) // Новый путь. СПб., 1904. № 3. С. 149–167.

1905

7. От переводчика [вступ. ст. к кн.: Кант И. Физическая монадология / пер. с лат. и примеч. П. А. Флоренского] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1905. Т. 3. № 9. С. 95–99.

1906

8. Вопль крови: Слово в неделю Крестопоклонную: Сказано в храме Московской Духовной Академии за литургией 12 марта 1873 г. от смерти И. Хр. М., 1906.

9. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства: [Ч. 1]. Пер. с нем. А. С. Петровского и П. А. Флоренского. М., 1906 [на обл. 1907]. — (Религиозно-общественная библиотека. Сер. 1. № 7). Пер. изд.: Sohm R. Kirchenrecht. Bd. 1. Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig, 1892.

10. «К почести вышняго звания»: Черты характера архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии: [Сб. ст.]. М., 1906. Вып. 1. С. 143–173.

11. О типах возрастания // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906. Т. 2. № 7. С. 530–568.

12. Открытое обращение студентов Московской Духовной Академии к архипастырям Русской Церкви // Путь. М., 1906. 6 апр. (№ 24).

13. Предисловие [к статье А. В. Ельчанинова «Мистицизм М. М. Сперанского»] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. № 1. С. 90–93.

14. Слово на Святую Неделю: Сказано в храме Московской Духовной Академии в 1905 г. за литургией второго дня Св. Недели // Народ. Киев, 1906. 2 апр. № 1.

15. Изд.: Письма и наброски архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии: [Сб. ст.]. М., 1906. Вып. 1. С. 174–220.

1907

16. Антоний романа и Антоний предания // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1907. Т. 1. № 1. С. 119–159.

17. В вечной лазури: Сборник стихов. Сергиев Посад, 1907. — Перед загл.: Павел Флоренский. — Отд. отт. из журн. «Христианин». Сергиев Посад, 1907. Т. 1. № 1; Т. 2. № 4.

18. Вопросы религиозного самопознания // Христианин. Сергиев Посад, 1907. Т. 1. № 1. С. 205–210; Т. 2. № 3. С. 635–653; Т. 3. № 10. С. 436–439.

19. Молитва Симеона Нового Богослова (XI в.) к Духу Святому // Христианин. Сергиев Посад, 1907. Т. 1. № 2. С. 245–247.

20. Начальник жизни: Слово, сказанное в храме Московской Духовной Академии в 1905 г. за литургией второго дня Святой Недели // Христианин. Сергиев Посад, 1907. Т. 2. № 4. С. 705–709.

21. Плач Богоматери / [вступ. ст. к тексту рус. пер. «Канона о распятии Господа и на плач Пресвятой Богородицы» (творения Симеона Логофета)] // Христианин. Сергиев Посад, 1907. Т. 2. № 3. С. 601–606.

22. Радость на веки. Молитва Симеона Нового Богослова к Духу Святому. Сергиев Посад, 1907. Перед загл.: Павел Флоренский. Оттиски из № 2 журн. «Христианин» за 1907 г.

23. Радость на веки. Слово, сказанное за литургией 7 янв. 1907 г. в храме села Толпыгина Нерехтского уезда Костромской губернии // Христианин. Сергиев Посад, 1907. Т. 1. № 2. С. 248–257.

24. [Стихотворения] // Христианин. Сергиев Посад, 1907. Т. 1. № 1. С. 144–149.

25. [Стихотворения] // Христианин. Сергиев Посад, 1907. Т. 2. № 4. С. 856–864.

26. Догматизъм и догматика: Програмна речъ, четена от автора в заседанието на философския кружок при Московската Духовна Академия [20 янв. 1906 г.]. Написано въ време на московското възстание. Сергиев Посад // Христианска мисълъ. София, 1907. Ч. 1. Кн. 3. Ноемврий. С. 160–168; Кн. 4. Декемврий. С. 252–257.

1908

27. Плач Богоматери // Плач Богоматери: I. Вступительная статья П. Флоренского. II. Канон Симеона Логофета. III. «Плач» св. Димитрия Ростовского. Сергиев Посад, 1908. С. 1–8. — Отт. из № 3 журн. «Христианин» за 1907 г.

28. Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским // Христианин. Сергиев Посад, 1908. № 10. С. 431–447; № 11. С. 629–645; № 12. С. 908–918; 1909. № 1. С. 191–204; № 5. С. 122–149.

29. Столп и утверждение Истины: (Письма к Другу) // Вопросы религии: [Сборник]. [М.], 1908. Вып. 2. С. 226–384.

30. Столп и утверждение Истины. IX. Письмо восьмое: тварь // Религия и жизнь: (Сборник статей). М., 1908. С. 36–61.

31. Фаллический памятник Котახевского монастыря // Живая старина. СПб., 1908. Вып. 1. С. 56–58.

1909

32. Космологические антиномии Иммануила Канта: Пробная лекция *pro venia legendi*, читанная в общем собрании Совета Московской Духовной Академии 11-го сент. 1908 г.: С приложением экскурса об антиномической структуре разума // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. № 4. С. 597–625.

33. Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда: [вступ. ст. к кн.] // Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда / [запись С. Троицкого, А. К. Хренова, В. А. Ильинского, П. А. Флоренского; Костромская губ. учен. архив. Комиссия]. Кострома, 1909 [на обл.: 1910]. С. 3–32.

34. Общечеловеческие корни идеализма: Пробная лекция *pro venia legendi*, читанная в общем собрании Совета Московской Духовной Академии 11-го сент. 1908 г. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1909. Т. 1. № 2. С. 284–297 (2-я паг.); № 3. С. 409–423 (2-я паг.).

35. Православие / А. В. Ельчанинов, П. А. Флоренский // Ельчанинов А. В., Эрн В., Флоренский П. История религии: С прил. статьи [С. Н. Булгакова] «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения». М., 1909. С. 161–188.

36. Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским. Сергиев Посад, 1909. Отд. отт.

37. Рец.: Новая книга по русской грамматике // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1909. Т. 2. № 5. С. 138–145. В конце текста: Павел Флоренский. — Рец. на кн.: Ветухов А. В. Начатки русской грамматики. Синтаксис и этимология. Харьков, 1909.

1910

38. Лекция и Lectio: (Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций); Пращуры любомудрия; Примечания и дополнения // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1910. Т. 1. № 4. С. 614–644.

39. Православие / А. В. Ельчанинов, П. А. Флоренский // Ельчанинов А. В., Эрн В., Флоренский П. История религии: С прил. статьи [С. Н. Булгакова] «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения». [2-е изд.]. М., 1910. С. 161–188.

1911

40. Дружба: (Из писем к Другу); Приложение: Экскурс о ревности // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1911. Т. 1. № 1. С. 151–182; № 3. С. 467–507.

41. София: (Из писем к Другу) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1911. Т. 2. № 5. С. 135–161; Т. 2. № 7/8. С. 582–613.

1912

42. От издателя: [послел. к публ. «Служба Софии Премудрости Божии»] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1912. Т. 1. № 2. С. 20–23.

43. [Приветственная речь на юбилейном чествовании А. И. Введенского 18 сент. 1911 г.] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1912. Т. 1. № 2. С. 420–422.

1913

44. Архиепископ Никон — распространитель «ереси» / П. А. Флоренский, И. П. Щербов // Материалы к спору о почитании Имени Божия. Изд. 2-е, доп. М., 1913. С. 101–104.

45. Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Т. 2. № 6. С. 346–389 (паг. 2-я).

46. О Духовной Истине: Опыт православной феодицеи. Вып. [1]–2. М., 1913. Перед загл.: Свящ. Павел Флоренский. [Вып. 1]. Столп и утверждение Истины. 1913 (на обл. 1912).

47. От Редакции: [Предисловие] // Антоний (Булатович), иеросхимонах. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913. С. I–VIII.

48. Поправки и дополнения Анонима // Розанов В. В. Люди лунного света: Метафизика христианства. 2-е изд. СПб., 1913. С. 280–297.

49. Пределы гносеологии: Основная антиномия теории знания: Из читанного в 1908-м и 1909-м гг. студентам Московской Духовной Академии курса «Введение в историю античной философии» // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Т. 1. № 1. С. 147–174. Без окончания.

50. [Предисловие к кн.: «Во Христе сапер»: (К столкновению А. И. Герцена и Преосвященного Игнатия Брянчанинова) / [публ. предоставленных иеромонахом Игнатием (Садковским) списка статьи «Во Христе сапер Игнатий» и статьи епископа Игнатия «Замечания на отзыв журнала «Колокол» Кавказскому епископу Игнатию»] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Т. 1. № 2. С. 195–196.

51. [Предисловие к кн.: Церковь и богословие: (Отрывки из письма Никиты Петровича Гилярова-Платонова к ректору Астраханской семинарии архимандриту Вениамину) / сообщ. М. А. Новоселова; примеч. священника Павла Флоренского] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Т. 1. № 2. С. 208–210.

52. Рец.: Таннери Ж. Курс теоретической и практической арифметики. Пер. с фр. А. А. Котляревского / под ред. Д. Л. Волковского. М., 1913. XX // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Т. 3. № 12. С. 864–872 (паг. 3-я). В конце текста: Священник Павел Флоренский.

53. Изд.: Леонтий, Митрополит Московский. Мои заметки и воспоминания. Автобиографические записки / Высокопреосвященнейший Леонтий, Митрополит Московский; [изд. по рукописи и ред. П. А. Флоренского] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. № 9. С. 142–170; № 10. С. 310–331; № 11. С. 610–623; № 12. С. 803–820; 1914. № 1. С. 137–153; № 2. С. 279–295; № 3. С. 538–560.

1914

54. Иудеи и судьба христиан (Письмо к В. В. Розанову). 1913. Октябрь, 26. Ночь: [Фрагмент] // Розанов В. В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. СПб., 1914. С. 200–214.

55. [Письмо к В. В. Розанову. 28 сент. 1913: Фрагмент] // Розанов В. В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. СПб., 1914. С. 85–95.

56. Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах // Розанов В. В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. СПб., 1914. С. 189–199. Статья напечатана под псевдонимом Омега (Ω).

57. Разум и диалектика // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914. Т. 2. № 9. С. 86–89.

58. Столп и утверждение Истины. Опыт православной феоидеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. М., 1914.

59. Изд.: Письма о. протоиерея Валентина Николаевича Амфитеатрова к Екатерине Михайловне и к о. архимандриту Серапиону Машкиным [за 1893–1898 гг. 71 письмо] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914. Т. 2. № 6. С. 327–350; № 7–8. С. 508–534. В конце текста: Сообщил священник Павел Флоренский.

1915

60. «Не восхищение непщева» (Филип. 2, 6–8): (К суждению о мистике) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. Т. 2. № 7–8. С. 512–562.

61. Предисловие // Израиль в прошлом, настоящем и будущем: Сборник. Сергиев Посад, 1915. С. 1–3.

62. Смысл идеализма: Пропедевтические лекции к ряду чтений из истории платонизма, читанных студентам первого курса Московской Духовной Академии // В память столетия (1814–1914) имп. Московской Духовной Академии: Сб. статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Сергиев Посад, 1915. Ч. 2. С. 41–134.

63. Рец.: По поводу книги: Соловьев Н. М. «Научный» атеизм: Сб. статей о профессорах Геккеле, Мечникове и Тимирязеве. М., 1915 // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. Т. 2. № 6. С. 374–376.

64. Ред.: Клере Рене, де. Математическое доказательство необходимости бытия Божия / Рене де Клере. Пер. с фр. проф. свящ. Д. В. Преображенского // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. Т. 1. № 2. С. 395–429. Пер. изд.: Cléré R., de. *Nécessité mathématique de l'existence de Dieu: Explications, Opinions, Démonstration* par René de Cléré. Paris, 1899.

1916

65. Около Хомякова: (Критические заметки). [С таблицей родственных связей ранних славянофилов / сост. Ф. К. Андреев]. Сергиев Посад, 1916.

66. [Письмо к В. В. Розанову. Март 1915 г. Отрывки] // Розанов В. В. В чаду войны. Петроград; М., 1916. С. 14–20. В ст.: Розанов В. В. О нашем «христолюбивом воинстве».

67. Приведение чисел: (К математическому обоснованию числовой символики) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1916. Т. 2. № 6. С. 292–321 (2-я паг.).

68. Рец.: // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1916. Т. 2. № 7/8. С. 516–581 (паг. 1-я). В конце текста: Священник Павел Флоренский. Рец. на кн.: Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1–2. Киев, 1902–1913.

69. Изд.: Бухарев А. М. (Феодор, архимандрит). Исследования Апокалипсиса / изд. ред. «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916. IV.

70. Изд.: К биографии протоиерея Н. И. Надеждина // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1916. Т. 1. № 2. С. 327–331 (паг. 2-я).

71. Изд.: Переписка протоиереев Сергия Константиновича Смирнова, ректора Московской Духовной Академии, и Александра Алексеевича Лебедева [за 1878–1888 гг. 45 писем. Изд. по рукописи] / [Публ. и коммент. П. А. Флоренского] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1916. Т. 3. № 10–12. С. 336–369 (паг. 2-я).

72. Изд.: Письма профессоров Московской Духовной Академии: Дм. Ф. Голубинского, А. Ф. Лаврова-Платонова (архиепископа Литовского Алексия), В. Д. Кудрявцева, П. И. Горского-Платонова, Е. Е. Голубинского, А. П. Лебедева, Н. И. Субботина, Д. Ф. Касицына, П. И. Цветкова, В. Ф. Кипарисова и И. Н. Корсунского к протоиерею петроградского Казанского собора Александру Алексеевичу Лебедеву [за 1861–1897 гг. 80 писем / сообщ. Е. А. Лебедевой, публ. и примеч.

священника Павла Флоренского] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1916. Т. 3. № 10—12. С. 370—490 (паг. 2-я).

73. Изд.: Шмидт А. Н. Из рукописей Анны Николаевны Шмидт. О Будущности. Третий Завет. Из дневника. Письма и пр. С письмами к ней Вл. Соловьева / [изд. по рукописи; примеч. и предисл. священника Павла Флоренского и С. Н. Булгакова]. М., 1916.

1917

74. Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. № 2—3. С. 317—354 (2-я паг.).

75. Земной путь Богоматери: Слово на день Успения Девы Марии Богородицы [произнесенное в селе Толпыгино Костромской губернии] // Возрождение. М., [1917]. № 10. С. 3—8.

76. Памяти Владимира Францевича Эрна [†28 апр. 1917 г.] // Христианская мысль. Киев, 1917. № 11—12. С. 69—74.

