

Николай Павлюченков

Платонизм и христианство
в философско-богословском наследии П.А. Флоренского*

NIKOLAI PAVLIUCHENKOV
PLATONISM AND CHRISTIANITY IN P.A. FLORENSKY'S
PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL HERITAGE

ABSTRACT. The author considers the issues associated with the presence of elements of Platonism in the religious, philosophical and theological legacy of P.A. Florensky. Florensky had the highest regard for Plato; he claimed that Platonism was the basis and the central line of mental development, which ultimately caused humankind to adopt the Divine Revelation of Christianity. The author highlights those important features of Platonism that attracted Florensky's attention and that were critical for the overcoming of his personal spiritual crisis back in 1899–1900. Plato's theory of eternal ideas served as the substantiation of Florensky's personal experience, which identified the reality of the super-empirical world and the availability of objective Truth. On the whole, Platonism was to a substantial extent interpreted by Florensky from the perspective of his personal experience and some of his initial convictions. In particular, these interpretations included an opposition between Plato and Kant, which he considered important. This was an opposition between the panhuman 'cult-focused' mindset and the 'cult-free' mindset typical for the Modern age. Besides, Florensky interpreted Plato's ideas as personally existing eternal and ideal 'roots' of the world created by God. The new European notions of the 'monad' and the personality, even the Christian theory of God's image implemented in humans, were perceived by Florensky as concepts that dated back to Platonism. On the whole, Florensky's perception of historic Platonism can be expressed by his idea of 'the flower of people's soul', impregnated by the Christian Revelation. In this sense, according to Florensky, Platonism served as the 'earthly', people-driven, and panhuman backbone of Christianity.

KEYWORDS: Florensky, Platonism, Christianity, memory, idea.

© Н.Н. Павлюченков (Москва). npavl905@mail.ru. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.11

* Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

О «платонизме» П.А. Флоренского написано и сказано довольно много. Как «платоника» его воспринимали студенты Московской духовной академии, которым он читал лекции по истории философии¹; «своеобразным платоником» назвал Флоренского Н.А. Бердяев, имея в виду, прежде всего, оригинальное восприятие Флоренским платоновской идеи². Н.О. Лосский увидел большую заслугу Флоренского в том, что он «оживил» платоновские идеи, придав им, если можно так сказать, личностную окраску и тем самым как бы (по мнению Лосского) сделал шаг к прояснению христианского учения об ангелах и сверхчеловеческих существах³. Излагая одно «из наиболее глубоких пониманий платонизма в истории философии», которое он нашел у Флоренского, А.Ф. Лосев писал: «Платоновская Идея — выразительна, она имеет определенный *живой лик*, отражающий в игре световых лучей, исходящих из него, свою внутреннюю, сокровенную жизнь»⁴. Флоренский, по оценке Лосева, внес «подлинно новое, почти небывалое... в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма»: он дошел «до Идеи как самостоятельного мифа, как лика личности»⁵. При этом, полагая, что платонизм в своем историческом выражении не совместим с христианством, Лосев критически отнесся к попыткам Флоренского «идеализировать» и христианизировать Платона, в частности — видеть платоновские идеи в христианских иконах⁶.

Впоследствии, в конце XX — начале XXI вв., например, С.С. Хоружий констатировал в трудах Флоренского «предельное сближение христианства и платонизма»⁷, а В.П. Визгин в своей замечательной статье «Соотношение платонистской и экзистенциаль-

¹ Волков 2001: 148.

² Бердяев 1990: 150.

³ Лосский 1990: 244–245.

⁴ Лосев 1993: 692.

⁵ Лосев 1993: 692–693.

⁶ Лосев 1993: 705.

⁷ Хоружий 2001: 547.

ной установок в религиозной философии Павла Флоренского», опубликованной в 2007 г., отметил, что Флоренский прошел мимо экзистенциальной философии, не увидев в ней альтернативу своему «платонистскому объектоцентризму»⁸. В целом, критика концепций Флоренского, особенно в той их сфере, которая напрямую затрагивает христианское богословие, сводится к тому, что Флоренский на самом деле не столько христианизировал платонизм (как это, как правило, делали христианские писатели и Отцы Церкви первых веков н.э.), сколько платонизировал христианство, размывая вполне определенную грань между философией мудрого, но все же языческого религиозного сознания древности и Богооткровенной религией.

Действительно, наверное, никто из русских философов и, тем более, богословов, не сказал так много восторженных слов о Платоне, как это можно видеть у Флоренского. Платон — «глубочайший из язычников»⁹, «глубокий и мудрый мыслитель»¹⁰; Платоном ясно начертан «идеал цельного знания»¹¹, в платонизме «явились осознанными... целые миры народной религии и общечеловеческого миропонимания», и он «влился возбуждающей струей в религиозную мысль человечества»¹².

Надо знать, как много значила для Флоренского такая реальность, как «народный опыт», «индукция тысячи поколений и миллионов опытов»¹³ и т.п., чтобы по достоинству оценить такое, например, его высказывание: Платон — это «цветок народной души»¹⁴. Но в то же время это же самое «определение» раскрывает и подлинную суть всех подобных восторгов: ведь «цветок» — это прекрасное, но, вместе с тем, еще и некое промежуточное состояние растения: цветок должен быть опылен неким внешним

⁸ Визгин 2007: 468, 472.

⁹ Флоренский 1990: 197.

¹⁰ Флоренский 2004: 106.

¹¹ Флоренский 1999b: 148.

¹² Флоренский 1999a: 69.

