

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 1 • 2011 • ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

СОДЕРЖАНИЕ

История русской философии

- Шапошников В.А. Персоналистический платонизм о. Павла
Флоренского. 3
- Бирюков Б.В., Прядко И.П. П.А. Флоренский: философ-
ско-логические идеи как средство экспликации философско-
теологических воззрений 20

Философия и методология науки

- Лебедев С.А. Современная наука: социальность и инноваци-
онность 36
- Липкин А.И. Структура современного физического знания 46

Логика

- Маркин В.И. Формальные реконструкции силлогистики Венна . . . 63

Эстетика

- Малахова Е.В. Телесное в молодежной субкультуре: семантика
и эстетика 74

Философская антропология

- Трушкина Е.Ю. Визуальная антропология: этапы становления
и развития 88

Социальная философия

- Пилецкий С.Г. Суды присяжных: парад несбывшихся надежд . . . 101

Критика и библиография

- Гранин Ю.Д. Многомерный человек: сущность и методология
исследования 111
- Рудяк И.И. Накопление прошлого как повышение мерности 117

History of Russian Philosophy

- Shaposhnikov V.A. Personalistic Platonism of Father Pavel Florensky 3
- Biryukov B.V., Pryadko I.P. P.A. Florensky: philosophical-logic ideas as an instrument of explication of philosophical-theological views . . 20

Philosophy and Methodology of Science

- Lebedev S.A. Modern science: social character and innovation character. 36
- Lipkin A.I. The structure of modern physical knowledge 46

Logic

- Markin V.I. Formal reconstructions of Venn's syllogistic. 63

Aesthetics

- Malakhova E.V. The bodily in youth subculture: semantics and aesthetics 74

Philosophical Anthropology

- Trushkina E.Yu. Visual anthropology: formation and evolution 88

Social philosophy

- Piletsky S.G. The court of jury: a parade of lost expectations. 101

Critique and Bibliography

- Granin Yu.D. A multidimensional man: the essence and methodology of research. 111
- Rudya I.I. Accumulation of the past as increase in regularity 117

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**В.А. Шапошников*****ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ
О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО****

Задача настоящей статьи — выявить особенности употребления П.А. Флоренским терминов «идея» и «личность» в их взаимосвязи и на этой основе ответить на вопрос, в каком смысле он может быть охарактеризован как «платоник» и в каком — как «персоналист». Итоговый вывод: Флоренский строит на основе платонизма развернутую теорию личности с тенденцией ко всеохватности, но, тем не менее, философом-персоналистом признан быть не может, поскольку центральной философской темой для него является главная тема платонизма — идея-форма и ее воплощение, а не личностность как таковая; однако, поскольку он склонен понимать воплощенные идеи-формы как личности, его платонизм может быть охарактеризован как «персоналистический».

Ключевые слова: русская религиозная философия, П.А. Флоренский, персонализм, платонизм.

V.A. Shaposhnikov. Personalistic Platonism of Father Pavel Florensky

The paper aims to expose the correlation of the terms “form (idea)” and “person” in the works by Florensky, and on this basis to answer a query whether he can be characterized not only as a Platonist but as a Personalist as well. Eventually it is asserted that Florensky has got an extensive and full-scale theory of personality, but he can hardly be classified as a Personalist because his central theme is a platonic one - the form and its embodiment; though as far as he treats the forms embodied as persons his platonism can be called “personalistic”.

Key words: Russian religious philosophy, P.A. Florensky, personalism, Platonism.

Платонизм и персонализм часто противопоставляют друг другу. Так, например, делает Николай Бердяев (бывший одним из главных критиков Флоренского в дореволюционной России). С этой точки зрения выражение «персоналистический платонизм» выглядит как оксюморон. Возможен, однако, и другой взгляд на их соотношение.

Для Флоренского персонализм развивает и уточняет позицию Платона, а не противостоит ей. И это не столь уж удивительно, ведь

* Шапошников Владислав Алексеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: (8) 909-997-62-33; e-mail: vlad-shap@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 09-03-00615а).

в основе христианского мировосприятия — фигура Христа, Бога, ставшего конкретным человеком. Эйдосы же для Флоренского и ряда его современников становятся индивидуальными и воплощенными. Так понятий платоновский эйдос — это *символ* [П.А. Флоренский, 1992, с. 152—159], а символ символов (Символ, с большой буквы) для Флоренского есть Христос [П.А. Флоренский, 2004а, с. 410—411]. В таком контексте естественно ожидать сближения «личности» и «идеи».