77. Памяти Феодора Дмитриевича Самарина (†23 окт. 1916 г.). С приложением нескольких писем Ф. Д. Самарина. Сергиев Посад, 1917.

78. Первые шаги философии: Из лекций по истории философии. Вып. 1. Лекция и Lectio; Прашурсы любомудрия; Напластования эгейской культуры. Сергиев Посад, 1917.

79. Изд.: Бухарев А. М. (Феодор, архим.). О Послании к Римлянам // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. № 2—3. С. 1—48 (3-я паг.); Т. 2. № 6—7. С. 49—64 (4-я паг.); Т. 2. № 10—12. С. 65—72 (3-я паг.).

80. Изд.: Несколько писем Ф. Д. Самарина к свящ. П. А. Флоренскому [за 1912—1914 гг. 6 писем] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. № 4—5. С. 464—477 (2-я паг.).

81. Изд.: Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к Варваре Васильевне Любимовой и Антонине Ивановне Дубровиной [за 1860—1871 гг. 21 письмо] / [сообщил В. В. Лаврский; изд. по копиям и примеч. священника Павла Флоренского] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. № 2—3. С. 267—304 (2-я паг.).

82. Изд.: Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к о. протоиерею Валериану Викторовичу Лаврскому и супруге его Александре Ивановне [за 1858—1869 гг. 29 писем] / [со-

общил В. В. Лаврский; изд. по рукописи и примеч. священника Павла Флоренского] // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. № 4–5. С. 523–618 (2-я паг.).

83. Изд.: Письма архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева) к казанским друзьям: В. В. Любимовой, А. И. Дубровиной и протоиерею В. В. Лаврскому / [изд. и пояснил примеч. священник Павел Флоренский]. Сергиев Посад, 1917. Отт. из «Богословского вестника» за 1917 г. Ранее издавалось частями.

1919

84. Вычисление вектора электрического поля на витках обмотки трансформатора. М., 1919.

85. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Троице-Сергиева Лавра: [Сборник] / Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 1919. С. 3–29.

1921

86. Вычисление электрического градиента на витках обмотки трансформатора: (Применение интегральных уравнений к некоторым вопросам электростатики и прием решения некоторых интегральных уравнений) // Бюллетень Технического отдела Главэлектро. Сер. IV. 1921.

1922

87. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии. (Опыт нового истолкования мнимостей) / обложка работы проф. В. А. Фаворского; марка худ. Н. Н. Вышеславцева. М., 1922.

88. Небесные знамения. (Размышление о символике цветов) // Маковец. М., 1922. № 2. С. 14–16.

89. Символическое описание: [Глава из работы «У водоразделов мысли»] // Феникс: Сборник худож.-лит., науч. и филос. М., 1922. Кн. 1. С. 80–94.

90. Храмовое действо как синтез искусств: [Докл. в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры] // Маковец. М., 1922. № 1. С. 28–32.

1923

91. О формулировке законов электромагнетизма: Из работ Технического отдела Главэлектро: Докл. Всерос. ассоциа-

ции инженеров 27 марта 1923 г. // Электричество. М., 1923. № 11. С. 537–544.

92. Опись панагий Троице-Сергиевой Лавры XII–XIX вв. Сергиев, 1923.

93. Экспериментальное исследование электрических полей: Из работ Технического отдела Главэлектро. Предварительное сообщение в Пленуме 17-й сессии ЦЭС'а // Электричество. М., 1923. № 7–8. С. 325–332.

1924

94. Диэлектрики и их техническое применение. Ч. 1. Общие свойства диэлектриков / чертежи П. Я. Павлинова. М., 1924.

95. Пространство, масса, среда: (Заметка по поводу статьи Н. Н. Семенова и А. К. Вальтера [«Применение ёмкостного зонда для изучения полей при высоких напряжениях»]) // Электричество. М., 1924. № 8. С. 389–390.

96. Ультра-микроскоп со сдвигом: (Краткое описание приспособления к почти любому микроскопу) // Техно-экономический вестник. М., [1924]. Т. 4. № 5. С. 328–330.

97. Christianity and Culture // The Pelgrim. 1924. Vol. 4. № 4. P. 421–437. Перед загл.: Florensky Paul. Христианство и культура.

1925

98. Запасы мировой энергии // Электрификация. М., 1925. № 1. С. 10–16.

99. Новые работы в электрохимии элементов и аккумуляторов. Исследования Ш. Фери / фото Н. А. Цереветинова // Электричество. М., 1925. № 6. С. 351–362.

100. Производство плавленного базальта. М., 1925.

101. Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit: [Brief 1–12] // Östliches Christentum: Dokumente / hrsg. von N. Bubnoff und H. Ehrenberg. München, 1925. [Bd.] 2. Philosophie. S. 28–193. Перед загл.: Florenskij Pawel. Столп и утверждение Истины. С сокращ.

1926

102. Заслуги П. Н. Яблочкова в элементном деле // Электричество. М., 1926. № 12. С. 505–510.

103. Радость на веки // Хришћански живот. Београд, 1926. № 5. С. 314–321. На серб. яз.

104. Sophia: [Aus Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit] // Christi Reich im Osten: die geistige Bedeutung Wladimir Solowjew und der inneren Voraussetzungen zur Wiedervereinigung der Russisch-Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche / Josef Arens, Pavel A. Florenskij, V. S. Solovyev. Mainz, 1926.

1927

105. Амвросий, троцкий резчик XV века — Ambroise, sculpteur de XV siècle au couvent de la s-te Trinitè / фото П. Л. Пендрие. Сергиев, 1927. Перед загл.: П. А. Флоренский, Ю. А. Олсуфьев.

106. Техническая энциклопедия. Т. 1. 15 статей / гл. ред. Л. К. Мартенс. М., 1927.

107. Флоренский Павел Александрович: [Автобиографическая статья] // Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. 7-е изд. М., 1927. Т. 44.

108. Ред.: Техническая энциклопедия. Т. 1—27 / гл. ред. Л. К. Мартенс. М., 1927—1934. На тит. л.: Ред. Отдела материаловедения, соредактор и науч. сотрудник проф. П. А. Флоренский.

1928

109. Карболит. Его производство и свойства. Работы Отдела материаловедения / под ред. [«общее руководство работой, обработка полученных данных и текст»] проф. П. А. Флоренского. М., 1928. (Труды / Гос. эксперимент. электротехн. ин-т; вып. 21).

110. Техническая энциклопедия. 31 статья. М., 1928. Т. 2—4.

111. Физическое значение кривизны пространства: Из курса лекций 1923/24 гг. во ВХУТЕМАС'е по анализу пространственности в изобразительно-художественных произведениях // Математическое образование. М., 1928. № 8. С. 331—336.

1929

112. Из истории неевклидовой геометрии // Природа. Л., 1929. Т. 18. № 3.

113. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Берлин: [б. и.], 1929.

114. Техническая энциклопедия. 40 статей. М., 1929. Т. 5—9.

1930

115. Наблюдения в области поверхностных свойств слюды // Вестник электротехники. М.; Л., 1930. № 2. Разд. 3. С. 1–32. Перед текстом: П. Флоренский, Н. Герман, М. Мантров.

116. Пример аналитической кривой с коробовой точкой // Математическое образование. М., 1930. № 4. С. 129–132.

117. Техническая энциклопедия. 14 статей. М., 1930. Т. 10–12.

1931

118. [Беседа с зав. отделом материаловедения проф. П. А. Флоренским о выполнении в отделе материаловедения ВЭИ январского плана 1931 г.] // Генератор / Всесоюз. электротехн. ин-т. М., 1931. № 4 (7). 23 февр. С. 2. Под загл.: Плоды махрового оппортунизма на практике: Выполнение плана по-материаловедчески.

119. Кислотостойкость органических диэлектриков // Вестник электротехники. М.; Л., 1931. № 5–6. С. 83–118. Перед текстом: Проф. П. А. Флоренский и К. А. Андрианов.

120. Техническая энциклопедия. 10 статей. М., 1931. Т. 13–14.

121. Dubia: О Блоке // Путь. Париж, 1931. № 26. С. 86–108. В конце текста: Петроградский священник. Текст представляет собой неавторизованную запись доклада П. А. Флоренского в Ленинграде около 12 декабря 1926 г. Предположительно запись сделана священником Федором Андреевым.

1932

122. Техническая энциклопедия. 14 статей. М., 1932. Т. 16–18.

123. Физика на службе математики // Социалистическая реконструкция и наука. М., 1932. Вып. 4. С. 43–63. Правильное название: Физика на службе математике.

1933

124. Техническая энциклопедия. 11 статей. М., 1933. Т. 19–22.

1934

125. Технические измерения // Техническая энциклопедия. М., 1934. Т. 23. Без подписи.

1936

126. Авторское свидетельство: Флоренский П. А., Литвинов Р. Н., Брянцев Н. Я. Способ изготовления термоизоляционного материала. Заявочное свидетельство № 193795 от 11 мая 1936 г.; авторское свидетельство № 49229. Опубликовано 31 августа 1936 г.

1937

127. Авторское свидетельство: Флоренский П. А., Литвинов Р. Н., Брянцев Н. Я. Способ комплексной переработки водорослей. Заявочное свидетельство № 190281 от 27 марта 1936 г.; авторское свидетельство № 51091. Опубликовано 31 мая 1937 г.; Авторское свидетельство: Литвинов Р. Н., Флоренский П. А. Экстракционный аппарат. Заявочное свидетельство № 193796 от 11 мая 1936 г.; авторское свидетельство № 51929. Опубликовано 30 ноября 1937 г.

1940

128. Быков Н. И., Каптерев П. Н., [Флоренский П. А.]. Вечная мерзлота и строительство на ней: [По материалам научно-исследовательских работ, проведенных авторами на Сковородинской мерзлотной станции в 1933–1935 гг.]. М., 1940.

1965

129. Столп и утверждение Истины: [Отрывки] // Из истории философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология / сост. С. Л. Франк; ред. В. С. Франк. Вашингтон; Нью-Йорк, 1965. С. 199–208.

1967

130. Обратная перспектива: [Глава из работы «У водоразделов мысли»] / публ. подгот. по гранкам, верстке и машинописному экземпляру (с авторскими исправлениями) К. П. Флоренским, А. А. Дороговым, Вяч. Вс. Ивановым, Б. А. Успенским; предисл. А. А. Дорогова, Вяч. Вс. Иванова, Б. А. Успенского // Учен. зап. / Тарт. гос. ун-т. 1967. Вып. 198: Труды по знаковым системам. [Сб.] 3.

1969

131. Дух и плоть / публ. протоиерея Анатолия Просвирни-на // Журн. Моск. Патриархии. 1969. № 4. С. 72–77.

132. Моленные иконы Преподобного Сергия: [Доклад в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. 1919 г.] / публ. протоиерея Анатолия Провирнина // Журнал Московской Патриархии. 1969. № 9. С. 80–90.

133. Органопроекция [1919 г.]: [Глава из труда «У водоразделов мысли»] / рукопись предоставлена К. П. Флоренским; публ. подгот.: М. Т. Палиевский, А. А. Санчес, П. В. Флоренский // Декоративное искусство СССР. М., 1969. № 145. С. 39–42.

1970

134. О надгробном слове о. Алексея Мечёва. 23 авг. 1923 г. // Отец Алексей Мечёв: Воспоминания. Письма. Проповеди. Париж, 1970.

135. Столп и утверждение Истины = The pillar and ground of the truth. An attempt at an orthodox theodicy in twelve letters. М., 1914. Westmead (England): Gregg international. publ., 1970. Репринт. воспр. изд.: М., 1914.

136. Chrámové bohoslužebné obrady jako syntéza umění // Estetika. Praha, 1970. Zb. 7. — Храмовое действо как синтез искусств.

1971

137. Воспоминания детства: Религия; Природа // Вестн. Рус. студ. христиан. движения. Париж, 1971. № 99. С. 49–84; № 100. С. 230–254; № 101–102. С. 245–274.

138. Закон иллюзий: [Отрывок из работы «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях», сост. по курсу лекций во ВХУТЕМАС'е в 1921–1924 гг.] / текст подгот. к печати по рукописям и гранкам К. П. Флоренским, Б. А. Успенским // Учен. зап. / Тарт. гос. ун-т. 1971. Вып. 284: Труды по знаковым системам. [Сб.] 5. С. 513–521.

139. Пифагоровы числа: [Из работы «Число как форма». Ч. 1] / текст подгот. к печати по рукописям и гранкам К. П. Флоренским, Б. А. Успенским // Учен. зап. / Тарт. гос. ун-т. 1971. Вып. 284: Труды по знаковым системам. [Сб.] 5. С. 504–512.

140. [Предисловие к кн.: Symbolarium (Словарь символов). 1923 г.] / текст подгот. к печати по рукописям и гранкам К. П. Флоренским, Б. А. Успенским // Учен. зап. / Тарт. гос. ун-т. 1971. Вып. 284: Труды по знаковым системам. [Сб.] 5. С. 521–527.

1972

141. Из воспоминаний детства: [Пристань и бульвар] // Вестн. Рус. студ. христиан. движения. Париж, 1972. № 106. С. 183–201.

142. Иконостас: [17 июня 1921 г. — 8 июня 1922 г.] / предисл. и подгот. текста к печати по рукописи свящ. Анатолия Просвирнина и П. В. Флоренского // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1972. Сб. 9. С. 83–148.

1973

143. Строеие слова: [Отрывок из работы «У водоразделов мысли», 1922 г.] / рукопись предоставлена К. П. Флоренским и П. В. Флоренским // Контекст — 1972: Лит.-теорет. исследования. М., 1973. С. 348–369.

1974

144. Итоги. [Нояб. — дек. 1922 г.] // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1974. № 111. С. 56–62.

145. Письма П. А. Флоренского к Б. Н. Бугаеву (А. Белому): (7 писем и 1 открытка) [1904–1910 гг.] // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1974. № 114. С. 149–168.

146. Понятие Церкви в Священном Писании: [Курсовое сочинение 1906 г. на 3-м курсе Московской Духовной Академии] / предисл. «От редакции» С. С. Хоружего // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1974. Сб. 12. С. 75–183.

147. La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere / introd. di E. Zolla; trad. dal russo di P. Modesto. Milano, 1974. (Col. Tradizione). Столп и утверждение Истины.

148. Dubia: О Блоке: (Неопубл. авторская запись доклада) // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1974. № 114 (апрель). С. 169–192.

1975

149. La colonne et le fondement de la Vérité: essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres. [Lausanne], [1975]. Столп и утверждение Истины.

1976

150. Троице-Сергиева Лавра и Россия. 1919 // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1976. № 117. С. 5–22.