¹³ Флоренский 1994: 192.

¹⁴ Флоренский 1999b: 147.

действием для того, чтобы появилось то, ради чего, собственно, растение и существует, т.е. плод. И мысль Флоренского заключается именно в том, что платонизм есть основа, магистральная линия, «ствол» всего движения человеческой мысли, того развития человеческого сознания и опыта, на которое в определенный исторический момент оказывает оплодотворяющее воздействие христианское Откровение.

Это, конечно, не значит, что Флоренский безоговорочно принимал все концепции, представленные в платоновских диалогах. Нетрудно видеть, что весь «символизм» Флоренского радикально противоположен платоновскому пониманию соотношения идей и материи и самой концепции, согласно которой материальный мир является «дурной копией» мира идеального. Также, по всей видимости, не в последнюю очередь в связи со своим изучением диалогов Платона Флоренский в 1905 г. сделал запись о невозможности, с его точки зрения, метемпсихоза — «переселения», миграции душ между различными материальными телами:

Метемпсихоз... невозможен. Личность — целый человек, а не «душа»... Личность же — при единстве «души» и «тела». Тело поэтому не перчатка на душе, которую можно скинуть, не гроб, из которого можно вылезти, а орган личности, существенная часть ее. Раз так, то тело — индивидуально. Поэтому душа не может быть в ином теле. Это была бы уже иная личность»¹⁵.

Подобных примеров несогласия Флоренского с «историческим» Платоном можно привести еще несколько, и это, конечно, раскроет, как минимум, поспешность той богословской критики платонизма Флоренского, которая основана на церковных анафематствованиях учения Платона¹⁶. Но также необходимо учитывать то обстоятельство, что, например, отождествляя понятия

¹⁵ Иванова 2004: 386–387.

¹⁶ Ср. 8-й анафематизм Поместного Собора 1076 г. против Иоанна Итала: «Принимающим платоновские идеи как истинные и говорящим, что самосущая материя оформляется от идей... Анафема» (цит. по: Лосев 1993: 848).

«народное», «платоновское» и «церковное»¹⁷, или говоря, что «в храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей»¹⁸, Флоренский имел в виду тот «платонизм», который «и шире учения Платона, и глубже его». В Платоне такой «платонизм» всего лишь «нашел себе лучшего из выразителей»¹⁹.

В целом, в восприятии Флоренским платонизма можно выделить два главных момента, первый из которых фиксирует саму мировоззренческую установку на признание «мира горнего» и всецелое к нему стремление²⁰, а второй выявляет наличие в платонизме хотя и тайных, но вполне конкретных «методов» развития способностей «мистического созерцания и непосредственно, лицом к лицу» зрения иного, как был убежден Флоренский, горнего мира²¹.

По мысли Флоренского, правильнее разуместь платонизм не как определенную систему понятий и суждений, но «как некоторое духовное *устремление*, как указующий перст от земли к небу, от долу — горе»²². И каждый, кто «хотя бы одно время жизни своей» имел личный опыт переживания наличия иного мира, кому открывалась «иная, лучезарная действительность, где, лицом к лицу, вдохновенный встречает вечные прообразы вещей», в это время был платоником²³. Платоником был тот, кто «переживал... как Я выходит за пределы своего эгоистического обособле-

¹⁷ Флоренский 1996: 92.

¹⁸ Флоренский 1992: 492.

¹⁹ Флоренский 1999a: 70.

²⁰ См., напр.: «И всякое признание мира горнего неизбежно влечет мысль к платонизму... а всякое прилепление к миру дольному — к отрицанию платонизма» (Флоренский 1999a: 73).

²¹ Ср.: «Тайная целла платонизма — мистерии. Ведь задачей посвящения было именно то, что ставила себе задачей и философия, — а именно развить способность мистического созерцания и непосредственно, лицом к лицу зреть» так называемые «мистические призраки» — идеи, лики божеств и демонов. «Священные призраки», являющиеся в мистериях, — «вот горние *лики* или сверх-чувственные идеи Платона» (Флоренский 1999a: 133–134).

²² Флоренский 1999a: 70.

²³ Флоренский 1999b: 146.

ния, как открытою, широкою грудью вдыхает оно горний воздух познания и делается единым со всем миром»²⁴. И речи Платона благоухают «чем-то мистериальным» так, как «пахнет осевшим на стене фимиамом в давно не отворявшихся храмах»²⁵. Само появление в философии слов «идея» и «эйдос» Флоренский признает загадочным и имеющим «за собою какую-то долгую, так сказать, подземную, историю, скрывающуюся в святилищах тайных культов»²⁶.

Таким образом, то, что Флоренский воспринимает как «платонизм», есть «могущественное духовное движение»²⁷, которое вошло в философию из мистерий и отражало получаемый (и, очевидно, воспроизводимый) в древних святилищах опыт созерцания и причастия человека иной, вечной реальности. Именно такой смысл имеет связываемый с Платоном и платонизмом интерес Флоренского к «пещерам» и «пещерным посвящениям».

И здесь, в этом последнем случае, представляются особенно важными свидетельства о личном опыте Флоренского, в которых тайна «пещеры» как мистериального откровения высшей реальности соединяется с познанием наличия *этой же* реальности в самом человеке. В «Воспоминаниях» Флоренский пишет о том, что сумрак или даже темнота пещер с детства влекли его более, чем внешняя красота природы²⁸, а в предисловии (или, вернее, в «лирическом вступлении») к циклу статей «У Водоразделов мысли» (1922) он приводил фрагменты из своего письма В.В. Розанову (1913) о «мистике» ночи, дня, вечера и утра с важным дополнением, которое можно назвать «мистикой» пещеры. В «мистике ночи» ощущается единство «в недрах бытия», где «ты — уж почти не ты, мир — почти не мир, но все — ты и ты — все»²⁹, а «пещера» фактически представляется продолжением этого опы-

²⁴ Флоренский 1999b: 146.