Если Флоренского и нельзя в полной мере считать философом-персоналистом, то следует все же принять всерьез тот вывод, к которому он подводит читателя в самой «персоналистской» своей книге — в «Столпе и утверждении Истины» (1908—1914): для познающего разума, который возрожден действием Духа Святого в Церкви, нет вещей, но есть только личности¹.

Историческая перспектива

Термин «персонализм» появляется впервые, по-видимому, в конце XVIII в. в богословском контексте как синоним теизма в оппозиции «теизм — пантеизм». Однако, пережив настоящий ренессанс в конце XIX — первой половине XX в., он перемещается в сферу философии и начинает отличаться по своему содержанию от традиционного теизма, впрочем, не утрачивая полностью связи с ним, равно как и оппозиции пантеизму, хотя отношения его с последним изрядно запутываются.

Появляется ряд философских построений, претендующих на звание персонализма. Если корни этого движения в основном немецкие², то наиболее заметные плоды вызрели в американской и французской традициях. В США оно связано в первую очередь с именем Бордена Паркера Боуна (Borden Parker Bowne) и основанной им бостонской школы, а также с журналом «The Personalist», во Франции — с Шарлем Ренувье (Charles Renouvier), а затем с Эммануэлем Мунье (Emmanuel Mounier) и журналом «Esprit». Американская ветвь дает преимущественно богословскую и метафизическую разработку персонализма, в то время как французская — экзистенциальную и политическую.

В России, а затем в русской эмиграции первой половины XX в. философский персонализм наиболее ярко представлен: в экзи-

стенциальном ключе — Н.А. Бердяевым, в метафизическом — Н.О. Лосским. Однако и представители метафизики всеединства (традиционно тяготеющей к пантеизму) — П.А. Флоренский, а вслед за ним С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, А.Ф. Лосев, С.Л. Франк — также проявляют большой интерес к философии личности, предлагая свою разработку ее центрального концепта. В результате, вопреки исходной оппозиции, возникает нечто вроде русской версии «пантеистического персонализма» или, точнее, «персоналистического пантеизма». Впрочем, сами представители метафизики всеединства обычно отвергают обвинения противников в пантеизме, не случайно в этой связи появился и закрепился особый термин — «панэнтеизм»³.

Отношения Флоренского с философами-персоналистами были весьма различны: если с Н. Бердяевым он находился в отчетливой оппозиции, то с Н. Лосским его связывала явная взаимная симпатия. Попытки русских мыслителей совместить персонализм и платонизм вызвали резкую критику со стороны Г. Флоровского и Вл. Лосского, стоявших за освобождение православного богословия от платонизма. Собственное богословие последних сформировалось в полемике с той традицией, ключевой фигурой которой был о. Павел Флоренский.

Особенность подхода Флоренского состоит в том, что он пытается понять идею-форму как личность и личность как идею-форму, а тем самым персонализировать платонизм и платонизировать персонализм. Однако полной симметрии здесь, безусловно, нет. Центральным концептом для Флоренского остается все-таки идея, следовательно, правильнее говорить в этой связи именно о *персонализации платонизма*.

Итак, можно сделать первый вывод: *персонализм и платонизм не обязательно жестко противопоставлять, их сочетание теоретически возможно и исторически действительно. Пример такого сочетания дает нам о. Павел Флоренский.*

Платонизм Флоренского

Если выяснение отношения Флоренского к персонализму явно требует специального исследования⁴, то его *платонизм* вроде бы

¹ См.: Письмо четвертое «Свет Истины». Флоренский, в частности, пишет: «В собственном смысле познаваема только личность и только личностью» [П.А. Флоренский, 1914, с. 74].

² Современный шведский исследователь Ян Олаф Бенгтсон, специально занимавшийся историей «раннего персонализма», особо выделяет Ф.Г. Якоби, позднего Ф.В. Шеллинга и так называемый «спекулятивный теизм», самый известный представитель которого — Р.Г. Лотце [J.O. Bengtsson, 2006].