151. Троице-Сергиева Лавра и Россия. 1919 // Континент: лит., обществ.-полит. и религ. журн. Париж, 1976. № 7. С. 257–280.

1977

152. Из богословского наследия / подгот. к изд. по рукописи А. С. Трубачевым // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1977. Сб. 17. С. 87–248.

153. Словесное служение. Молитва: [Раздел цикла «Философия культа»] / публ. подгот. А. С. Трубачевым // Журн. Моск. Патриархии. М., 1977. № 4. С. 63–75.

1978

154. Космологические антиномии И. Канта: Пробная лекция pro venia legendi, читанная в общем собрании Совета Московской Духовной Академии 11-го сент. 1908 г. / предисл. А. В. Гулыги и И. С. Нарского // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3. С. 131–146.

155. Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского [1912–1915 гг.] / вступ. ст. Г. Г. Суперфина // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1978. № 125. С. 255–271.

1981

156. Биографические сведения. Автореферат // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1981. № 135. С. 54–59.

157. [Письмо П. А. Флоренского к Н. П. Киселеву. 26 апр. (9. Мая) 1919. Сергиев Посад] // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1981. № 135. С. 94–96. Под загл.: Отстоять Оптину.

158. Свидетели: [Раздел цикла «Философия культа»] // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1981. № 135. С. 71–93.

1982

159. Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях: [Отрывок] / предисл. акад. Д. С. Лихачева; публ. и примеч. К. П. Флоренского и Г. А. Загянской // Декоративное искусство СССР. М., 1982. № 1 (290). С. 25–29.

160. Земной путь Богоматери: Слово на день Успения Девы Марии Богородицы [произнесено в селе Толпыгино Костромской губернии] / [публ. иером. Андроника] // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1982. Сб. 23. С. 312–316.

161. Начальник жизни: Слово, сказанное в храме Московской Духовной Академии в 1905 г. за литургией второго дня Святой Недели / [публ. иером. Андроника] // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1982. Сб. 23. С. 310–312.

162. Радость навеки: Слово, сказанное за литургией 7 янв. 1907 г. в храме села Толпыгино Нерехтского уезда Костромской губернии / [публ. иером. Андроника] // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1982. Сб. 23. С. 317–320.

1983

163. Макрокосм и микрокосм / подгот. и предисл. иеромонаха Андроника (Трубачева) // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1983. Сб. 24. С. 233–241.

164. Памяти Владимира Францевича [Эрна]. 26 мая 1917. Сергиев Посад // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1983. № 138. С. 99–104.

165. [Письмо к В. В. Розанову. 18 янв. 1913 г.] // Журн. Моск. Патриархии. М., 1983. № 5. С. 75–76.

166. Христианство и культура / предисл. к публ. иером. Андроника // Журн. Моск. Патриархии. М., 1983. № 4. С. 53–57.

1984

167. Общечеловеческие корни идеализма // Символ. Париж, 1984. № 11. С. 169–193.

168. [Предисловие к кн.: Symbolarium (Словарь символов) / под ред. проф. П. А. Флоренского и проф. А. И. Ларионова. Вып. 1. Точка. М., 1923] // Памятники культуры: новые открытия: Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1982. Л., 1984. С. 100–106.

169. Соль земли, то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским. Platina (California), 1984. На обл. авт.: Св. муч. Павел Флоренский.

170. Точка / вступ. ст. и публ. Е. А. Некрасовой // Памятники культуры: новые открытия: Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник 1982. Л., 1984. С. 106–115.

1985

171. Собрание сочинений. Т. 1. У водоразделов мысли: статьи по искусству / под общ. ред. Н. А. Струве; предисл. прот. Сергия Булгакова. Paris, 1985. Загл.: Свящ. Павел Флоренский.

1986

172. Антиномия языка / публ. и примеч. Н. К. Бонецкой; подгот. к печати Н. К. Бонецкой, В. А. Никитиным, А. С. Трубачевым, М. С. Трубачевой и К. П. Флоренским // *Studia Slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, 1986. 32/1–4. С. 123–163.

173. Введение к диссертации «Идея прерывности как элемент мирозерцания». 1903 г. / публ. и примеч. С. С. Демидова, А. Н. Паршина // Историко-математические исследования. М., 1986. Вып. 30. С. 159–177.

174. Итоги / публ. и предисл. П. В. Флоренского, [О. И. Генисаретского] // Эстетические ценности в системе культуры: Сб. науч. статей. М., 1986. С. 122–132.

175. Магичность слова. 1920 г. (Отрывок) // Вестн. Рус. христ. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1986. № 147. С. 77–80.

176. Около Хомякова / вступ. ст. и примеч. Р. Темпеста // Символ. Париж, 1986. № 16. С. 141–226.

177. Письма П. А. Флоренского В. И. Вернадскому [ноябрь 1927–1933 гг.] // Минувшее: ист. альманах. Paris, 1986. Т. 1. С. 277–293.

178. Пути и средоточия: (вместо предисловия) / публ. и предисл. П. В. Флоренского // Эстетические ценности в системе культуры: Сб. науч. статей. М., 1986. С. 114–122.

179. Термин / подгот. к печати С. М. Половинкиным, А. С. Трубачевым и С. З. Трубачевым // *Acta Univ. Szegediensis. Sect. Historiae litterarum. Dissertationes Slavicae*. Szeged, 1986. № 18. С. 233–290, 291.

180. Храм Духа Святого / публ. иеромонаха Андроника // Журн. Моск. Патриархии. М., 1986. № 5. С. 32–33.

181. Эмпирея и Эмпирия / предисл. и публ. иеромонаха Андроника // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 1986. Сб. 27. С. 297–322.

1987

182. Диалектика / подгот. к печати С. М. Половинкиным, А. С. Трубачевым и М. С. Трубачевой // *Studia Slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, 1987. № 33/1–4. С. 92–111.

183. Из высказываний П. Флоренского о Пушкине // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1987. № 149. С. 116.

184. Наука как символическое описание / подгот. к печати С. М. Половинкиным, А. С. Трубачевым и М. С. Трубачевой // *Studia Slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, 1987. № 33/1–4. С. 82–92.

1988

185. Автобиография. 1927 г. / публ. М. С. Трубачевой, А. С. Трубачева и П. В. Флоренского // Наше наследие. М., 1988. № 1. С. 75–78.

186. Антиномия языка / текст подгот. Н. К. Бонецкой, В. А. Никитиным, А. С. Трубачевым, М. С. Трубачевой и К. П. Флоренским // Вопросы языкознания. М., 1988. № 6. С. 88–125.

187. В. И. Вернадский и семья Флоренских: (Материалы из архивов) / публ. подгот. П. В. Флоренский, В. П. Флоренский, В. К. Флоренский // Вопросы истории естествознания и техники. М., 1988. № 1. С. 83–98; № 2. С. 54–69.

188. Имеславие как философская предпосылка / публ. Н. К. Бонецкой, А. С. Трубачева, М. С. Трубачевой // *Studia Slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, 1988. № 34/1–4. С. 40–68, 79.

189. In Расе: Акафист // Журнал Московской Патриархии. М., 1988. № 1. С. 79.

190. Магичность слова / публ. Н. К. Бонецкой, А. С. Трубачева, М. С. Трубачевой // *Studia Slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, 1988. № 34/1–4. С. 25–40.

191. О суеверии / вступ. ст. и примеч. Р. Темпеста // Символ. Париж, 1988. № 20. С. 241–267.

192. Об Имени Божиим / публ. Н. К. Бонецкой, А. С. Трубачева, М. С. Трубачевой // *Studia Slavica Academiae scientiarum hungaricae*. Budapest, 1988. № 34/1—4. С. 68—75.

193. Троице-Сергиева Лавра и Россия / примеч. В. Козловой // *Журн. Моск. Патриархии*. М., 1988. № 2. С. 67—71; № 3. С. 61—69.

194. П. А. Флоренский. Автореферат: (Биогр. сведения: Мировоззрение. Сочинения) / публ. М. С. Трубачевой, А. С. Трубачева, П. В. Флоренского // *Вопросы философии*. М., 1988. № 12. С. 113—119.

195. Die Ikonostase: Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland / Einf. von U. Werner; [die Übers. aus d. Russ. von U. Werner beruht auf d. 1. u. ungekürzten Veröff. d. Textes von 1922]. Stuttgart, 1988. Иконостас.

1989

196. Гамлет: (посвящ. Серг. Семенов. Троицкому). [Предположительно 1905 г.] / публ. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского // *Литературная учеба*. М., 1989. № 5. С. 137—153.

197. Записка о православии // *Символ*. Париж, 1989. № 21. С. 91—98.

198. [Наука как символическое описание; Диалектика: Гл. из труда «У водоразделов мысли»] / текст подгот. к печати С. М. Половинкиным, М. С. Трубачевой и А. С. Трубачевым // *Вопросы истории естествознания и техники*. М., 1989. № 1. С. 69—79; № 2. С. 115—132.

199. О надгробном слове о. Алексея Мечёва. 23 авг. 1923 г. // *Отец Алексей Мечёв: Воспоминания. Письма. Проповеди*. Париж, 1989. С. 359—382.

200. Переписка В. И. Вернадского и П. А. Флоренского [1927—1935 гг.] / публ., вступ. статья и примеч. П. В. Флоренского // *Новый мир*. М., 1989. № 2. С. 196—203.

201. Переписка Н. Н. Лузина с П. А. Флоренским [1904—1922 гг.] / публ. и примеч. С. С. Демидова, А. Н. Паршина, С. М. Половинкина, П. В. Флоренского // *Историко-математические исследования*. М., 1989. Вып. 31. С. 125—191.

202. Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского: 1914—1918 гг. / публ. игум. Андроника (Трубачева), С. М. Половинкина, П. В. Флоренского // *Вопросы философии*. М., 1989. № 12. С. 103—111.

203. Собрание сочинений / под общ. ред. Н. А. Струве. Т. 4: Столп и утверждение Истины: опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. Париж, 1989. Репринт. воспр.: М., 1914.

204. Термин / подгот. к печати С. М. Половинкиным, А. С. Трубачевым, С. З. Трубачевым // Вопросы языкознания. М., 1989. № 1. С. 121–133; № 3. С. 104–117.

205. Нотто faber: [Из труда «У водоразделов мысли».] / публ. по рукописи из архива семьи Флоренских // Половинкин С. М. П. А. Флоренский: Логос против хаоса: (Из цикла: «Страницы истории отечественной философской мысли»). М., 1989. С. 48–60.

206. Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst. München, 1989.

1990

207. Вопль крови. Слово в неделю крестопоклонную. 1906 г. / подгот. С. Л. Кравец // Кравец С. Л. О красоте духовной: (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990. С. 48–54.

208. Два письма свящ. Павла Флоренского Н. Н. Глубоковскому. 20 окт. 1917, 13 марта 1919 // Вестн. Рус. христиан. движения. Париж; Нью-Йорк; М., 1990. № 159. С. 176–180.

209. [О надгробном слове отца Алексея Мечёва] / публ. игум. Андроника (Трубачева) // Москва. М., 1990. № 12. С. 176–178.

210. Общечеловеческие корни идеализма: Пробная лекция pro venia legendi, читанная в Московской Духовной Академии 11 сент. 1908 г. / публ. А. Ф. Управителя // Философские науки. М., 1990. № 12. С. 65–70.

211. ОРО: Лирич. поэма; предисл. [П. А. Флоренского] / публ. подгот. П. В. Флоренский и М. С. Трубачева // Среди других имен: [Сборник репрессированных поэтов]. М., 1990. С. 183–200.

212. Отец Алексей Мечёв. 14–15 июня 1924 (ст. ст.). Сергиев Посад / публ. игум. Андроника (Трубачева) // Москва. М., 1990. № 12. С. 162–165.

213. Отчет о занятиях П. Флоренского над рукописями покойного архимандрита Серапиона Машкина. 4-го сентября 1905 г. Оптина Пустынь / публ. А. М. Пентковского // Символ. Париж, 1990. № 24. С. 221–224.

214. П. А. Флоренский [Сочинения]. Т. 1. Столп и утверждение Истины: [Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах] / [вступ. ст. С. С. Хоружего; историогр. очерк игум. Андроника (Трубачева); Ин-т философии АН СССР; Филос. о-во СССР; Комис. по наследию П. А. Флоренского при Фонде культуры СССР]. Факс. изд. М., 1990. (Из истории отечественной философской мысли). Прил. к журн. «Вопросы философии». Доп. тит. л. факс. изд.: М., 1914. Т. 1 (1). XVI. С. 490. Т. 1 (2). С. 494–839.

215. П. А. Флоренский [Сочинения]. Т. 2. У водоразделов мысли. [(Черты конкретной метафизики). Ч. 1] / сост. игум. Андроника, М. С. Трубачевой, П. В. Флоренского; вступ. ст. С. С. Хоружего; историогр. ст. игум. Андроника (А. С. Трубачева); примеч. С. С. Аверинцева, игум. Андроника, В. В. Бибихина, Н. К. Бонецкой, А. Г. Дунаева, С. М. Половинкина, С. З. Трубачева; Ин-т философии АН СССР; Филос. о-во СССР; Комис. по наследию П. А. Флоренского при Фонде культуры СССР]. М., 1990. (Из истории отечественной философской мысли). Прил. к журн. «Вопросы философии».

216. Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечёва. 13 авг. 1923 / публ. игум. Андроника (Трубачева) // Москва. М., 1990. № 12. С. 165–175.

217. Слово на освящении храма / подгот. С. Л. Кравец // Кравец С. Л. О красоте духовной: (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990. С. 54–57.

218. Слово на погребение Георгия Харалампиевича Поп-Харалампиева. 5–6 нояб. 1908. XI. 5–6. / публ. игум. Андроника (Трубачева) // Кравец С. Л. О красоте духовной: (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990. С. 57–59.

219. Слово перед панихидой об усопших воинах. 1916. XI. 25. Сергиев Посад / публ. игум. Андроника (Трубачева) // Кравец С. Л. О красоте духовной: (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения). М., 1990. С. 60–61.

1991

220. Догматизм и догматика: Программная речь, читанная 20 января 1906 г. на заседании философского Клуба при М.Д.А. / публ. А. Т. Иванова // Историко-философские исследования: Ежегодник-91. Минск, 1991. С. 167–186.

221. «Золото в лазури» Андрея Белого: Критическая статья. Лето 1904 г. / подгот. текста игум. Андроника (Трубачева), О. С. Никитиной, С. З. Трубачева, П. В. Флоренского, Е. В. Ивановой, Л. А. Ильюниной // Контекст — 1991: Лит.-теорет. исслед. М., 1991. С. 62–67.