²⁵ Ibid.

²⁶ Флоренский 1999a: 132.

²⁷ Флоренский 1999a: 68.

²⁸ Флоренский 1992: 46–47.

²⁹ Флоренский 1990: 17–18.

та, когда человек совершает схождение в глубину самого себя. «Пещера» — это его (человека) «обширные своды», где бьются «сердца всех существ», «ткется... живой покров, что называется Вселенной» и где сияет «Звезда Утренняя»³⁰, отождествляемая с таинственным образом, присутствующим в Апокалипсисе³¹ и послании апостола Петра³². И «творческий мрак пещерных посвящений», и «ночная сторона платонизма», его «дионисийство», означают для Флоренского «мистерию» обнаружения в человеке вечного основания, которым он онтологически связан со всем миром и с Творцом мира³³.

Платоновское «припоминание», узнавание этой вечности в себе Флоренский также осмысливает как свой личный опыт, о котором он начинает свидетельствовать уже в записи 1905 года, где описывает переживания углубления в «слои» своей души, постепенно переходящие в являющуюся под образом морской пучины бесконечность³⁴.

Затем, уже в 1920-е гг., он пишет в «Воспоминаниях»:

Дары моря... вызывали трепетное чувство — ...предошущение глубоких, таинственных и родимых недр... бытия. Ведь эти зеленые глубины были загадочною разгадкою пещерного, явного мрака, родимые, родные до сжимания сердца. И деревяшки, обточенные морем, гладкие, теплые, как и теплые гладкие камни, всё — солоноватое на вкус и всё пахнущее чуть слышным йодистым запахом, — оно было мило сердцу, свое. Я *знал*: эти палки, эти камни, эти водоросли — ласковая весточка и ласковый подарочек моего, материнского, что ли, зеленого полумрака. Я смотрел — и припоминал, нюхал — и тоже припоминал, лизал — опять

³⁰ Флоренский 1990: 20.

³¹ «И побеждающему и соблюдающему дела Мои до конца... дам ему Звезду Утреннюю» (*Апок.* 2:26–29).

³² «Добре творите, дондеже день озарит и Денница воссияет в сердцах ваших» (2 *Пет.* 1:19).

³³ См. Флоренский 1992: 52, 66.

³⁴ Флоренский 2004: 393–394.

припоминал, припоминал что-то далекое и вечно близкое, самое заветное, самое существенное, ближе чего быть не может³⁵.

Едва достигаемое нахождение, «припоминание» в себе «родимой Вечности» сопровождалось чувством благодатной радости, в которой сердце касалось не утраченного на самом деле Эдема и проникалось любовью к Богу и к людям³⁶.

Все эти и другие подобные свидетельства, как представляется, отнюдь не содержат в себе ни «христианского платонизма», ни «платонизированного христианства», а просто фиксируют опыт обретения вечной реальности, в принципе, как кажется, совершенно идентично раскрываемой как в платонизме, так и в христианстве. И если искать истоки «платонизма» Флоренского, главные причины его, если можно так сказать, вовлечения в платонизм, то нужно учесть свидетельства личного духовного кризиса, пережитого им в 1899–1900 гг.

Здесь нужно обратиться прежде всего к двум важным документам — к записям его воспоминаний, относящихся к концу гимназического периода его жизни (1899–1900), и к его переписке с родителями во время учебы на физико-математическом факультете Московского университета (1900–1904). Эти два источника по очень важным моментам находятся практически в полном согласии друг с другом, очевидно, вследствие не только постоянных попыток Флоренского сохранить объективность и честность, но и того обстоятельства, что его университетская переписка была им сохранена и находилась перед его глазами, когда он записывал свои воспоминания в начале 1920-х гг. В данном случае важны отраженные в этих источниках свидетельства того, что сам Флоренский называет крахом своего естественнонаучного мировоззрения. Именно после этого «обвала» (это его термин) он, как можно видеть, теряет в жизни объективную (т.е. не зависящую от всегда изменчивых человеческих стремлений, желаний и

³⁵ Флоренский 1992: 49.

³⁶ Флоренский 1990: 20–22.

вкусов) точку опоры и в мучительной для себя борьбе выдерживает интеллектуальные нападки отца, утверждающего отсутствие в мире объективной истины и тщетность всех человеческих усилий вырваться из относительности всех истин и понятий, стремясь к абсолютному.

Голос любящего и любимого отца всегда был для Флоренского авторитетным. В воспоминаниях он пишет, что отец умел видеть в нем сокрытые от него самого и осознанные позже очень важные, даже можно сказать — фундаментальные особенности его личности и научных интересов. Флоренский много пишет о своем «символизме», который заключался в стремлении *видеть* иной, духовный мир, но видеть его именно воплощенным в материи, в неотъемлемой от духа материальной оболочке. «Если это покажется кому материализмом, — писал Флоренский, — то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном, или символизм. И я всегда был символистом»³⁷.