³ См. торжественное провозглашение истинности панэнтеизма Флоренским (1922) [П.А. Флоренский, 2004б, с. 300—301]. Сторонниками панэнтеизма заявляли себя С. Булгаков и С. Франк. Отметим, что Н. Бердяев относился к панэнтеизму весьма сочувственно, в то время как Н. Лосский был резким его противником.

⁴ Весьма показателен следующий доклад и его обсуждение: *Половинкин С.М.* К истории русского персонализма: отец Павел Флоренский: Доклад на историко-методологическом семинаре Русской христианской гуманитарной академии (РХГА) в Санкт-Петербурге 30 марта 2007 г. Стенограмма доступна по адресу: <http://rhga>.

лежит на поверхности. Однако и здесь имеется ряд важных особенностей. Специальный интерес к Платону возник у него еще в последних классах гимназии⁵. В «Столпе» персонализм выходит на первый план, а платонизм уходит в подтекст: Флоренский больше говорит о личностях, чем об идеях; но платонизму специально посвящены лекция *pro venia legendi* «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) и написанный на основании читаемых лекций текст статьи «Смысл идеализма», напечатанный в 1915 г. в юбилейном сборнике Академии.

Отметим максимально широкое понимание Флоренским термина «платонизм». Он «есть типическое выражение внутренней жизни», «извечная стихия человеческой души»; «в платонизме явились осознанными целые полосы, целые миры народной религии и общечеловеческого непонимания». «Платонизм оказался мировоззрением наиболее подходящим к религии, как таковой, и терминология платонизма — языком более всего приспособленным для выражения религиозной жизни. Но, будучи естественной философией *всякой* религии, платонизм имеет особое сродство с тою религией, пред которою все прочие еле-эле удерживают название *религии*», т.е. с христианством. Платонизм — «самый могучий из ферментов культурной жизни». Его следует понимать, согласно Флоренскому, не столько как одно из многих направлений философской мысли, «как определенную, всегда себе равную систему понятий и суждений», сколько «как некоторое духовное *устремление*, как указующий перст от земли к небу, от долу — горе»⁶.

Платонизм нельзя понимать, согласно Флоренскому, только как «учение Платона»: «платонизм и шире учения Платона и глубже его, хотя в Платоне нашел себе лучшего из выразителей». Он включает в свои ряды и Аристотеля, и Плотина с неоплатониками, и Лейбница («самого блестящего развивателя платонизма»⁷), и многих и многих других. В определенном смысле *вся* философия для Флоренского концентрируется в *двух* фигурах-символах — Платоне (Философе с большой буквы) и Канте (Анти-философе с большой буквы). Кантианство он предлагает понимать столь же широко, как и платонизм, «с тою только разницею, что тут указующий перст направлен куда-то вбок — в трансцендентальную пустоту смерти» [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 70]. Вся философия,

по-крупному, делится на две «половины» [там же, с. 68] — платонизм и антиплатонизм (= кантианство). «И всякое признание мира горнего неизбежно влечет мысль к платонизму, в том или ином видоизменении, а всякое прилепление к миру дольному — к отрицанию платонизма» [там же, с. 73]. «Столпу Истины» противостоит «Столп Злобы Богопротивный»⁸. Наиболее развернуто это противопоставление Платона и Канта представлено в лекциях по философии культа 1918 г. [П.А. Флоренский, 2004б, с. 103—109]. Здесь философия Платона предстает как «философия культа — культ, пережитый глубоким и мудрым мыслителем» [там же, с. 106], а оппозиция двух фигур-символов философии связывается с оппозицией двух типов культуры — «ночной» («средневекового» культоцентризма) и «дневной» («возрожденской») секуляризирующейся культуры).

При таком понимании платонизма естественно ожидать, что персонализм должен или включаться Флоренским в одну из сторон основополагающей оппозиции, или как-то раскалываться на платоническую и кантианскую версии. По-видимому, Флоренский включает его в платонизм. По крайней мере, материалы к его последнему лекционному курсу в МДА «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания» (1921) свидетельствуют о том, что, осмысляя, как он полагал, происходящий на его глазах отказ от «возрожденской» («ренессансной») культуры и переход к «новому средневековью», о. Павел одно из важнейших (и позитивно оцениваемых!) «знамений эпохи» видел в персонализме [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 362—363, 404].

Второй наш вывод можно сформулировать так: *платонизм понимается Флоренским настолько широко, что это создает предпосылку для включения в него персонализма.*

Что такое «личность» по Флоренскому?