222. Из писем П. А. Флоренского к дочери О. П. Флоренской [1935–1936 гг.] / подгот. текста: игум. Андроника (Трубачева), О. С. Никитиной, С. З. Трубачева, П. В. Флоренского, Е. В. Ивановой, Л. А. Ильюниной // Контекст — 1991: Лит.-теорет. исслед. М., 1991. С. 93–99.

223. Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей) / [предисл., послесл., коммент. и общ. ред. Л. Г. Антипенко]. М., 1991.

224. Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова [1912–1917 гг.] / публ. игум. Андроника (Трубачева), И. В. Дубининой, А. В. Шургаия // Вопросы философии. М., 1991. № 6. С. 92–127.

225. Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым [1904–1914 гг.] / подгот. текста: игум. Андроника (Трубачева), О. С. Никитиной, С. З. Трубачева, П. В. Флоренского, Е. В. Ивановой, Л. А. Ильюниной // Контекст — 1991: Лит.-теорет. исслед. М., 1991. С. 23–52.

226. Письма П. А. Флоренского профессору А. В. Ветухову [1910 г.] / публ. С. Шоломовой // Символ. Париж, 1991. № 26. С. 285–291.

227. Предполагаемое государственное устройство в будущем / публ. игум. Андроника, М. С. Трубачевой, П. В. Флоренского // Литературная учеба. М., 1991. № 3. С. 97–112. Рукопись из архива КГБ, датируется 16 марта 1933 г.

228. Эсхатологическая мозаика: Поэма. 1904 г. Часть вторая / подгот. текста Е. В. Ивановой, Л. А. Ильюниной, О. С. Никитиной // Контекст — 1991: Лит.-теорет. исслед. М., 1991. С. 68–92.

229. An den Wasserscheiden des Denkens: ein Pawel Florenski Lesebuch. 1. Aufl. Berlin: Kontext, 1991.

1992

230. Детям моим: («Воспоминанья прошлых дней»); Генеалогические исследования; Из соловецких писем; Завещание / сост. игум. Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский; «Родословные росписи»

(С. 445–479) и предисл. игум. Андроника; коммент. подгот.: игум. Андроник (Трубачев), С. З. Трубачев, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский, С. М. Половинкин, М. Е. Козлов, А. Г. Дунаев, А. Н. Стрижев, В. Г. Сукач, С. С. Хоружий. М., 1992. (Голоса времен).

231. У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики). Ч. 2. / подгот. к печати игум. Андроником (Трубачевым), С. М. Половинкиным, А. Г. Дунаевым // Символ. Париж, 1992. № 28. С. 126–216.

232. La perspective inversée; L'iconostase et autres écrits sur l'art. Lausanne, 1992.

233. La Laure de la Trinité Saint Serge et la Russie (1919). Trad. par D. Struve; notes trad. par F. Lhoest. Lausanne, 1992. P. 28–50. Троице-Сергиева Лавра и Россия.

1993

234. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях / [публ. игум. Андроника (Трубачева), М. С. Трубачевой]. М., 1993. (Б-ка журнала «Путь»).

235. Анна Николаевна Шмидт (1851–1905) / С. Булгаков, П. Флоренский // Шмидт А. Н. Третий завет. СПб., 1993. С. 178–191.

236. Иконостас: избр. тр. по искусству / сост., предисл. и библиогр. справка А. Г. Наследникова. СПб., 1993. (Классика искусствоведения).

237. Имена / [подгот. текста и примеч. игум. Андроника (Трубачева), С. Л. Кравца; источниковед. обзор игум. Андроника (Трубачева)]. Кострома, 1993. (Архив священника Павла Флоренского; Малое собрание сочинений / священник Павел Флоренский. Вып. 1).

238. Обратная перспектива // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: антология. М., 1993. Вып. 1. С. 247–264.

239. Переписка Николая Александровича Бердяева с о. Павлом Флоренским / публ. игум. Андроника (Трубачева), С. Л. Кравца // Начала: религ.-филос. журн. М., 1993 (на тит. л. год изд. 1994). № 4 (10). С. 95–97.

240. [Письма к жене А. М. Флоренской и сыновьям К. П. Флоренскому и В. П. Флоренскому, 1933–1937 гг.] // Бюллетень Комиссии по разработке научного наследия академика В. И. Вернадского / Рос. Акад. Наук. М., 1993. № 11. С. 15–61.

241. [Письмо к В. И. Вернадскому. 21 сент. 1929] / предисл. к текстам С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. М., 1993. С. 162–165.

242. Meinen Kindern: Erinnerungen an eine Jugend im Kaukasus / Deutsch von Fritz und Sieglinde Mierau. Stuttgart, 1993. Детям моим. Воспоминания прошлых дней.

243. Le porte regali: Saggio sull' icona. 4. ed. Milano, 1993. Иконостас.

244. Werke in zehn Lieferungen. Lfg. 3: Denken und Sprache. 1. Aufl. Berlin, 1993. Мысль и язык.

1994

245. Иконостас / вступ. ст. игум. Андроника (Трубачева), П. В. Флоренского; сост. игум. Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, П. В. Флоренский; подгот. текста и коммент. А. Г. Дунаева. М., 1994. Лучшее критическое издание.

246. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; вступ. ст. игум. Андроника (А. С. Трубачева) М., 1994. (Философское наследие. Т. 122). Перед загл. авт.: Священник Павел Флоренский.

247. Werke in zehn Lieferungen. Lfg. 4: Namen / hrsg. von Sieglinde und Fritz Mierau. 1. Aufl. Berlin, 1994. Имена.

1995

248. Иконостас / [авт. вступ. статей игум. Андроник (Трубачев), П. В. Флоренский; сост. текстов игум. Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, П. В. Флоренский; подгот. текста и коммент. А. Г. Дунаева; изменения, дополнения и уточнения внесены игум. Андроником (Трубачевым) и свящ. Валентином (Асмусом)]. [2-е изд.]. М., 1995.

249. [Комментарий священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около *святейшего* имени Божия»] / публ. игум. Андроника (А. С. Трубачева) // Начала: религ.-филос. журн. М., 1995. № 1–4: Имяславие. Вып. 1. С. 89–135.

250. [Комментарий священника Павла Флоренского к статье С. Троицкого «Афонская смута»] / публ. игум. Андроника (А. С. Трубачева) // Начала: религ.-филос. журн. М., 1995. № 1–4: Имяславие. Вып. 1. С. 136–163.

251. [Письмо к И. П. Щербову. 13 мая 1913 г. Сергиев Посад] / публ. о. Андроника (Трубачева) и С. М. Половинкина // Начала: религ.-филос. журн. М., 1995 (на обл.: 1996). № 1–4: Имяславие. Вып. 1. С. 200–205.

252. *Leben und Denken*. 2 Bände. Bd. 1. Ostfildern, 1995.

253. *Lo spazio e il tempo nell'arte: [Añadido el texto de las Lezioni al VchUTEMAS, anno accademico 1923–24] / a cura e trad. di N. Misler*. Milano, 1995.

1996

254. Избранные труды по искусству / сост. игум. Андроник (А. С. Трубачев), М. С. Трубачева, П. В. Флоренский, В. В. Бычков; примеч. А. Г. Дунаева, игум. Андроника (А. С. Трубачева), С. М. Половинкина, С. Л. Кравца; вступ. ст. В. В. Бычкова; Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. М., 1996.

255. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / сост. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. М., 1996. (Философское наследие. Т. 124). Перед загл. авт.: Священник Павел Флоренский.

256. *Iconostasis*. Crestwood, N. Y., 1996. Иконостас.

257. *Leben und Denken / hrsg. von Fritz und Sieglinde Mierau*. 2 Bände. Bd. 2. Ostfildern, 1996.

1997

258. Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Биографическая характеристика / текст предоставлен игум. Андроником (Трубачевым) // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Антология. СПб., 1997. С. 585–637.

259. Хронологическая схема жизни архимандрита Феодора (Александра Матвеевича Бухарева) / сост. свящ. П. Флоренским // Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): pro et contra: Антология. СПб., 1997. С. 760–764.

260. Стуб и тврђава истине: оглед о православној теодицеји у дванаест писама. Књ. 1 / прев. Л. Јоксимовић, Н. Ковачевић. Београд, 1997. Столп и утверждение Истины.

261. *Ikonostas i inne szkice/ przeł. [z ros.] i przypisami opatrzył Z. Podgórzec; wprowadz. H. Paprocki*. Wyd. nowe, przejr. i uzup. Białystok, 1997.

262. *Perspectiva invers i alte scrieri*. Bucure ti, 1997.

263. The pillar and ground of the truth. Princeton, N. Y., 1997. Столп и утверждение Истины.

264. Sůl země, aneb. Příběh o životě starce Getsemanského skitu, kněze a mnicha abby Isidora, jak ho sepsal a vyložil jeho nehodný duchovní syn. Brno, 1997. Соль земли...

265. Werke in zehn Lieferungen. Lfg. 5: Raum und Zeit / hrsg. von O. Radetzka und U. Werner. 1. Aufl. Berlin, 1997. Пространство и время.

1998

266. Имена: [Сборник] / [сост., вступ. ст. и примеч. С. Филоненко]. М.; Харьков, 1998. (Антология мысли).

267. Иудеи и судьба христиан: (Письмо к В. В. Розанову). 1913. Октябрь. 26. Ночь // Розанов В. В. Сахарна: Сахарна; Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 1998. С. 361–368.

268. Оро: Лирическая поэма. Забайкалье, 1934; Соловки, 1934–1937. Документы, отрывки из переписки с семьей, рисунки / сост., общ. ред. и худож. концепция книги П. В. Флоренского, А. И. Олексенко. М., 1998.

269. Переписка А. В. Ветухова и П. А. Флоренского (1908–1918 гг.) / публ. П. В. Флоренского, С. Б. Шоломовой // Вопросы философии. М., 1998. № 12. С. 63–94.

270. Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова с присоединением писем иеросхимонаха Германа Зосимовского, иеросхимонаха Антония (Булатовича), иеромонаха Пантелеимона (Успенского), В. М. Васнецова, Ф. Д. Самарина, Ф. К. Андреева, С. Н. Дурылина, И. П. Щербова / [общ. ред. игум. Андроника (Трубачева); сост.: игум. Андроник (Трубачев), С. М. Половинкин. Томск, 1998. (Архив священника Павла Флоренского / под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева); Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского; вып. 2).

271. [Письма священника Павла Флоренского митрополиту Антонию (Храповицкому). 29 дек. 1915 г.; 23 июня 1917 г.] / публ.: П. В. Флоренский, С. Б. Шоломова // Журнал Московской Патриархии. М., 1998. № 6. С. 79–80.

272. Проф. Д. А. Хвольсон о ритуальных убийствах // Розанов В. В. Сахарна: Сахарна; Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 1998. С. 356–360.

273. Сочинения: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков / сост. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; вступ. ст. П. В. Флоренского и А. И. Олексенко. М., 1998. (Философское наследие. Т. 127).

274. Флоренский в Нижнем: [Подборка писем П. А. Флоренского семье. 1928 г.] / публ. В. П. Флоренского, П. В. Флоренского и Ю. О. Флоренской // Нижегородский купец: черно-белый альманах философии и литературы. Н. Новгород. 1998. № 1. С. 64–80.

275. La colonna e il fondamento della verità. Milano, 1998. Столп и утверждение Истины.

1999

276. Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским [1913–1918 гг.] / публ. игум. Андроника (Трубачева), Д. В. Иванова, С. З. Трубачева, А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 98–120.

277. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1): [У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики): ч. 1–3] / [вступ. ст. игум. Андроника (Трубачева), сост.: игум. Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева; ред. игум. Андроник (А. С. Трубачев). М., 1999. (Философское наследие. Т. 128).

278. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2): [У водоразделов мысли: ч. 4–9] / сост. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игум. Андроник (А. С. Трубачев). М., 1999. (Философское наследие. Т. 129).

279. Учение Милля об индуктивном происхождении геометрических понятий: [Реферат. 20 февр. 1901 г.] / публ. В. А. Шапошникова // Историко-математические исследования: Вторая серия. М., 1999. Вып. 3 (38). С. 34–73.

280. Имена: Ономастология; Речник имена. Београд, 1999.

281. Il cuore cherubico: scritti teologici e mistici. — Casale Monferrato (Al), 1999.

282. Salt of the earth, or, A narrative on the life of the Elder of Gethsemene Skete, Hieromonk Abba Isidore compiled and arranged by his unworthy son, Paul Florensky / transl. from the Russ. by Richard Betts; ed. and annotated, with poetry versification by the St. Herman Brotherhood. 2nd ed. Platina, Calif.: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1999. Соль земли...

2000

283. Собрание сочинений: Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / [ред., сост. и авт. предисл. игум. Андроник (А. С. Трубачев); вступ. ст. О. И. Генисаретского; подгот. архив. текстов игум. Андроника (А. С. Трубачева), О. И. Генисаретского, М. С. Трубачевой; примеч. игум. Андроника, М. С. Трубачевой, О. И. Генисаретского, А. Н. Паршина, В. А. Шапошникова]. М., 2000. (Философское наследие. Т. 131). На пер.: История и философия искусства. Перед загл. авт.: Свящ. Павел Флоренский.

2001

284. Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым [/ общ. ред. и сост. игум. Андроника (Трубачева); вступ. ст., подгот. текста и примеч. С. М. Половинкина]. Томск, 2001. (Архив священника Павла Флоренского / Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского; под общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). Вып. 4).

285. Письма 1902 года / публ. П. В. Флоренского // Новый журнал. Нью-Йорк, 2001. Кн. 223. С. 55–88.

286. Мојој деци. Београд, 2001. Детям моим.

2002

287. Письма 1903 года / публ. П. В. Флоренского, Ю. О. Флоренской, В. П. Флоренского // Новый журнал. Нью-Йорк, 2002. Кн. 229. С. 107–129.

2003

288. Введение в историю античной философии: 15 лекций, читанных осен. семестром 1908 г. в МДА студентам 2-го курса. 1908. X. 9–1908. XII. 13. Сергиев Посад: [Лекции 1–4] / подгот. текста С. Л. Кравца и О. Т. Ермишина // Философские науки. М., 2003. № 7. С. 85–97; № 8. С. 106–124; № 10. С. 81–103.

289. Личность Сократа и лицо Сократа. 17 янв. 1910. Сергиев Посад: [лекция читана 21 янв. 1910. Сергиев Посад] / подгот. текста и примеч. О. Т. Ермишина // Вопросы философии. М., 2003. № 8. С. 123–131.