И отец Флоренского, инженер и подлинный материалист по своим убеждениям, Александр Иванович, сумел увидеть это в сыне, «он одобрял, — пишет Флоренский, — мои стремления перебросить мост от математических схем теорий функций к наглядным образам геометрии и к явлениям природы»³⁸. Замечательным и очень ценным для исследователя было и такое качество отца (который сам, впрочем, исследователем не был): придерживаясь, в целом, позитивистских взглядов, он поддерживал стремления сына доказать иную точку зрения, «разбить позитивизм», обнаружив в явлениях природы прерывность³⁹. Тем более суровым для Флоренского было испытание настойчиво навязываемого отцом мировоззренческого релятивизма. В воспоминаниях есть красочные описания этой борьбы, подтверждаемые свидетельствами университетской переписки Флоренского с отцом и

³⁷ Флоренский 1992: 154.

³⁸ Флоренский 1992: 156.

³⁹ Флоренский 1999b: 156.

матерью. Можно привести только некоторые, самые характерные примеры.

Летом 1900 г., накануне поездки сына в Москву для поступления в университет, отец с нарастающей тревогой пишет:

Я желаю большей устойчивости в тебе, чтобы ты... отказался от абсолютных построений, которых нет ни в знании, ни в религии... Ты не доволен слишком большою дозой относительности, которую я признаю в жизни, но другого я не могу дать... Для абсолютного мы слишком малы, а то, что принимается за абсолютное, — есть самообман⁴⁰. <...> Относительность, предельность, — вот человеческая участь. Поставить себе границы — это одна из величайших задач для человека, желающего быть в мире практической, реальной величиной⁴¹.

2 сентября 1900 г. Флоренский делится с матерью впечатлениями от выставленной в Москве панорамы «Голгофа» венгерского художника Яна Стыки. Он видит запечатленную на ней «двойственность» человека и самого Христа, на чем, как ему кажется, настаивает христианское богословие. Христос — одновременно не от мира сего и бесконечно жалеет ненавидящую его толпу, а у Пилата «сквозь толстую, надменно индифферентную фигуру... проглядывает... вопрос, уже не бросаемый со светской небрежностью, а вопрос, волнующий человека, заставляющий его колебаться между надеждой и отчаянием: „что есть истина?“»⁴². Флоренскому кажется, что в каждом человеке, каким бы он ни был в этом мире, есть некая глубинная основа, благодаря которой он не может жить без познания объективной, абсолютной истины. Мать отвечает, что ей болезненно наблюдать «взвинченность» ее сына и хотелось бы видеть в нем «более спокойствие и веселость». «Будь же бодрее, милый», — заключает она⁴³.

⁴⁰ Флоренский 2011: 59.

⁴¹ Флоренский 2011: 86.

⁴² Флоренский 2011: 122.

⁴³ Флоренский 2011: 133.

В письме 2 октября 1900 г. отец настаивает: «Все останется столь же относительным, как и теперь... К счастью людей, самое понятие их об абсолютности также изменчиво»⁴⁴. Флоренский отвечает: «Вместо того, чтобы говорить, что нигде нет истины, я говорю: везде она есть, по частям везде, начиная от древнейших религий Востока и кончая современными научными теориями»⁴⁵. По мысли Флоренского, эти «осколки» истины нужно только собрать воедино, но отец возражает (письмо 26 октября 1901 г.):

Мир явлений никогда не сложится в одну формулу... Много миров явлений, много и богов, и пока нет просвета, указывающего на единое начало... В бессилии своем человек бросается к религиозному началу, чтобы дать единство и однообразие миру, но и это напрасно⁴⁶.

Кажется, именно в этом контексте однажды Александр Иванович упомянул о влиянии на сына Георгия Николаевича Гехтмана⁴⁷, гимназического преподавателя истории, взявшегося руководить организованным в 1899–1900 гг. П. Флоренским, В. Эрном и А. Ельчаниновым литературно-философским кружком. Этот период (последний год обучения в гимназии) совпадает с указанием самого Флоренского о времени начала своего увлечения Платоном и о том периоде, когда в нем произошла решающая схватка двух глубоких внутренних убеждений: «абсолютная истина невозможна» и «невозможно жить без абсолютной истины»⁴⁸.

Сопоставление этих указаний позволяет предположить, что Флоренский окончательно вышел из мировоззренческого кризиса через открытие для себя платонизма, возможно, сделанного при непосредственном участии Георгия Гехтмана. Во всяком случае, самое раннее свидетельство такого рода содержится в дневнике, который Флоренский начал вести 13 июня 1899 г. и закон-

⁴⁴ Флоренский 2011: 173.

⁴⁵ Флоренский 2011: 200.

⁴⁶ Флоренский 2011: 452.

⁴⁷ Флоренский 2011: 58.

⁴⁸ Флоренский 1992: 243–244.

чил осенью 1900 г. Здесь в одной из записей Флоренский сообщает о своем намерении собраться с учениками 4-го класса гимназии для чтения литературы о Сократе, начавшем, как известно, непримиримую борьбу с «мудростью» («софизмом»), отрицающей объективную истину. По всей видимости, Флоренский завершил такую же борьбу в самом себе вместе с Платоном, последовавшим за Сократом и противопоставившим софизму свое учение о вечном и неподвластном никакой относительности идеальном мире.

Далее, уже осенью 1900 г. можно видеть, как, отражая аргументы отца о невозможности абсолютной истины, Флоренский интенсивно осваивает Платона и приходит к новым и очень важным для себя выводам. Так, например, в письме сестре Юлии 21 ноября 1900 г. он сообщает о планах «основательно проштудировать» все сочинения Платона «в количестве 8 больших томов»⁴⁹, а в письме матери 10 ноября 1900 г. рассматривает процесс человеческого творчества как двусторонний, включающий в себя, помимо усилия воли, «некоторое откровение», которое, в его понятии, уже отождествляется с платоновским «припоминанием»⁵⁰.