П. Флоренский, подобно многим его современникам, употребляет слово «личность» и его производные довольно часто в нетерминологическом смысле, просто чтобы указать на индивидуальное в противоположность общему, на отдельного человека, этого конкретного человека и т.п. Но есть ряд мест в его текстах, которые явно задают терминологическое употребление, и именно они будут нас сейчас интересовать.

Первое известное мне специальное рассмотрение этой темы у Флоренского относится к маю 1904—1905 гг., т.е. ко времени окончания Московского университета и началу учебы в Московской

ru/science/science_research/seminar_russian_philosophy/stenogramms/personalizm.php. Особенно характерны выступления И.И. Евлампиева и К.Г. Исупова.

⁵ Письмо к матери от 5 октября 1900 г. [Переписка Флоренских, 2005, № 3, с. 153—154].

⁶ Смысл идеализма [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 68—71].

⁷ Космологические антиномии Канта (1908) [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 2, с. 3].

⁸ Разум и диалектика (1914) [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 2, с. 135].

духовной академии. В записной тетради тех лет имеется целый ряд довольно развернутых текстов по интересующему нас вопросу (они стали в дальнейшем подготовительными материалами к «Столпу»)⁹. В то время Флоренский планировал реализовать свои размышления в виде серии статей: «О типах святости», «О типах возрастания», «О возрастании типов», «О любви ко злу» (написана и издана была только вторая). В ранних набросках очень заметно влияние Вл. Соловьева, но в то же время и попытка творчески разработать тему.

Личность, согласно Флоренскому, есть конкретное единство («монада»), но в ней различаются несколько сторон или моментов. В простейшем варианте таких моментов два: 1) идеальный момент (образ Божий) — актуальная бесконечность — вечен и неизменен; 2) реальный момент (подобие Божие) — потенциальная бесконечность — изменяется, но ценен постольку, поскольку в нем отпечатлевается первый момент.

Второй момент подчинен «типу возрастания» личности. Флоренский строит математизированную концепцию иерархии и взаимоотношения типов возрастания, а также учение о возможности «прерывного» изменения типа возрастания («возрастание типов»). То же относится и к типам падения.

На вопрос: «Что такое личность?» Флоренский наиболее развернуто отвечает в Письме четвертом («Свет Истины») «Столпа» [П.А. Флоренский, 1914, с. 78—81]. Он противопоставляет здесь «лицо» (= «личность») и «вещь»: если *вещь* «характеризуется через свое *внешнее* единство, т.е. через единство суммы признаков», то *лицо* «имеет свой существенный характер в единстве *внутреннем*, т.е. в единстве деятельности само-построения». Различными или тождественными вещи и личности являются в разных смыслах. В отношении вещей можно говорить лишь о генерическом или специфическом тождестве (Флоренский пользуется латинской схоластической терминологией), о принадлежности нескольких вещей к одному роду или виду, т.е. о сходстве по некоторому числу признаков. Само-тождество же личности устанавливается «чрез единство *само-построяющей и само-полагающей ее деятельности*». Две личности не могут быть в точном смысле слова сходными или подобными, они могут быть лишь нумерически (по числу) тождественными или нетождественными; если же говорят все-таки о сходстве личностей, то это неточное словоупотребление: имеется в виду «сходство тех или иных свойств их психо-физических меха-

низмов, т.е. речь идет о том, что, — хотя и в личности, — но — не личность». Следовательно, личность не идентична своему «психо-физическому механизму» (телу и душе). Что это значит?

Личность определяется своим «идеалом» — «пределом стремлений и само-построения», который Флоренский именует «*чистой личностью*». Чистыми личностями он называет и «таких личностей, которые вполне овладели механизмом своих организаций, — которые одухотворили свое тело и свою душу»¹⁰, т.е. достигли идеала и слились с ним, но, как выясняется чуть ниже по тексту, такое состояние в полной мере достигается лишь в раю.