290. Переписка П. А. Флоренского с семьей в 1904 году / публ. Л. В. Милосердовой, А. И. Олексенко, А. А. Санчеса, В. П. Флоренского, П. В. Флоренского, Т. А. Шутовой // Культура и время. М., 2003. № 3–4. С. 127–161.

2004

291. Введение в историю античной философии: 15 лекций, читанных осен. семестром 1908 г. в Московской Духовной Академии студентам 2-го курса: [Лекции 5–15] / подгот. текста С. Л. Кравца и О. Т. Ермишина // Философские науки. М., 2004. № 1. С. 37–58; № 2. С. 125–148; № 3. С. 76–95; № 4. С. 87–104; № 5. С. 91–102.

292. «Все думы о вас»: письма семье из лагерей и тюрем, 1933–1937 гг. / сост. и общ. ред. П. В. Флоренский, Н. А. Живолуп. СПб., 2004.

293. О рассеянии Святых Даров. 1916 г. / [публ., предисл. игум. Андроника (Трубачева)] // Ныне и присно. М., 2004. № 1. С. 34–35.

294. Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / сост., подгот. текстов и коммент. Е. В. Ивановой. М., 2004. (Studia philologica).

295. Первые шаги философии / предисл., подгот. текста и примеч. О. Т. Ермишина // Философские науки. М., 2004. № 10. С. 109–129; № 12. С. 41–69.

296. Православие / А. Ельчанинов, П. Флоренский // История религии: с прил. ст. С. Н. Булгакова «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения» / Александр Ельчанинов, Владимир Эрн, Павел Флоренский. М.; Париж, 2004. С. 165–188.

297. Собрание сочинений. Философия культа: (Опыт православной антропологии) / [сост., ред. и автор вступ. ст. игум. Андроник (Трубачев); подгот. архивных текстов игум. Андроника (Трубачева), С. М. Половинкина, А. Н. Харьковского, О. Т. Ермишина; проверка иностранных текстов: иеромонах Дионисий (Шлёнов), М. Б. Горнунг]. М., 2004. (Философское наследие. Т. 133).

298. Софисты. 26 нояб. 1909. Сергиев Посад: [Лекция I — II, прочитанная в МДА в 1909 году.] // Ермишин О. Т. Русская историко-философская мысль (конец XIX — первая треть XX в.). М., 2004. С. 146–153.

299. Переписка П. А. Флоренского в 1900 году / подгот. к публ. П. В. Флоренского, Л. В. Милосердовой, А. И. Олексенко, А. А. Санчеса, Т. А. Шутовой // *Философия космизма и русская культура: Материалы междунар. науч. конф. «Космизм и русская литература»*. Белград, 2004. С. 410–448.

300. The pillar and ground of the truth: an essay in orthodox theodicy in twelve letters / transl. a. annot. by Boris Jakim; with an introd. by Richard F. Gustafson. [4th printing]. Princeton-Oxford, 2004. Столп и утверждение Истины.

301. Werke in zehn Lieferungen. Lfg. 2: Christentum und Kultur / hrsg. von C. Hufen. Berlin, 2004. Христианство и культура.

2005

302. Первые шаги философии: [Лекция 6–11] / подгот. текста и примеч. О. Т. Ермишина // *Философские науки*. М., 2005. № 1. С. 51–73; № 2. С. 83–105; № 3. С. 74–86; № 4. С. 122–133.

303. Переписка студента первого курса Московского Императорского университета Павла Флоренского с родными и близкими в 1901 году / публ. подгот. П. В. Флоренский и др. // *Наше наследие*. М., 2005. № 73. С. 95–111.

304. Переписка Флоренских. 1900: [публ. писем членов семьи П. А. Флоренского] / публ. В. П. Флоренского и др. // *Человек*. М., 2005. № 1. С. 158–178; № 2. С. 149–176; № 3. С. 145–172; № 4. С. 139–170.

305. Переписка 1904 года / публ. подгот. П. В. Флоренский и др. // *Новый журнал*. Нью-Йорк, 2005. Кн. 241. С. 153–189.

306. [Письма к Л. А. Тихомирову. 23 февр., 21 и 23 марта 1914 г. Сергиев-Посад] / публ. игум. Андроника (Трубачева), С. В. Чеснокова // *Энтелехия*. Кострома, 2005. № 10. С. 91–95.

307. Сочинение Оригена «Περὶ ἀρχῶν» как опыт метафизики / подгот. текста О. Т. Ермишина // *Философские науки*. М., 2005. № 6. С. 75–89; № 7. С. 56–70; № 8. С. 68–86; № 9. С. 33–47; № 10. С. 45–58; № 11. С. 47–57; № 12. С. 5–16.

2006

308. Гомилетическое наследие священника Павла Флоренского / [публ., примеч. и вступ. ст. игум. Андроника (Трубачева)] // *Ныне и присно*. М., 2006. № 3–4. С. 153–184.

309. [Докладная записка] в Совет императорской Московской Духовной Академии <о кафедре агиологии> 12 июня 1917. Сергиев Посад / вступ. ст. и публ. текста подгот. игум. Андроник (Трубачев) // Богословский вестник / Моск. Духовная Акад. и Семинария. Сергиев Посад, 2006. № 5–6 (2005–2006). С. 463–471.

310. Памяти Владимира Францевича Эрна // В. Ф. Эрн: pro et contra: Антология. СПб., 2006. С. 649–654.

311. Переписка 1905 года / публ. П. В. Флоренского и др. // Новый журнал. Нью-Йорк, 2006. Кн. 242. С. 121–146.

312. Переписка 1906 года / публ. П. В. Флоренского и др. // Новый журнал. Нью-Йорк, 2006. Кн. 243. С. 124–146; Кн. 244. С. 97–127.

313. Письмо к М. В. Юдиной. 19–20 апр. 1936 г. // Юдина М. В. Высокостойкий дух: Переписка 1918–1945 гг. М., 2006. С. 349.

314. Священное переименование: изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании / публ. подгот. при участии прихожан домового Храма святой мученицы Татианы при МГУ; предисл. игум. Андроника (Трубачева); ред. Е. В. Жосуп. М., 2006.

2007

315. «И другая Мария» (ответ на вопрос, поставленный епископом Антонием. 14 марта 1915) / подгот. текста и примеч. игум. Андроника (Трубачева) // Духовный собеседник: Православный иллюстр. альманах. Самара, 2007. № 2 (50). С. 132–142.

316. Из истории античной философии / [сост. игум. Андроника (Трубачева); подгот. арх. текстов О. Т. Ермишина, С. Л. Кравца; примеч. А. В. Ахутина, О. Т. Ермишина, С. М. Половинкина; вступ. ст. О. Т. Ермишина]; Музей свящ. Павла Флоренского, Акад. гуманитар. исслед. М., 2007. (Серия «Мировая философская мысль»). Спец. вып.: «Из наследия священника Павла Флоренского»; прил. к журн. «Философские науки».

317. Из лекций по истории философии Нового времени / публ. игум. Андроника (Трубачева) и С. М. Половинкина // Философские науки. М., 2007. № 1. С. 20–44.

318. Иконостас: [Сборник работ] / вступ. ст. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева); примеч. игум. Андроника (Трубачева), С. М. Половинкина, А. Г. Дунаева, С. Л. Кравца. М., 2007. (Великие мыслители).

319. Небесное заступничество епископа Антония (Флоренсова): Из записей священника Павла Флоренского «Сны и видения». 6 окт. 1919 / публ. и примеч. игум. Андроника (А. С. Трубачева) // Духовный собеседник: Православный иллюстр. альманах. Самара, 2007. № 2 (50). С. 62–70.

320. Около Хомякова (Критические заметки) // Алексей Степанович Хомяков. М., 2007. С. 661–695.

321. Павел Флоренский: год 1908 / публ.: А. А. Санчес, В. П. Флоренский, П. В. Флоренский, Т. А. Шутова // Новый журнал. Нью-Йорк, 2007. Кн. 249. С. 123–160.

322. Переписка священника Павла Флоренского и епископа Антония (Флоренсова). 1904–1916 гг. / публ. подгот. игум. Андроником // Духовный собеседник: Православный иллюстр. альманах. Самара, 2007. № 2 (50). С. 74–130.

323. Переписка 1907 года / публ. В. П. Флоренского и др. // Новый журнал. Нью-Йорк, 2007. Кн. 246. С. 175–206.

324. Переписка П. А. Флоренского с родными и близкими в 1904 году / публ. П. В. Флоренского и др. // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский — П. А. Флоренский. Несостоявшийся диалог. Приглашение к диалогу. М., 2007. С. 582–641.

325. Св. Иаков Брат Господень (характеристика «Послания» и личности). 1908 г. / подгот. к печати Е. С. Полищука // Богословские труды / Моск. Патриархия. М., 2007. Сб. 41. С. 427–448.

2008

326. Письма священника Павла Флоренского Н. А. Бердяеву: 1914 г.; 1 апр. 1917 г. / коммент. о. Андроника (Трубачева); подгот. к публ. В. П. Троицкого // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». М., 2008. Вып. 7. С. 101–104.

327. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Андроник (Трубачев), игум. Закрытие Троице-Сергиевой Лавры и судьба мощей преподобного Сергия в 1918–1946 гг. М., 2008. С. 300–319.

328. Флоренские. Без Александра Ивановича: Семейная переписка 1909–1910 гг. / публ.: П. В. Флоренский и др. // Новый журнал. Нью-Йорк, 2008. Кн. 250. С. 162–198.

329. Флоренские. Семейная переписка. 1911 год / публ.: П. В. Флоренский и др. // Новый журнал. Нью-Йорк, 2008. Кн. 252. С. 139–170.

330. Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura / a cura di N. Valentini e L. Žák. Cinisello Balsamo, 2008. Понятие Церкви в Священном Писании.

2009

331. Диалектический метод: Из лекций 1918 г. / подгот. текста игум. Андроника (Трубачева), О. Т. Ермишина, С. М. Половинкина // *Философские науки*. М., 2009. № 6. С. 98–100.

332. Знание как система актов различения: (Потенции сознания): [Лекция 12. Читана 29 нояб. 1908] / подгот. текста игум. Андроника (Трубачева), О. Т. Ермишина, С. М. Половинкина // *Философские науки*. М., 2009. № 6. С. 92–98.

333. Павел Флоренский. 1912 год / публ. П. В. Флоренского и др. // *Новый журнал*. Нью-Йорк, 2009. Кн. 254. С. 143–184.

334. Павел Флоренский. 1913–1914 / публ. П. В. Флоренского и др. // *Новый журнал*. Нью-Йорк, 2009. Кн. 255. С. 130–161.

335. Предполагаемое государственное устройство в будущем: сборник архивных материалов и статей / сост., [предисл., статья «Обзор следственного дела священника Павла Флоренского 1933 года» и примеч.] игум. Андроника (Трубачева); [Музей священника Павла Флоренского (Москва)]. М., 2009.

336. Содержание лекций священника Павла Флоренского по истории философии, читанных на I курсе МДА в 1916–1917, 1917–1918, 1918–1919 учебных годах в записи студентов / подгот. текста игум. Андроника (Трубачева), С. М. Половинкина // *Вестник Рус. христиан. гуманитар. акад.* СПб., 2009. Т. 10. Вып. 1. С. 193–205.

337. Filar i podpora Prawdy / przeł. Jacek Chmielewski. Warszawa, 2009. Столп и утверждение Истины.

2010

338. Избранные письма профессорам Московской Духовной Академии / вступ. ст. и публ. игум. Андроника (Трубачева) // *Богословский вестник / Моск. Дух. Акад. и Семинария*. Сергиев Посад, 2010. № 11–12. С. 755–765.

339. Классная переписка 1899–1900-х годов (VIII класс) между А. В. Ельчаниновым и П. А. Флоренским (переписано и комментировано осенью 1916-го года). 7 окт. 1916. Сергиев Посад / публ. и вступ. ст. игум. Андроника (Трубачева) //

Вестн. Правосл. Свято-Тихоновского гуманит. ун-та. Сер. 1. Богословие. Философия. М., 2010. Вып. 1 (29). С. 97–128.

340. Иконостас: [Сборник работ] / вступ. ст. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева); примеч. игум. Андроника (Трубачева), С. М. Половинкина, А. Г. Дунаева, С. Л. Кравца. М., 2010. (Великие мыслители).

341. Переписка епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом Флоренским. Часть I. Письма 1–34 (5 авг. 1910 г. — 24 апр. 1916 г.) / публ. подгот. игум. Андроником (Трубачевым), иером. (ныне епископом Якутским и Ленским) Зосимой (Давыдовым) и свящ. Александром Дубининым // Богословский вестник / Моск. Духовной Акад. и Семинария. Сергиев Посад, 2010. № 10. С. 393–433.

342. Письма П. А. Флоренского к В. В. Розанову. 1903–1917 гг. / публ. по рукописи, впервые подготовленной к печати С. М. Половинкиным // Розанов В. В. Собрание сочинений / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.; СПб., 2010. Литературные изгнанники. Кн. 2: П. А. Флоренский, С. А. Рачинский, Ю. Н. Говоруха-Отрок, В. А. Мордвинова. С. 9–193.

343. Соль земли. Сказание о жизни Старца Гефсиманского Скита Аввы Исидора / под ред. и с предисл. игумена Андроника (Трубачева). М., 2010. (Библиотека журнала «Русский Паломник»).

344. Философия культа: (опыт православной антропологии) / сост., [ред.] и авт. вступ. ст. С. Г. Антоненко; авторы вступ. статей и коммент.: С. М. Половинкин, игумен Андроник (Трубачев); [подгот. текста к печати и примеч. игумена Андроника, С. М. Половинкина, иеромонаха Дионисия (Шлёнова), А. Н. Харьковского, О. Т. Ермашина, А. Н. Стрижева]; Ин-т общественной мысли. М., 2010. (Библиотека отечественной мысли с древнейших времен до начала XX века.)

345. La columna y el fundamento de la verdad: Ensayo de teodicea orthodoxa en doce cartas. Trad. y ed de F. J. López Sáez. Salamanca, 2010. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи.

2011

346. ...Пребывает вечно: Письма П. А. Флоренского, Р. Н. Литвинова, Н. Я. Брянцева и А. Ф. Вангенгейма из Соловецкого лагеря особого назначения. В 4 т. Т. 1. / Авт.-сост.

П. В. Флоренский; вступ. ст. П. В. Флоренского; коммент. П. В. Флоренского, И. С. Жаровой, Л. В. Милосердовой, А. И. Олексенко, А. А. Санчеса, В. П. Столярова, В. П. Флоренского, Т. А. Шутовой. М., 2011.

347. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2012 (Философские технологии: ФТ; Сочинения).

2012

348. Священник Павел Флоренский, Архимандрит Серапион Машкин (жизнь мыслителя). Кострома, 2012. Библиотека журнала «Энтелехия».

Именной указатель

- Августин Блаженный — 191, 205, 229, 230, 231, 236, 248, 324
Аверинцев С. С. 163, 193, 404, 418
Азадовский М. К. — 210
Александрова-Дольник Т. Н. — 504
Алексеев В. М. — 388
Алексей Михайлович (Романов) — 216
Алексий II, патр. — 57
Алексий Московский (Мечёв), преп. — 511
Алкиной — 353
Анаксагор — 337
Анатолий (Потапов), иеромонах — 494
Андерсон Г.-Х. — 147
Андреев К. А. — 32, 33
Андреев М. Л. — 288
Андреев Ф. К. — 456, 500
Андреева В. А. — 386
Андроник (А. С. Трубачев), игумен — 5, 6, 8, 21, 29, 49, 56, 58, 63, 76, 77, 422, 423, 476, 477, 482, 490, 526
Анна Иоанновна, императрица — 482
Антоний (Храповицкий), арх. — 424, 444, 457, 458, 501
Антоний (Булатович), иеросхим. — 421, 424, 438, 439, 443, 454, 455, 456, 457, 499, 500
Антоний (Флоренсов) еп. — 68, 71, 493, 499, 503, 507, 511
Апасова Е. Н. — 521
Араго Д. Ф. — 352
Аристотель — 33, 173, 174, 214, 247, 249, 257, 261, 265, 266, 272, 318, 323, 338, 498, 502
Аркадий Флавий, имп. — 233
Аркадий (Карпинский), еп. — 497
Арнхейм Р. — 144
Архангельская В. В. — 156
Аскольдова Е. А. — 503
Асмус В. Ф. — 82
Афанасьев А. Н. — 209, 210, 216, 240
Африканов Н. А. — 507
Бальзак О. де — 430
Бальмонт К. Д. — 43, 492
Барт Р. — 301
Бауэрле Т. — 357
Бахтин М. М. — 23, 193, 474
Башкин М. С. — 224
Баяк Д. А. — 256, 283
Беккер О. — 346, 354
Беккер К. Ф. — 405
Белый (Бугаев Б. Н.) А. — 43, 44, 55, 64, 151, 152, 394, 396, 408, 412, 415, 416, 492, 494
Бёме Я. — 396
Бергсон А. — 21, 129, 172, 200, 358
Бердяев Н. А. — 91, 443, 503, 507, 509
Березкин Ю. Е. — 388
Берк П. — 217
Бертельс Е. Э. — 524
Бетеа Д. М. — 273, 274
Бетховен Л. ван — 363

- Бибихин В. В. — 59, 379, 478
 Бирюков В. — 515
 Блок А. А. — 43, 492
 Боас Ф. — 281
 Бобынин З. В. — 32
 Богораз (Тан) В. Г. — 23, 200, 254, 255, 276, 279, 280, 281, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303
 Богородицкий В. А. — 404
 Бодуэн де Куртенэ И. А. — 413, 483
 Болотов В. В. — 197, 222
 Больцано Б. — 416
 Бондаренко И. Е. — 504
 Бонецкая Н. К. — 396
 Бор Н. — 95
 Борхес Х. Л. — 287
 Боскин М. В. — 41, 504
 Браге Т. — 266
 Брентано Ф. — 356
 Брюсов В. Я. — 43, 492
 Брянцев Н. Я. — 61
 Бугаев Н. В. — 33, 68
 Будагов Р. А. — 475, 476
 Булгаков М. А. — 44, 304
 Булгаков С. Н. — 91, 136, 177, 255, 274, 396, 410, 443, 464, 500, 502, 503, 510
 Булгаков С. С. — 510
 Булгакова Е. С. — 304
 Булгакова М. И. — 510
 Булгакова М. С. — 510
 Буль Дж. 311
 Бурлюк Д. Д. 402
 Бутру Э. — 358
 Бутягин А. М. — 492
 Бухгольц Н. Н. — 518
 Быков Н. И. — 46, 523

Валери П. — 415
 Вангенгейм А. Ф. — 61
 Варага Л. Г. — 215
 Васильев Е. Г. — 521
 Вассиан (Патрикеев), инок — 224
 Введенский А. И. — 494
 Вдовин И. С. — 303

 Вебер М. — 23
 Вежбицка А. — 407
 Вейль Г. — 166, 309
 Вельфлин Г. — 147
 Вернадский В. И. — 46, 48, 49, 109, 239, 515, 516, 523
 Веселовский А. Н. — 391
 Веснин А. А. — 41
 Вздорнов Г. И. — 116
 Вильде Л. Я. — 207
 Виндельбанд В. — 431
 Винер Н. — 201, 234, 235
 Власов А. К. — 32
 Волошин М. А. — 44
 Воронин — 514
 Воррингер В. — 147
 Выготский Л. С. — 156, 474
 Вяземский П. А. — 207

 Гайденок П. П. — 169
 Галилей Г. — 181, 258, 259, 266, 283, 284
 Гальтон Ф. — 409
 Гамкредидзе Т. В. — 389
 Гарбер Х. И. — 516
 Гарднер М. — 415
 Гарин В. — 526
 Гвардини Р. — 23
 Гваттари Ф. — 153
 Гвиччардини — 222
 Гегель Г. В. Ф. — 186, 319
 Гёдель К. 166, 310, 346
 Геннеп А., ван — 289
 Генон Р. — 23
 Гераклит — 99, 103, 107, 121, 122, 214, 318
 Гердер И. Г. — 109
 Геронимус А., прот. — 407
 Гершензон М. О. — 93, 325, 503
 Гесиод — 250
 Гёте И. В. фон — 254, 329, 396, 425
 Гехтман Г. Н. — 64
 Гиацинтов А. М., свящ. — 498
 Гиацинтов В. М. — 497
 Гиацинтова Н. П. — 511
 Гибсон Дж. — 23, 129, 130

- Гидулянов П. В. — 517, 518, 519
 Гильдебрандт Ф. И. — 414
 Гиляров-Платонов Н. П. — 430
 Гинзбург К. — 388
 Гиппиус Е. В. — 43, 210
 Глаголев С. С. — 495, 496, 500
 Глинка А. С. — 443, 503
 Гоголь Н. В. — 408
 Голова О. В. — 156
 Голубкина А. С. — 42
 Гольдаммер К. — 118
 Гомер — 375
 Горшкова К. В. — 229
 Гофман Э. Т. А. — 147а
 Грегори Р. — 170
 Григорий Богослов — 90
 Григорий Нисский — 90
 Григорий Палама — 164, 393, 394, 395, 407, 438, 447
 Григорьев В. П. — 405
 Грузинов Б. А. — 517
 Гудзовский А. В. — 521
 Гулыга А. В. — 356
 Гумбольдт В. фон — 34, 402, 404, 405, 410, 433
 Гуревич Д. М. — 504
 Гуревич А. Я. — 216, 244, 287
 Гуссерль Э. — 20, 131, 147, 153, 180, 181, 183, 184, 185, 188, 189, 356
 Гюго В. — 430
- Давид (Мухранов), архим. — 458, 510, 516
 Даль В. И. — 209, 483
 Дамаский Диадок — 323
 Даниил (Болотов), иеромонах — 494
 Данн Дж. — 402
 Данте Алигьери — 22, 23, 27, 33, 105, 171, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 261, 262, 265, 266, 267, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 298, 299, 300, 302, 303
- Декарт Р. — 125, 126, 185, 186, 380, 502
 Делез Ж. — 81, 147, 153
 Дессауэр Фр. — 357, 358, 366
 Джотто ди Бондоне — 187
 Дидро Д. — 244
 Дикарев М. А. — 216
 Диоген Лаэртский — 236
 Дионисий Ареопagit — 111, 158, 169, 208
 Дионисий, архим. Сергиевой Лавры — 224
 Долматовский Е. А. — 105
 Доре Г. — 285, 286
 Дорогов А. А. — 49
 Достоевский Ф. М. — 357, 375
 Дубасов В. Ф. — 495
 Дунаев А. Г. — 50, 97, 98, 105, 107, 118
 Дурылин С. Н. — 504
- Евдоким (Мещерский), еп. — 495
 Евклид — 183, 266, 294
 Евномий — 447
 Егазаров А. — 386
 Егоров Д. Ф. — 33, 508, 516
 Едошина И. А. — 475, 477
 Ежов Н. И. — 525
 Елеонская Е. Н. — 215
 Елизавета Феодоровна, кн. — 499
 Ельчанинов А. В. — 64, 491
 Ефименкова Б. Б. — 212
 Ефимов И. С. — 42
- Жегин Л. Ф. — 135, 136, 137
 Жерико Т. — 189
 Живов В. М. — 226
 Жуковский Н. Е. — 45, 68, 69, 492, 507
- Заборова М. А. — 233
 Заковский Л. М. — 525, 526
 Замятин Е. И. — 44
 Зедльмайр Г. — 478
 Зеленин Д. К. — 215, 216, 239
 Золя Э. — 430

- Иван Наседка — 224
 Иванов Вяч. Вс. — 6, 19, 49, 144, 385, 388, 389
 Иванов Вяч. И. — 43, 325, 329, 396, 415, 477, 503
 Иванов Д. И. — 41
 Иванов П. И. — 216
 Иванова Е. В. — 71, 72
 Игнатий (Брянчанинов) — 164
 Игорь, князь киевский — 207
 Иларион (Домрачев), схимонах — 421, 444, 455
 Иларион (Троицкий), архим. — 505
 Исидор, иеромонах — 71, 494, 496
 Иоанн Дамаскин — 136, 212
 Иоанн Златоуст — 169
 Иоанн Кронштадтский, св. — 103, 452, 455
 Ионеско Э. — 478
 Исупов К. Г. — 385, 395, 476
 Каблуков А. И. — 45
 Кальдерон де ла Барка П. — 288
 Каменский В. В. — 402
 Кампанелла Т. — 52
 Камчатнов А. М. — 418
 Кандинский В. В. — 41
 Кант И. — 16, 22, 37, 82, 83, 85, 86, 96, 171, 172, 208, 214, 215, 237, 241, 247, 248, 271, 320, 321, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 416, 491, 492, 494, 496, 498, 499, 500, 501
 Кантор Г. — 13, 25, 33, 310, 340, 353, 493
 Капица О. И. — 212
 Капп Э. — 357, 365
 Каптерев П. Н. — 46, 504, 517, 518, 519, 521, 522, 523
 Карамзин Н. М. — 207
 Кассирер Э. — 17, 23
 Кеплер И. — 266
 Киркегор С. — 147, 227, 228
 Кирхер А. — 110
 Киселев Н. П. — 505
 Клари Р. де — 232, 233, 234
 Клевер Ю. Ю. — 105
 Клее П. — 147
 Клейн Ф. — 267
 Ключнев С. — 386
 Кожевников В. А. — 409, 423, 424, 460, 461, 485
 Колесницкая И. М. — 216
 Колумб Хр. — 263
 Кольман Э. — 516
 Комаровский Вл. — 41
 Коперник Н. — 258, 260
 Корнев — 517
 Костик В. — 57
 Кох Й. — 118
 Кречетович Л. М. — 518
 Кристева Ю. — 23
 Кричевец А. Н. — 315
 Кронид (Любимов), архим. — 504
 Круг К. А. — 516
 Кузнецов С. О. — 393
 Куклев В. — 386
 Кулемзин В. М. — 215
 Куфтин Б. А. — 501, 507
 Кэрролл Л. — 21, 146, 280, 288, 298, 414, 415
 Кюльпе О. — 358
 Лабов У. — 408
 Лавонен А. — 215, 216
 Лакан Ж. — 23
 Ламберт И. Г. — 416
 Лангакер Р. — 413
 Ланге Н. Д. — 507
 Лапин А. И. — 255
 Лахтин Л. К. — 32, 492, 493
 Лебедев А. В. — 99
 Лебедев П. Н. — 45
 Леви-Брюль Л. — 301
 Леви-Стросс К. — 23, 301, 388
 Лейбниц Г. В. — 59, 147
 Леман Г. А. — 508
 Ленин (Ульянов) В. И. — 226, 511
 Леонардо да Винчи — 7, 9, 13
 Леонтьев К. Н. — 505
 Леруа-Гуран А. — 390, 391
 Лескин Д., свящ. — 419, 434

- Линкольн Дж. С. — 214
 Линцбах Я. — 402, 403, 404
 Лисев В. И. — 507
 Литвинов Р. Н. — 61
 Лихачев Д. С. — 58
 Локк Дж. — 416, 451
 Лозинский М. Л. — 266
 Ломоносов М. В. — 482, 483
 Лопатин Л. М. — 491
 Лосев А. Ф. — 20, 38, 59, 60, 112, 295, 301, 302, 303, 306, 310, 323, 324, 330, 338, 339, 340, 341, 396, 405, 439, 441, 442, 476, 488, 509, 516
 Лосева (урожд. Соколова) В. М. — 509, 516
 Лосский В. Н. — 338, 339, 500
 Лотман Ю. М. — 221, 226, 240, 284, 285
 Лоэст Фр. (Е.) — 61
 Лузин Н. Н. — 33, 492, 517, 518, 519
 Лунин М. С. — 207
 Лурье В. М. — 395, 438
 Лысенко В. Г. — 237, 246
 Любавский М. К. — 519
 Люк Э. — 342
 Лясс А. — 513

Магеллан Ф. — 263
 Магритт Р. — 402
 Майкельсон А. — 257
 Макарий Египетский — 158
 Макаров М. Н. — 209
 Максим Исповедник — 158, 164
 Малларме С. — 415
 Мальбранш Н. — 502
 Мамардашвили М. К. — 144, 172
 Мамонтов А. И. — 499, 500
 Мамонтова А. С. — 42
 Мандельштам О. Э. — 141, 144
 Мансуров С. П. — 504, 506
 Маргаритов В. С. — 346
 Мартенс Л. К. — 512, 515
 Маршак А. — 387
 Масарик Т. — 523
 Мах Э. — 358, 425