Согласно Платону, научение есть припоминание; научение не может осуществляться иначе, как чрез припоминание некогда узнанного. Испитая вода из «реки забвения» не действует радикальным образом, иначе человек не мог бы познавать мир и главное — самого себя. И Флоренский, как уже отмечалось, был уверен в том, что платоновское «припоминание» есть его личный опыт, в котором невозможно сомневаться. Он утверждает:

Воистину я ничего нового не узнал, а лишь «припомнил», — да, *припомнил* ту *основу* своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания⁵¹.

⁴⁹ Флоренский 2011: 237.

⁵⁰ Флоренский 2011: 220.

⁵¹ Флоренский 1992: 153.

В концепции Флоренского особенно очевидно, что механизм «припоминания» должен действовать у человека наиболее интенсивно в самом раннем детстве, в тот период, когда степень проявления его идеальной и вечной «духовной сущности» в эмпирии еще наименьшая. В этом смысле, с точки зрения Флоренского, важен даже факт появления младенца на свет раньше положенного срока. Так, замечает он, множество гениальных людей рождались недоношенными младенцами, «а при созерцании таковых всегда чувствуется какой-то *мистический луч иных миров*, на младенцах почивающий, словно около таковых не успело еще погаснуть *потустороннее сияние и ноуменальный венчик вечности* (курсив мой — Н.П.)»⁵².

Знание, — цитирует Флоренский Платона, — это «припоминание мира трансцендентного»⁵³. Платон, по-видимому, первый дал Флоренскому — в старшие гимназические годы — подтверждение его опыта *иной*, объективной реальности. Именно благодаря Платону он в посвященной А. Ельчанинову работе «Эмпирея и эмпирия»⁵⁴ смог написать: «Мы не выравниваем всего многообразия действительности к одной плоскости чувственно-воспринимаемого... За данную переднюю плоскостью эмпирического есть еще иные плоскости, иные слои»⁵⁵.

Можно сказать, что Флоренский входит в мир религии через Платона и с Платоном, полагая поэтому, что (как будет сказано им в 1915 г.) платонизм — «естественная философия *всякой* религии», «возбуждающая струя в религиозной мысли человечества»⁵⁶. При этом свой, вновь обретенный опыт христианства и церковности Флоренский никак не отделял от опыта, интерпретируемого по Платону. Например, иконописец, с точки зрения Флоренского (текст рубежа 1918–1919 гг.), «не сочиняет из себя об-

⁵² Флоренский 1996: 263.

⁵³ Флоренский 1914: 200.

⁵⁴ Работа была написана в июне 1904 г., но при жизни Флоренского не была издана.

⁵⁵ Флоренский 1994: 175.

⁵⁶ Флоренский 1999а: 69.

раза, но лишь снимает покровы с уже... сущего образа: не *накладывает* краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, „записи“ духовной реальности». Флоренский подчеркивает, что искусство, по учению VII Вселенского Собора — «напоминательно», и этот термин нужно понимать именно в платоновском смысле⁵⁷. В иконописце идет процесс «припоминания», в ходе которого, через его творчество, *сама идея* должна явиться в чувственном⁵⁸. «Церковь метафизическая родина наша, — убежден Флоренский, — и в этом ее обаяние. Она „припоминается“ (по Платону). Она напоминает иной мир, подражает иному миру»⁵⁹, т.е. реально, онтологически (а не субъективно, «психологически») выводит человека в Вечность, приобщает к Вечности все, что раскрывается и развивается в этом временном, материальном мире.

В этом контексте, конечно, нельзя не упомянуть характерные для текстов Флоренского противопоставления Платона и Канта. При этом нужно подчеркнуть, что главное для Флоренского — не отдельные нюансы философии Канта (которые он мог и принимать и с которыми мог соглашаться). Главное — фактическое отрицание Кантом культа: он — «до мозга костей протестант, не хотел знать культа»⁶⁰, который, как и «условие личности есть единство трансцендентного с имманентным»⁶¹. Признавая ценность субъекта и истину имманентного (например, «есть — мы можем сказать только о сознанном»⁶²), Флоренский отвергает у Канта *чистый* имманентизм. Кант помещает весь мир внутрь опыта субъекта, утверждает автономию субъекта и его самоопределение из чистого разума. «Это лукавство... психологизм, пытающийся запутать и затуманить сущую Истину, превращая ее в наше мечтание. Так белесоватым паром стирается четкость снежных края

⁵⁷ Флоренский 1996: 247–248.

⁵⁸ Флоренский 1996: 247.

⁵⁹ Флоренский 2004: 485.

⁶⁰ Флоренский 2004: 101.

⁶¹ Флоренский 2004: 110.

⁶² Флоренский 2004: 109–110.

жей»⁶³. Это — именно та мировоззренческая установка, с которой после пережитого в юности личного духовного кризиса Флоренский боролся всю жизнь.