Флоренский как бы предлагает нам представить себе некую шкалу. На положительном полюсе этой шкалы (райское состояние) есть только чистые личности, соединенные онтологическим отношением любви (которая есть «преодоление границ самости», выходение из себя к другому) и нумерически в этой любви тождественные между собой [П.А. Флоренский, 1914, с. 91—94]. На отрицательном полюсе (геенна огненная, ад) — «чистые вещи», замкнувшиеся в своем эгоистическом самотождестве, отношение между которыми есть не внутреннее отношение любви, но внешнее отношение вожелания. В нашем же падшем мире человек и не чисто личностен и не чисто вещен, он расположен на нашей шкале где-то между полюсами [П.А. Флоренский, 1914, с. 79; 1994—1999, т. 3(2), с. 20].

В соответствии с двумя полюсами шкалы имеется только *два* основных устремления и *две* философии — «философия личности» (= христианская философия) и «философия вещи» (= рационализм) [П.А. Флоренский, 1914, с. 80—81]. Соотнеси это место с описанным выше пониманием платонизма и кантианства у Флоренского, нетрудно сделать напрашивающийся вывод, что *платонизм в этой максимально широкой схеме просто отождествился с персонализмом!*

Учение о личности в «Столпе»

Остановимся теперь на некоторых деталях персонологии «Столпа».

Является ли Бог для Флоренского личностью? Бог-Истина — это «единая сущность о трех ипостасях», ипостась же — «абсолютная личность». Флоренский спрашивает: «В теоретическом смысле может ли существовать более трех ипостасей?» И отвечает: «Да, может быть и больше трех, — чрез принятие новых ипостасей в недра Троичной жизни. Однако эти новые ипостаси уже не суть члены, на которых держится Субъект Истины, и потому не являются внутренне-необходимыми для его абсолютности; они — условные

⁹ [П.А. Флоренский, 2004а, с. 338—346, 354—364, 366—377, 382—389]. См. также: «О типах возрастания» (1906) [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 1, с. 281—283]; «Догматизм и догматика» (1905—1906) [там же, с. 570].

¹⁰ Ср. у С. Булгакова понятие «ипостасирование природы» [С.Н. Булгаков, 2001, с. 28—29; 2000, с. 128—129].

ипостаси, могущие быть, а могущие и не быть в Субъекте Истины. Поэтому-то их нельзя называть ипостасями в собственном смысле, и лучше обозначить именем обожженных личностей и т. п.» [там же, с. 49—50]. Итак, Бог для Флоренского — это три абсолютные личности, пребывающие в нумерическом тождестве друг с другом. Другие ипостаси связаны уже с тварным миром, эти ипостаси-личности не являются абсолютными, они условны, но способны к приобщению полноте Троичной жизни через обожение, что, собственно, и делает их также личностями по образцу Лиц Троицы.

Из оппозиции признакового и нумерического тождества Флоренский делает вывод о невозможности *понятия* личности: «нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности. Определить нумерическое тождество — это значило бы определить личность. А определить — это значит дать *понятие*. Дать же понятие личности невозможно, ибо тем-то она и отличается от вещи, что, в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому “понятной”, она “непонятна”, выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна *всякому* понятию» [там же, с. 82—83]. Тайна человеческой личности есть тайна ее укорененности в Боге, а следовательно, тайна самого Бога.

Обладает ли человек как личность *свободой*, по Флоренскому, и что это значит? С одной стороны, личность строит себя *сама* (ее деятельность есть творческое само-построение и само-полагание!), но с другой — она определяется своим идеалом.

Что представляет собой этот идеал, можно ли говорить о его предсуществовании и если да, то в каком смысле? *Творчество* Флоренский определяет как «прибавление к данности того, что еще *не* есть данность» [там же, с. 80], солидаризируясь с Вяч. Ивановым, а не с Н. Бердяевым, требующим абсолютной новизны творчества. Потенциальная бесконечность *предполагает* актуальную как «свой сверх-конечный предел» (извлечения из статьи 1904 г. о Канторе не случайно даны и в приложении к «Столпу»!) [там же, с. 497], реальный момент личности *предполагает уже* идеальный ее момент.