 Мгебров Л. И. — 491
 Мейендорф И. Ф., прот. — 395, 438
 Мейстер Э. — 224
 Мельник Г. К. — 387
 Мельчук И. А. — 18
 Мельшиор-Бонне С. — 322
 Мережковский Д. С. — 43
 Мериме П. — 430
 Мерло-Понти М. — 23, 147, 179, 180–186, 188–190
 Мизнер Ч. — 366
 Милосердова Л. В. — 64
 Милославин Н. Н. — 505
 Мин Д. Е. — 142, 266
 Минаков А. П. — 518
 Миропольский А. Л. — 44
 Миткевич В. Ф. — 518
 Михайлов А. В. — 97, 472, 486, 488
 Мишин А. К. — 517
 Млодзиевский Б. К. — 32, 492
 Можейко И. В. — 387
 Молок Ю. А. — 385
 Мор Т. — 52
 Мори Л.-Ф. — 140, 145, 200
 Морли (Морлей) Г. — 257
 Морозов А. А. — 483
 Морозов Н. А. — 206
 Моррис Ч. У. — 192
 Мосс М. — 81
 Мумриков О., свящ. — 11, 12
 Муратов П. П. — 507
 Мурашов М. П. — 512
 Муретов М. Д. — 441, 444
 Мухамеджанова Г. М. — 6
 Мюллер А. — 433, 475
 Мякшин — 495

Нагарджуна — 227, 247
 Надсон С. Я. — 105
 Невоструев А. И. — 496
 Нейман Дж. (И.) фон — 165
 Некрасова Е. А. — 123, 385
 Нестеров М. В. — 41, 502
 Нечкина М. В. — 207
 Никитин А. — 276

- Никитин В. А. — 58
 Николюкин А. Н. — 13, 84, 85
 Никон (Рождественский), арх. — 424, 449, 450, 451, 452, 453, 459, 499, 503
 Ницше Фр. — 81, 85, 329, 357, 373, 383
 Новалис — 396
 Новоселов М. А. — 424, 437, 443, 455, 456, 497, 503
 Нострадамус М. — 389
 Ньютон — 59, 259, 260

 Огнев И. Ф. — 507
 Огнев С. И. — 518
 Олби Э. — 478
 Олексенко А. И. — 6, 55, 56, 62, 63, 64, 75, 77, 79, 81, 346
 Олсуфьев Ю. А. — 41, 504, 506, 512, 513
 Ольденбург С. Ф. — 215
 Ориген Александрийский — 493
 Орлов М. Ф. — 207
 Ортега-и-Гассет Х. — 375, 380
 Осгуд Ч. — 407
 Оссерман Р. — 268, 269
 Остин Дж. — 404, 405
 Остроумов Г. А. — 514
 Остроумов М. А. — 85
 Остроухов П. В. — 517

 Павленко А. Н. — 156, 355, 376
 Павлинов П. Я. — 42
 Павлов А., послуш. — 11
 Пакшин П. Н. — 41
 Панофски Э. — 182, 183
 Парацельс — 396
 Парменид — 323
 Паршин А. Н. — 6, 7, 14, 15, 16, 19, 96, 156, 164, 166, 169, 171, 251, 291, 294, 295, 316, 346
 Паскаль Б. — 220
 Пёггелер О. — 381, 382
 Перченков Ф. Ф. — 49
 Петр I — 225, 226
 Петр Ломбардский — 224
 Петри Б. Э. — 213
 Петров Д. Р. — 486
 Петровский А. С. — 493
 Петровский Д. В. — 501
 Пешкова Е. П. — 514, 523
 Пивоварчук М. — 495
 Пимен (Патриарх Московский) — 57
 Пирс Ч. С. — 192, 402, 416, 417
 Платон — 15, 37, 38, 60, 83, 170, 171, 172, 249, 288, 309, 315, 322, 323, 324, 332, 336, 338, 346, 352, 359, 366, 371, 381, 395, 435, 441, 482, 497, 498, 500, 501
 Платонов С. Ф. — 519
 Плотин — 169, 170, 315, 323, 326, 351
 Плутарх — 214, 324
 Подвысоцкий А. О. — 209, 211
 Подорога В. А. — 125, 402
 Позерн Б. — 526
 Поликарпов А. Р. — 526
 Половинкин С. М. — 5, 29, 304, 308
 Полянский — 513
 Понгс Г. — 118
 Попов С. М. — 508, 509
 Попов Ю. Н. — 478
 Попова Л. С. — 41
 Постников М. М. — 206
 Потебня А. А. — 23, 388, 394, 403, 404, 405, 412, 413, 418, 433
 Преис Н. Н. — 503
 Прель К. дю — 110
 Пришвин М. М. — 44
 Прокл — 169, 315, 324
 Пропп В. Я. — 240, 254, 255, 277, 290, 292, 293, 295, 388
 Протасова Н. Д. — 504
 Пружинин Б. И. — 473
 Пруст М. — 144
 Птолемей — 33, 257, 259, 262, 266, 272
 Пуанкаре А. — 234
 Пушкин А. С. — 207, 363, 430
 Пьеро делла Франческа — 105

- Радзивилловский — 517
 Раев Л. А. — 521
 Раушенбах Б. В. — 137, 414
 Рафаэль Санти — 187
 Рахилина Е. В. — 408
 Рачинский Г. А. — 495, 503
 Резвых Т. Н. — 15, 16, 82
 Рейдемейстер К. — 118
 Рембрандт ван Реймс Х. — 151
 Риман Г. Ф. Б. — 23, 282
 Ровнер А. Б. — 386
 Рогожин М. — 517, 519
 Роден О. — 189
 Розанов В. В. — 13, 14, 44, 49, 52, 82, 84, 85, 175, 492, 497, 499, 502, 505, 509, 512, 515
 Розанова Т. В. — 506
 Розенталь Г. Я. — 506
 Розеншток-Хюсси О. — 402
 Романенко Ю. М. — 322
 Романов Н. И. — 507
 Рополь Г. — 372–374
 Ростовцев Ю. А. — 59
 Рублев А. — 11, 12, 116
 Руссо Ж. Ж. — 357
 Рюрик — 207
 Сабашникова М. В. — 224
 Самарин Ф. Д. — 456, 457
 Санчес А. А. — 64
 Сапеньо Н. — 285
 Свенцицкий В. П. — 494
 Седых О. М. — 6, 7, 16, 28, 171, 276
 Сезанн П. — 188
 Серапион (Машкин), архим. — 494, 495
 Серафим Саровский, св. — 103
 Сергей Радонежский — 508, 514
 Серебряков Б. Г. — 523
 Серебряков Н. С. — 11
 Сидоров А. И. — 164
 Сидоров А. А. — 507
 Симеон Новый Богослов — 44
 Симон Азарьин — 224
 Симонович-Ефимова Н. Я. — 42, 323, 338
 Смирнов М. Т. — 506
 Смирнов С. А. — 517
 Соболев А. С. — 11
 Сократ — 482, 497, 498
 Соловьев Б. Н. — 517
 Соловьев В. С. — 29, 60, 92, 168, 274, 346, 394, 494
 Соловьев, свящ. — 505
 Сорокин П. А. — 15
 Соссюр Ф. де — 192
 Сперанский М. М. — 337, 367
 Спиноза Б. — 125
 Сребрянский М. В. — 499
 Старикович П. К. — 521
 Стахов А. П. — 312
 Стейнбок А. — 188
 Степанов Ю. С. — 402, 416
 Струве П. Б. — 503
 Суперанская А. В. — 408
 Тавризян Г. М. — 358, 359, 381
 Тайлор Э. Б. — 292
 Тареев М. М. — 86
 Татлин В. Е. — 41
 Тахо-Годи А. А. — 59
 Тертуллиан К. — 222
 Тихон, патр. — 503, 504, 511
 Тихонравов Н. С. — 211
 Толстой Л. Н. — 491
 Том Р. — 147
 Тома Д. — 369, 370
 Томашевский Б. В. — 193
 Топоров В. Н. — 81, 137, 198, 222, 242, 388, 389
 Торн К. — 366
 Тресиддер Ж. — 386
 Троицкий В. И. — 517
 Троицкий В. П. — 6, 306, 310, 325, 340, 512
 Троицкий С. В. — 424, 434, 449, 452, 453, 454, 455, 459, 499
 Троицкий С. С. — 494, 497, 498
 Трофимова М. К. — 254
 Троцкий Л. — 512
 Трояков П. А. — 215
 Трубачев С. З. — 58
 Трубачева М. С. — 56, 58, 63

- Трубачев О. Н. — 242
Трубачева О. П. — 511
Трубецкой Е. Н. — 91, 92, 93, 110, 116, 290, 292, 503
Трубецкой С. Н. — 83, 92, 491, 492
Тучков Е. — 513
- Уиллер Дж. А. — 366
Уитроу Дж. — 237, 243
Успенский Б. А. — 6, 49, 136, 137, 191, 195, 201, 210, 216, 221, 226, 240, 413, 414
Ушаков Д. Н. — 239
- Фабр д'Оливэ А. — 409, 415
Фабрикант М. И. — 507
Фаворский В. А. — 42, 308, 339, 508, 509
Фасмер М. — 242
Федоров Н. Ф. — 69
Феодор (Поздеевский), еп. — 89, 90, 498, 500, 502, 503, 518, 519
Феодосий Великий — 233
Феодосий Косой — 224
Феофан Затворник — 164
Филарет (Дроздов) митр. Московский — 500
Филарет, уставщик Троице-Сергиева монастыря — 224
Филон Александрийский — 236, 248, 338, 434
Фирдоуси — 524
Фихте И. Г. — 160, 169
Флобер Г. — 144, 145, 430
Флоренская А. М. (урожд. Гиацинтова) — 58, 498, 501, 503, 509, 511, 522, 526
Флоренская Е. А. (сестра) — 41, 58, 490
Флоренская М.-Т. П. (дочь) — 511, 522
Флоренская О. А. (сестра) — 41, 58, 490
Флоренская О. П. (мать), (урожд. Сапарова (Сапарьян)) — 58, 66, 67, 490
Флоренская О. П. (дочь, в замуж. Трубачева) — 58, 503, 511, 517, 522
Флоренская Р. А. (сестра) — 41, 58, 490
Флоренская Т. В. — 56, 63
Флоренская Ю. А. (сестра) — 54, 68, 490, 507
Флоренская Ю. И. (тетя) — 68, 491
Флоренский А. И. — 8, 65, 66, 68, 69, 74, 490, 496
Флоренский Ал. А. (брат) 490
Флоренский Ан. А. 490
Флоренский В. П. (сын) — 51, 64, 331, 498, 503, 515
Флоренский К. П. (сын) — 32, 79, 321, 501
Флоренский М. П. (сын) — 78, 79, 509, 522
Флоренский П. В. — 5, 6, 48, 49, 56, 58, 59, 61, 63, 64, 77, 79
Флоровский Г., прот. — 158, 164, 395
Фоменко А. Т. — 206, 207
Форд Ч. Е. — 256, 283
Франк С. Л. — 82, 83, 93, 94, 95
Фрейд З. — 140, 389
Фрейденберг О. М. — 388
Фридман В. Г. — 516
Фролов Б. А. — 387
Фрэнгер Дж. — 289, 291
Фудель С. И. — 86, 479
Фукидид — 198
Фуко М. — 81, 259, 260, 402
- Хабургаев Г. А. — 229
Хайд Л. — 81
Хайдеггер М. — 23, 24, 99, 147, 184, 355–359, 364, 367–384, 418
Харитон Афродисийский — 278
Харитонов — 495
Харузин Н. Н. — 216
Харузина В. Н. — 215
Херрманн Фр. В. фон — 369, 370
Хёсле В. — 359, 377, 381

- Хлебников В. В. — 44, 389, 501, 525
 Хомяков А. С. — 501, 502
 Хорошко В. К. — 503
 Хоружий С. С. — 394, 395, 399, 407, 437, 438, 439
 Хрисипп — 236
 Хурумов С. Ю. — 486
- Цивьян Т. В.** — 290, 292
Цитрон М. Л. — 515
Цицерон М. Т. — 222, 250
- Чаплыгин С. А.** — 517, 518, 519
Чебышев П. Л. — 175
Чепуренко Т. В. — 6
Чичеров В. И. — 216
Чудаков П. — 515
Чулков О. А. — 322
- Шадевальд В.** — 375
Шапошников В. А. 6, 64, 315
Шауфус Т. — 523
Шейн П. В. — 211
Шелер М. — 7
Шеллинг Ф. В. Й. — 85, 160, 168, 317, 318, 335, 352, 395, 396, 410, 411
Шестов Л. И. — 411, 503
Шик М. В. — 504, 506
Ширмахер В. — 372
Шичалин Ю. А. — 170, 353
Шкурская Е. — 58
Шлейхер А. — 405
Шмандт-Бессера Д. — 387
Шмидт Л. — 118
Шнеллманн Г. — 358
Шпайзер А. — 253
Шпанн О. — 475
Шпенглер О. — 280, 286, 357
Шпет Г. Г. — 23, 465–469, 471–474
Шрётер М. — 358
Штейн — 518, 519
Штелер Т. — 179
Штернберг Л. Я. — 214, 295
- Шуберт Г. Г.** — 101, 102, 104, 115, 118
Шупейко — 518, 519
Шутова Т. А. — 64
- Щедрина Т. Г.** — 465
Щекотов Н. М. — 506, 507
Щербатской Ф. И. — 227, 236, 241, 246, 247
Щербов И. П. — 424, 454, 455, 456
- Эвальд З.** — 210
Эванс-Причард Э. Э. — 15
Эйзенштейн С. М. — 147, 391
Эйлер Л. — 343, 346
Эйнштейн А. — 200, 254, 257, 258, 260, 261, 280, 281, 295, 297, 303, 523
Эко У. — 23
Экхарт М. — 224
Элиаде М. — 23, 213, 218, 219, 301, 388
Энгельмейер П. К. — 358, 376
Энриквес Ф. — 358
Эрн В. Ф. — 64, 91, 343, 346, 451, 491, 494, 500
Эсхил — 375
- Юнг К. Г.** — 23, 290, 301, 386
Юркевич П. Д. — 83
- Яблочков П. Н.** — 512
Ягода Г. Г. — 513
Якобсон Р. О. — 23, 242, 401, 402, 416, 474
Яковенко Б. В. — 89
Ясанов В. З. — 240
Якушкин П. И. — 211
- Baeumker C.** — 119
Barrow J. D. — 16
Baudissin W. W. Graf. — 119
Bayley H. — 386
Becker U. — 386

- Beckwith M. W. — 217
 Beierwaltes W. — 118
 Black J. — 388
 Bremer D. — 118
 Breton D. Le — 153
 Brunner O. — 193

Chenu M.-D. — 224
 Chevalier J. — 386
 Cirlot J. E. — 386
 Cohen D. — 242
 Cohen M. — 242
 Colson F. H. — 236, 249
 Conze W. — 193