«Взор Платона, обращенный к глубинам человеческого духа, занят объективным, а взор Канта, интересовавшегося внешним опытом, посвятил себя чистой субъективности»⁶⁴. Кант — это некое выпадение из общемирового движения человеческой мысли, некий феномен без ноумена, если использовать трактовку этих понятий Флоренским. Отказываясь от теории эволюции, он, однако, разделяет представление об однолинейном процессе ментального движения человечества. Человеческое мышление, при всех своих колебаниях, все же развивается, по Флоренскому, в *едином* процессе; есть только *один* «основной запрос философии» — проблема соотношения и синтеза единого и многого⁶⁵, который ставится в платонизме и получает свое окончательное разрешение в христианстве. Вся многообразная человеческая мысль дала в своем развитии *единый* результат — платонизм, высшим завершением которого явилось христианство. Христианство не сводимо к платонизму; Флоренский видит в нем определенную *качественную новизну*⁶⁶. Но в этой антиномии христианство, будучи «не от мира», вобрало в себя *все*, что в мире, а это *все*, в свою очередь, сводится к платонизму. Это сравнение, следуя мысли Флоренского, как уже отмечалось, можно продолжить: растение всеединой человеческой мысли и всеединого человеческого опыта дало цветок — платонизм, который, будучи «опылен» явной «сверхъестественной» благодатью, дал плод — христианство. Но само это христианство не мыслится без предшествующего ему платонизма как своего «земного» основания.

На первый взгляд, такое восприятие платонизма очень сходно и даже тождественно с традицией той философской школы, ко-

⁶³ Флоренский 2004: 102.

⁶⁴ Флоренский 2004: 108.

⁶⁵ Флоренский 1999а: 106.

⁶⁶ Флоренский 2004: 431.

торая до Флоренского существовала в российских духовных академиях. По крайней мере, сам Флоренский считал себя продолжателем этой традиции, с чем были согласны и некоторые авторы, публиковавшие в церковной печати позднего советского периода очерки по истории Московской духовной академии⁶⁷. Но данный вопрос представляется, как минимум, гораздо более сложным.

«Платонизм» академической философии, то есть философской школы в российских духовных академиях, берет свое начало с указания, данного в академическом Уставе 1814 г. «Между древними, — было сказано в этом Уставе, — Платон есть первый столп философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения... Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались»⁶⁸. Автором этого текста был будущий святитель Филарет, митрополит Московский, для которого было важно, чтобы студенты духовных академий ощутили «истинный дух философии» и приобщились к собственным самостоятельным «философским исследованиям»⁶⁹. В Платоне и платонизме он ценил, прежде всего, сам метод поиска истины, а не возможные прозрения истины или ее достижения в абсолютном смысле Божественного Откровения⁷⁰.

Для прот. Феодора Голубинского, фактического основателя традиции философской школы в МДА, Платон был важен как создатель первой полной системы философии, в которой представлен результат испытания пределов человеческих способностей познания сущности вещей⁷¹. Платон указывал на то, что мир создан по определенному плану, а также являлся величайшим в

⁶⁷ См. Просвирнин 1982: 65–76; Иванов 1986: 133.

⁶⁸ Цит. по: Шохин 1996: 215.

⁶⁹ Шохин 1996: 216.

⁷⁰ См. Хондзинский 2012: 189–197.

⁷¹ Ср., например: «По образу изложения метафизика должна быть знанием, т.е. составом однородных интуиций, выведенных из своих начал в связи и порядке, где все носит в себе характер систематического единства» (Голубинский 2006: 69).

дохристианском мире проповедником вечности и бессмертия души, которая имеет свой истинный «дом» на небе, а не на земле⁷².

При этом, излагая взгляды Платона на философском языке XIX века, Голубинский ориентировался на немецкого философа Фридриха Генриха Якоби (1743–1819), которого, как он писал, «Германия называет воскресшим Платоном»⁷³ и который может быть назван «восстановителем Платонова учения об идеях и силе ума»⁷⁴. Голубинский, конечно, не мог не обратить внимание на полемику Якоби с Шеллингом⁷⁵; Шеллинг также следовал платонизму и неоплатонизму в своем учении об Абсолютном⁷⁶, но это, в данном случае для Голубинского — неприемлемый аспект наследия Платона, ведущий назад — от христианского теизма к идеалистическому пантеизму⁷⁷.

У Флоренского, как можно видеть, открытие для себя Платона сопровождалось очень скоро последовавшим за этим увлечением философией Шеллинга и «всеединством» Владимира Соловьева. И он попытался осуществить то, на что не просто не решались, но что, как представляется, не считали нужным делать представители философской школы Московской Академии, а именно — продолжить и усовершенствовать работу Владимира Соловьева по удалению пантеистических элементов и «соблазнов» из системы Шеллинга. Следуя именно таким путем, Флоренский трактует платоновские идеи как тварные, не-божественные по природе, но обожженные по воле Творца вечные основания всего существующего. Удаляя из своей системы все возможные представления о каком-либо эволюционном «процессе» в Самом Абсолютном, Флоренский разработал понятие о «творении» и изначальном обожении в Божественной Вечности. Так, согласно «Столпу

⁷² См. Ван-дер-Варден 1991: 143.

⁷³ Голубинский 2006: 62.

⁷⁴ Голубинский 2006: 567.

⁷⁵ Как известно, в философии Шеллинга Якоби видел путь к пантеизму и натурализму.

⁷⁶ Голубинский 2006: 564.

⁷⁷ Голубинский 2006: 41.

и утверждению Истины», в Вечности, наряду с Абсолютной Троицей, в Ее недрах, существует «много-единое существо», система единосущных «обоженных личностей», которая сама является Ипостасью. Это — «Четвертая Ипостась», так нарочито именуемая Флоренским именно для того, чтобы показать ее тварность и несамостоятельность⁷⁸.

Единосущные элементы Четвертой Ипостаси, обозначенные в начале «Столпа» как «обоженные личности *и т.п.* (курсив мой — *Н.П.*)»⁷⁹, по ходу изложения концепции получают определение «любовь-идея-монада»⁸⁰, чем, с одной стороны, свидетельствуется (правда, без соответствующей ссылки) переработка Флоренским «эволюционной монадологии» своего университетского учителя Н.В. Бугаева⁸¹, а с другой — указывается на отождествление этих элементов с идеями Платона. Эти элементы имеют также значение «безусловного корня», «корня вечности», который равно дан человеку и всей твари «через соучастие в недрах Троичной Любви»⁸²; они имеют значение «идеальной личности» человека, его «Ангела-Хранителя» (здесь можно вспомнить существ — «мистических призраков», становящихся, согласно Флоренскому, видимыми в мистериях), «проблеска вечного достоинства личности», «Образа Божия в человеке». Это же — «небесное жилище», «дом нерукотворенный вечный» из послания апостола Павла (2 Кор. 5:1–2), «вечные обители» из Евангелия от Луки (Лк. 16:9), «многие обители» в доме Отца из Евангелия от Иоанна (Ин. 14: 2)⁸³, божественные искры в человеке, о которых говорят чуть ли не все «мистические учения»⁸⁴. Это — корни, которыми тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через которые она получает себе вечную жизнь, и это же — «перво-зданное есте-

⁷⁸ Флоренский 1914: 50.

⁷⁹ Флоренский 1914: 50.

⁸⁰ Флоренский 1914: 323.

⁸¹ Флоренский 1914: 324–325.

⁸² Флоренский 1914: 318.

⁸³ Флоренский 1914: 329–330.

⁸⁴ Флоренский 1914: 329.

ство твари»⁸⁵. Эти элементы *тварны*, но со-существуют с Богом в Божественной Вечности и в этом смысле «предсуществуют» по отношению к эмпирическому миру. «Предсуществовать», согласно «Столпу», означает иметь «высшую сравнительно с тленным обликом мира сего реальность»⁸⁶, «высшую природу», «надмирность»⁸⁷.

Собственно «творение» совершается только в Вечности, а эмпирический мир рассматривается как сфера его проявления, результат «перехода» твари из Вечности во Время, область феноменов с вечным, ноуменальным содержанием. «Бог мыслит вещами»⁸⁸, Бог обладает «мыслью творческою»⁸⁹, «Божественная мысль есть совершенное творчество, и творчество Его — Его память. Бог, памятуя, мыслит и, мысля — творит»⁹⁰. В этом отношении София, которая есть «Ангел-Хранитель твари, Идеальная Личность мира», обозначается Флоренским как «психическое содержание» Бога, «вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом»⁹¹. Предсуществующая в Вечности тварь, по Флоренскому, есть результат проявления Божественного свойства, по которому Божественная память, Божественная мысль и Божественное творчество неразрывно связаны. То, что Бог мыслит, становится «вечно творимой» реальностью в Божественной Вечности. Платоновские идеи опознаются, таким образом, как вечный творческий замысел Божий, который есть тварная, пребывающая в Божественном Троиединстве обоженная онтологическая реальность, проявленная во времени как та или иная вещь (или совокупность вещей) в видимом материальном мире.

Сама концепция «проявления» вечной ценности в эмпирии, или «прихода» вечной реальности в изменяющийся материаль-

⁸⁵ Флоренский 1914: 326.

⁸⁶ Флоренский 1914: 329.

⁸⁷ Флоренский 1914: 340.

⁸⁸ Флоренский 1914: 197, 326.

⁸⁹ Флоренский 1914: 197.

⁹⁰ Флоренский 1914: 202.

⁹¹ Флоренский 1914: 326.

ный мир, оказывается особым аспектом платонизма, который, в отличие от «платоников» философско-академической школы, был очень важным для Флоренского. Отнюдь не используя какие-либо иносказательные образы или метафоры, Флоренский писал о том, что готовящийся к рождению его первый сын воспринимался им как «чрез небесные сферы нисходивший к нам, „грядущий в мир“»⁹². В этой связи представляется существенной мысль голландского математика и историка науки Б. Ван-дер-Вардена о том, что именно в «мифах» Платона о душе, спускающейся с неба и принимающей участие в обращениях различных небесных сфер, мы прикасаемся к глубочайшим корням гороскопной астрологии, поскольку здесь объясняется, каким образом характер человека может быть зависимым от объектов на небе. Появление гороскопов в V в. до Р.Х.⁹³ Ван-дер-Варден связывает с широким распространением веры в небесное происхождение души, великим проповедником которой явился Платон⁹⁴. Иначе говоря, идея гороскопа утверждается и оправдывается вместе с философским обоснованием глубокой онтологической связи человека с космосом. У истоков всего этого стоит Платон, и Флоренский, посвоему воспринимая Платона, не мог обойти и данного аспекта его наследия. Он составлял гороскопы, как это видно из его переписки с Булгаковым, относящейся к лету 1911 г.⁹⁵ И это занятие для Флоренского, конечно, было еще одним способом (наряду с трактовкой имени) понять суть конкретного человека как воплощенной (и таким образом проявленной) в мире вечной идеи. Менее всего это было каким-либо оккультным увлечением или разновидностью попыток предсказать будущее.

Оригинальность Флоренского как «платоника» выразилась еще и в его восприятии неоплатонизма — признанного в истории философии движения мысли, разъясняющей и развивающей

⁹² Флоренский 1990: 21.

⁹³ Ван-дер-Варден 1991: 189.