Danielson D. R. — 268
 Davidson E. H. — 388

Eggan D. — 214

Faggi A. — 222
 Federowski M. — 216
 Fontana D. — 386
 Franz N. — 63, 75, 81

Gallagher S. — 17
 Garmer L. W. — 386
 Gheerbrant A. — 386
 Gifford E. W. — 214
 Green A. — 388
 Gustafson R. F. — 273, 274

Hagemeister N. — 63, 75, 81
 Handy E. S. — 217
 Haney F. — 63, 75, 81
 Hedwig K. — 119
 Huxley F. — 388

Jates Fr. A. — 202
 Johnson G. — 182, 184, 185, 186, 189

Klein F.-N. — 118
 Koch R. — 386
 Kornblatt J. D. — 273, 274

 Koselleck R. — 193, 245
 Kroeber A. L. — 213, 217

Leyen Fr. — 214
 Luther W. — 118

Mader J. — 118
 Maringer J. — 386
 Meyer K. — 240
 Miller M. — 388

Nilsson M. P. — 242
 Nutt A. — 240

Piaget J. — 238
 Pöggeler O. — 382
 Pokrowsky M. M. — 242

Radin P. — 213, 217
 Read H. — 386
 Reichel-Dolmatoff G. — 386
 Rosch E. — 408
 Rudzka-Ostin B. — 413

Sage J. — 386
 Sartori P. — 215
 Schrade H. — 119
 Sebeok A. Th. — 214
 Speiser A. — 253
 Stanner W. H. — 212

Taube K. — 388
 Thass-Theinemann Th. — 389
 Tipler F. J. — 16

Vidal-Naquet P. — 250
 Viidalepp R. — 215, 216

Wallace W. J. — 213, 214
 Warren N. — 408
 Weyl H. — 253
 Whitaker G. H. — 236, 249
 Wiener N. — 234

Zaehner R. C. — 250

Сведения об авторах

Андроник (Александр Сергеевич Трубачев), игумен — родился в 1952 г., окончил Московский историко-архивный институт, Московскую духовную семинарию и Московскую православную духовную академию. Кандидат богословия, доцент Московской духовной академии. Научные интересы: агиология, изучение и подготовка к публикации наследия священника Павла Флоренского. Директор Музея священника Павла Флоренского в г. Сергиев Посад, основатель и директор Музея священника Павла Флоренского в Москве. Автор статей в «Журнале московской патриархии», «Богословских трудах», «Православной Энциклопедии». Автор монографии «Священник Павел Флоренский. Личная жизнь. Творчество».

Баюк Дмитрий Александрович — родился в 1960 г., окончил физический факультет МГУ. Кандидат физико-математических наук. Старший научный сотрудник Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН. Основные научные интересы: история физики, наука Италии эпохи Возрождения, Г. Галилей.

Димитрий Лескин (Дмитрий Юрьевич Лескин), протоиерей — родился в 1976 г. Окончил философский факультет МГУ и Православный Свято-Тихоновский богословский институт. Доктор философских наук, кандидат богословия. Автор статей, посвященных вопросам богословия, философии, церковной истории и православной педагогики. Автор

книг: «Спор об имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910 гг.», «О Церкви. О России. О школе», «Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли».

Едошина Ирина Анатольевна — родилась в 1952 г., окончила Костромской государственный педагогический институт им. Н. А. Некрасова. Доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова, гл. редактор журнала «Энтелехия» (выходит с 2000 г. два номера в год), директор Межрегионального научного центра по изучению и сохранению творческого наследия В. В. Розанова и свящ. П. А. Флоренского КГУ им. Н. А. Некрасова. Основные научные интересы: история русской культуры Серебряного века, включая философию, литературу, театр, музыку и живопись; творчество В. В. Розанова (вошла в состав редколлегии Розановской энциклопедии. М., 2008), свящ. П. А. Флоренского, П. П. Перцова, С. Н. Дурылина; зарубежный и русский театр, в частности творчество А. Н. Островского, науч. ред., сост. и один из авторов статей «Щельковских сборников» (выходят с 2000 г. по одному выпуску в год).

Иванов Вячеслав Всеволодович — родился в 1929 г., окончил филологический факультет МГУ. Доктор филологических наук. Академик РАН. Директор Института мировой культуры МГУ, директор Русской антропологической школы при РГГУ. С 1992 г. — профессор кафедры славянских языков и литератур и Программы индоевропейских исследований Университета Южной Калифорнии, Лос-Анджелес. Автор более 1500 научных трудов. Автор книг: «Общеславянская, праславянская и анатолийская языковые системы: (сравнительно-типологические очерки)», «Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период)», «Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов», «Очерки по истории семиотики в СССР», «Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем», «Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры», «Избранные труды по семиотике и истории культуры (т. I–VII) и др.

Кузнецов Сергей Олегович — родился в 1962 г., окончил Московский физико-технический институт. Доктор физико-математических наук. Заведующий отделением прикладной математики и информатики факультета бизнес-информатики НИУ—ВШЭ. Основные научные интересы: алгебраические и алгоритмические аспекты методов анализа данных и искусственного интеллекта.

Михайлов Александр Викторович (1938–1995) — российский филолог-германист и музыковед. Окончил филологический факультет МГУ. Доктор филологических наук. Работал старшим научным сотрудником Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Область научных интересов: проблемы истории и философии литературы и искусства. Автор книг: «Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры», «Мартин Хайдеггер: Человек в мире», «Музыка в истории культуры», «Обратный перевод: русская и западноевропейская культура: проблемы взаимосвязей», «Методы и стили литературы» и др.

Олексенко Александр Иванович — родился в 1960 г., окончил биологический факультет МГУ, Университет истории культур. Кандидат биологических наук. Старший научный сотрудник НИИ инновационных стратегий развития общего образования Департамента образования г. Москвы. Основная область интересов связана с изучением классических культурных традиций России (в частности, с проблематикой генеалогии культуры, дара, антропологического подхода) и разработкой форм их представления и трансляции, прежде всего оригинальной книжной формы — режиссурой книги. Занимается изучением творчества П. А. Флоренского и подготовкой к изданию его наследия.

Павленко Андрей Николаевич — родился в 1958 г., окончил философский факультет МГУ. Доктор философских наук. Ведущий научный сотрудник Института философии РАН, руководитель группы «Онтология». Профессор философского факультета МГУ, профессор РУДН. Основные научные интересы: философские проблемы космологии, философская антропология, философия познания. Автор монографий «Европейская космология: Основания эпистемологического поворота», «Бытие у своего порога (посильные размышления)», «Теория и театр», «Философские проблемы космологии: Вселенная из “ничего”

или Вселенная из “небытия”»?, «Пределы intersубъективности (критика коммуникативной способности обоснования знания)».

Паршин Алексей Николаевич — родился в 1942 г., окончил механико-математический факультет МГУ. Доктор физико-математических наук. Академик РАН. Заведующий отделом алгебры и теории чисел Математического института им. В. А. Стеклова РАН. Основные работы по теории чисел, алгебраической геометрии и истории науки. Участвовал в издании трудов о. Павла Флоренского. Сборник работ «Путь. Математика и другие миры».

Подорога Валерий Александрович — родился в 1946 г., окончил философский факультет МГУ. Доктор философских наук. Профессор РГГУ. Заведующий сектором аналитической антропологии Института философии РАН, руководитель Центра аналитической антропологии РГГУ. Область научных интересов: философская и политическая антропология, история философии, философия искусства, психоанализ. Автор книг: «Метафизика ландшафта», «Феноменология тела. Введение в философскую антропологию», «Выражение и смысл. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков», «Апология политического» и др.

Половинкин Сергей Михайлович — родился в 1935 г., окончил механико-математический факультет МГУ. Кандидат философских наук. Доцент философского факультета РГГУ. Основные работы по истории русской философии (труды и жизненный путь о. Сергия Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого, св. Михаила Новоселова, история московской философско-математической школы, история евразийства, история имяславия). Исследователь и публикатор трудов о. Павла Флоренского. Автор книг: «П. А. Флоренский: Логос против хаоса», «Сергей Александрович Нилус (1862–1929). Жизнеописание», «Всё (опыт философской апологетики)», «Кн. Е. Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь», «Русская религиозная философия».

Резвых Татьяна Николаевна — родилась в 1970 г., окончила философский факультет МГУ. Кандидат философских наук. Научный сотрудник Мемориального Дома-музея С. Н. Дурыхина в Болшево. Старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Область научных интересов: история русской религиозно-философской

мысли конца XIX — первой половины XX в., история Церкви, литургика. Участвует в издании трудов С. Н. Дурылина.

Седых Оксана Михайловна — родилась в 1977 г., окончила философский факультет МГУ. Кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ. Область научных интересов: культура Серебряного века, пространственно-временные представления в истории культуры, культурная антропология.

Троицкий Виктор Петрович — родился в 1951 г., окончил Пушкинское высшее училище радиоэлектроники войск ПВО. Полковник запаса. Старший научный сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Loseva». Область научных интересов: история русской литературы и русской философии конца XIX — первой половины XX века, философские вопросы естествознания и математики, системология, теория информации. Участвует в подготовке к изданию и комментировании трудов А. Ф. Loseva. Автор монографий «Диалог со сложными техническими системами» и «Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Loseva».

Успенский Борис Андреевич — родился в 1937 г. Окончил филологический факультет МГУ. Доктор филологических наук, профессор Института высших гуманитарных исследований РГГУ. Профессор Неаполитанского Восточного Университета. Область научных интересов: общее и славянское языкознание, семиотика, история культуры. Автор более 500 публикаций. Автор книг: «Семиотика искусства», «Семиотика истории. Семиотика культуры», «Крестное знамение и сакральное пространство», «Этюды о русской истории», «Крест и круг (Из истории христианской символики)», «Ego Loquens. Язык и коммуникационное пространство», «Избранные труды» (т. I—III) и др.

Флоренский Павел Васильевич — родился в 1936 г., окончил геолого-разведочный факультет РГУ нефти и газа им. И. М. Губкина, профессор этого Университета, академик РАЕН, Международной славянской академии наук, Академии наук республики Абхазия. Основные научные интересы: геология нефти и газа, космические исследования. Старший внук священника Павла Флоренского, издатель и комментатор его трудов.

Форд Чарльз Эдвин (Ford Charles Edwin) — родился в 1941 г., окончил Чикагский университет, доктор философии (Университет Орегона). Профессор Департамента математики Университета Сент-Луиса. Основные работы по теории представлений групп и алгебр, истории математики и месте религии в истории науки.

Шапошников Владислав Алексеевич — родился в 1968 г., окончил механико-математический факультет МГУ, преподает на этом факультете философию. Кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ. Автор ряда статей, посвященных творчеству о. Павла Флоренского, участвовал в издании его трудов. Основной исследовательский интерес: вопросы на стыке философии математики и религиозной философии.

Штелер Тая — доктор философии, профессор Сассекского университета (Великобритания).

Щедрина Татьяна Геннадьевна — родилась в 1970 г., окончила Дальневосточный Государственный Университет. Доктор философских наук. Профессор кафедры философии МПГУ. Специалист в области истории русской философии XIX—XX вв., методологии историко-философского исследования; разрабатывает метод историко-философской реконструкции «архива эпохи», предполагающий расшифровку и последующую интерпретацию черновых набросков и эпистолярного наследия русских философов. Ведет работу по расшифровке рукописного наследия и подготовке к печати комментированного собрания сочинений русского философа Г. Г. Шпета (вышло 10 томов). Автор более 200 работ, в том числе монографий ««Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета» (2004), «Архив эпохи: тематическое единство русской философии» (2008).

Содержание

От редакторов	5
---------------------	---

Паршин А. Н., Седых О. М.

Конкретная метафизика священника

Павла Флоренского	7
-------------------------	---

I. Судьба и наследие философа

Игумен Андроник (Трубачев А. С.), Половинкин С. М.

Основные направления творческого наследия священника

Павла Флоренского	29
-------------------------	----

Флоренский П. В.

Смысл переписки	48
-----------------------	----

Олексенко А. И.

На пороге рода. К философии генеалогии

П. А. Флоренского	62
-------------------------	----

Резвых Т. Н.

Флоренский — Розанов — Франк — Трубецкой:

идея антиномии	82
----------------------	----

II. Философия пространства: граница и перспектива

Михайлов А. В.

О. Павел Флоренский как философ границы. К выходу

в свет критического издания «Иконостаса» <...>	97
--	----

Подорога В. А.

Эрос и физика «прозрачности». Павел Флоренский	125
--	-----

Паршин А. Н.

Лестница отражений (от гносеологии к антропологии) . . . 156

Штелер Т.

Обратная перспектива: Павел Флоренский
и Морис Мерло-Понти о пространстве и линейной
перспективе в искусстве Ренессанса 179

III. Космология

(вокруг книги «Мнимости в геометрии»)

Успенский Б. А.

История и семиотика (Восприятие времени как
семиотическая проблема) 191

Паршин А. Н.

Путешествие Данте в ад. 251

Баяк Д. А., Форд Ч. Е.

Данте — Галилей — Флоренский: к апологии
замкнутого космоса. 256

Седых О. М.

Архаический космос и современная наука
(П. А. Флоренский и В. Г. Богораз). 276

IV. Философия математики. Философия техники

Троицкий В. П.

Идея П. А. Флоренского об «индивидуальности»
математических объектов и перспективы современной
информатики 306

Шапошников В. А.

Категория числа в конкретной метафизике
Павла Флоренского 315

Павленко А. Н.

Возможность техники: взгляд из Лавры
и голос из Марбурга 355

V. Философия языка. Философия культуры

Иванов Вяч. Вс.

Symbolarium. Свод-словарь символов 385

Кузнецов С. О.

Слово и язык у о. Павла Флоренского 393

Священник Димитрий Лескин

Имяславие как общечеловеческая интуиция в трудах
священника Павла Флоренского. 419

Щедрин Т. Г.

Павел Флоренский и Густав Шпет: тематические линии
русской философии. 465

Едошина И. А.

Культурфилософия священника Павла Флоренского:
лингвистический аспект 475

Хроника основных событий жизни и деятельности

П. А. Флоренского 490

Библиография 527

Именной указатель 564

Сведения об авторах 574

Научное издание

Философия России первой половины XX века

Павел Александрович Флоренский

Ведущий редактор *Н. А. Богатырева*

Редактор *В. Т. Веденеева*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*

Компьютерная верстка *Т. Т. Богданова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 19.04.2013.

Формат 60х90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 36,5.

Тираж 1500 экз. Заказ 3018

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

127018, Москва, 3-й проезд Марьиной Рощи, д. 40, стр. 1.

Тел.: (499) 685-15-75

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14