⁹⁴ Ван-дер-Варден 1991: 184–185, 190.

⁹⁵ Трубачев 2001: 42–44.

концепции Платона. Например, по мнению А.Ф. Лосева, «изучение неоплатонизма чисто методологически должно предшествовать изучению Платона»⁹⁶, т.е., иначе говоря, в наследии неоплатоников платонизм находит свое высшее завершение. С точки зрения Флоренского, напротив, таким завершением является христианство и, следовательно, неоплатонизм должен представляться уже определенным уклонением от магистрального движения человеческой мысли. В первом приближении Флоренский указал на это уже в своей студенческой (в МДА) курсовой работе 1906 г.⁹⁷ Впоследствии, в лекциях по античной философии (1908–1910) он уже говорил о том, что неоплатонизм есть вырождение, наступившее после религиозно-философского подъема, связанного с Сократом и Платоном, а в 1918 г., в одной из лекций по «Философии культа» назвал «неоплатонизмом» вообще философствование, оторванное от религиозного мировоззрения. «Неоплатонизм, — говорил он, — так теперь зовется философия, умудренная опытом жизни и ждущая естественной смерти»⁹⁸. Как представляется, не последнюю роль в таких оценках для Флоренского имел тот факт, что развитие неоплатонизма хронологически совпало с появлением христианского Откровения, но в концепциях Плотина и других неоплатоников Флоренский не обнаружил того оплодотворения «цветка народной души», какого, с его точки зрения, ждал платонизм и какое платонизм получил в христианстве⁹⁹.

Подводя итог данного обзора, можно сказать, что учение Платона о вечных идеях явилось для Флоренского обоснованием его личного опыта, в котором обнаруживалась реальность сверхэмпирического мира и наличие объективной Истины. Но в целом платонизм был во многом именно интерпретирован Флоренским в соответствии с его личным опытом и некоторыми своими изна-

⁹⁶ Лосев 1993: 695–696.

⁹⁷ Флоренский 2006: 99.

⁹⁸ Флоренский 2004: 99.

⁹⁹ Ср. интересное замечание Флоренского о том, что Плотин все же, в определенной степени, вобрал в себя Откровение (Флоренский 1999а: 77).

чальными убеждениями. В целом, восприятие Флоренским исторического платонизма можно выразить его образом «цветка народной души», который был оплодотворен христианским Откровением. И в этом смысле платонизм, с точки зрения Флоренского, явился как «земное», народное, общечеловеческое основание христианства.

Литература

- Бердяев, Н.А. (1990), *Самопознание*. М.: Международные отношения.
- Ван-дер-Варден, Б.Л. (1991), *Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии*. М.: Наука.
- Волков, С.А. (2001), "П.А. Флоренский", in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 141–161. СПб.: РХГА.
- Визгин, В.П. (2007), "Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского", *Богословские труды* 41: 449–503.
- Голубинский, Ф. (2006), *Лекции по философии, умозрительному богословию и умозрительной философии*. СПб.: Издательство общества памяти игумении Таисии.
- Иванов, В. (1986), "Становление богословской мысли в Московской духовной академии (1814–1870)", *Богословские труды. Юбилейный сборник*: 113–147.
- Иванова, Е.В. (2004), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*. М.: Языки славянской культуры.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лосский, Н.О. (1990), *История русской философии*. М.: Высшая школа.
- Просвирнин, И. (1982), "О творческом пути священника Павла Флоренского", *Журнал Московской Патриархии* 4: 65–76.
- Трубачев, А. (2001), *Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым*. Томск: Водолей.
- Флоренский, П.А. (1914), *Столп и утверждение Истины*. М.: Путь.
- Флоренский, П.А. (1990), *У Водоразделов мысли*. М.: Правда.
- Флоренский, П.А. (1992), *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*. М.: Московский рабочий.

- Флоренский, П.А. (1994), “Эмпирея и эмпирия”, in Id., *Сочинения*. 1: 146–195. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1996), “Иконостас”, in Id., *Избранные труды по искусству*, 73–183. М.: Изобразительное искусство.
- Флоренский, П.А. (1999а), “Смысл идеализма”, in Id., *Сочинения*, 3.2: 63–144. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1999б), “Общечеловеческие корни идеализма”, in Id., *Сочинения*, 3.2: 145–168. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2004), *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2006), *Священное переименование*. М.: Издательство храма св. муч. Татианы.
- Флоренский, П.А. (2011), *Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы*. М.: Прогресс-Традиция.
- Хондзинский, П. (2012), *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*. М.: ПСТГУ.
- Хоружий, С.С. (1996), “Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки”, in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 521–553. СПб.: РХГА.
- Шохин, В.И. (1996), “Святитель Филарет в истории русской философии”, *Альфа и Омега* 4.11: 211–230.
- Hondzinskiy, P. (2012), *St. Philaret of Moscow: theological synthesis of the epoch. Historical and theological research*. Moscow: PSTGU. (In Russian.)
- Horuzhiy, S.S. (1996), “The philosophical symbolism of P. Florensky and his life origins”, in K.G. Isupov (ed.), *P.A. Florensky: Pro et contra. Anthology*, 521–553. Saint Petersburg: RHGA. (In Russian.)
- Shokhin, V.I. (1996), “Saint Philaret in the history of Russian philosophy”, *Al'fa i Omega* 4.11: 211–230. (In Russian.)
- Vizgin, V.P. (2007), “The relation of Platonic and existential attitudes in the religious philosophy of Paul Florensky”, *Bogoslovskiye trudy* 41: 449–503. (In Russian.)