Индивидуальная идея предсуществует (конечно же, не по времени, но в том смысле, в котором вечность «предшествует» времени) в Софии [там же, с. 332, 339—341], но, чтобы быть идеалом в жизни человека, она должна быть ему каким-то способом *дана*. Н. Лосский решал эту проблему, полагая, что человеку до определенной степени доступно созерцание себя самого в будущем, уже в Царстве Божиим, т.е. нормативная индивидуальная идея человека — это он сам в Царстве Божиим [Н.О. Лосский, 1994б, с. 279; 1994а, с. 367, 370]. Такое решение вполне можно считать допустимым и

для Флоренского, писавшего о памяти будущего, наряду с памятью прошлого¹¹, но в «Столпе» он еще усиливает этот взгляд: *человек способен созерцать свою индивидуальную идею во Христе как конкретном человеке и в то же время всечеловеке!*¹² Об этом Флоренский отчетливо говорит в Письме восьмом («Геенна»): «В Себе Господь показал каждому из нас именно его самого, в его нетленной перво-образной красоте; как в чистом зеркале Он дал увидеть каждому святость его собственного непоруганного образа Божия. В “Человеке” или “Сыне Человеческом” явлена каждому вся полнота его собственной личности. <...> Чтобы *стать* святым, надо *быть* святым: надо поднять себя за волосы. Это возможно во Христе, во Плоти Своей показывающем каждому Божию идею о нем» [Л.А. Флоренский, 1914, с. 230—232]¹³.

Полнота софийного единства идей-первообразов и учение о Боге как Любви требуют какой-либо версии учения об *апокатастасисе*. С другой стороны, это учение должно оставить место для свободы твари. Это понимают и Н. Лосский, и П. Флоренский. Правда, их версии учения о свободе и о всеобщем спасении отличаются. Н. Лосский в итоге не признает, как и Н. Бердяев, ада [Н.О. Лосский, 1994а, с. 378—380]. Флоренский же парадоксальным образом признает *и* апокатастасис *и* существование ада. Это достигается благодаря интересной теории «рассечения», изложенной в Письме восьмом («Геенна»), а в первоначальном варианте — в Записной тетради 1904—1905 гг. [Л.А. Флоренский, 2004а, с. 361—364].

Согласно этой теории, «свободная творческая воля, раскрывающаяся как система действий» (эмпирический характер человека), может не соответствовать замыслу Божию (идеальному характеру). Тогда на последнем суде происходит *разделение личности и злого характера*, препятствующего спасению, и такие «отсеченные» и замкнутые на себе характеры («личины») и населяют ад. Суть разврата состоит в том, что личность не оформляет должным образом свою природу (безликую родовую жизнь), которая уже здесь и сейчас, обособляясь, дробит личность, и на ее месте возникает множество «личин», настоящими личностями не являющихся. Нечистая

¹¹ Пределы гносеологии (1908—1909) [Л.А. Флоренский, 1994—1999, т. 2, с. 56—59].

¹² Царство Божие = Церковь = Тело Христово. См.: Понятие Церкви в Священном Писании (1906) [там же, т. 1, с. 476—477].

¹³ Ср.: «Христос есть человек, как таковой, вся *идея* человека, и в этом смысле *род* в человеке; но последний осуществляется в бытии как неопределенная множественность индивидуальностей, в которых раскрывается род. Однако основы индивидуальности, именно данной, вот этой, сокрыты в роде, онтологически обоснованы в нем же. Если бы можно было изнутри взглянуть на семью, на род, нацию, человечество, то все это представлялось бы как единое, многоликое, многоочитое существо» [С.Н. Булгаков, 1994, с. 202—203].

сила также выдает себя за личность, не будучи таковой [П.А. Флоренский, 1914, с. 184, 212, 219, 329—330, 707].

Персонология Флоренского — *иерархического* типа, как и у Вл. Соловьева в четвертом из «Чтений о Богочеловечестве», поскольку София, будучи единством идеальных личностей, сама также мыслится как единая личность — «Идеальная Личность Твари», «четвертое Лицо», тварное, но все же в определенном смысле предсуществующее миру [там же, с. 325—326, 332, 344, 348—349]. При этом Флоренский считает необходимым отмежеваться от соловьевского понимания Софии как «субстанции» в «России и вселенской Церкви», полагая его недостаточно персоналистичным [там же, с. 775]! Отыскивая границы персонализма в «Столпе», отметим, что «София есть вся Тварь», а не только Идеальное Человечество [там же, с. 350].

Итак, можно сделать следующий вывод: в «Столпе» Флоренский предлагает нам достаточно развернутую и последовательную персонологию.

Учение о личности после «Столпа»

Что происходит с персонологией Флоренского в период после «Столпа»? В уже упомянутых выше работах «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) и «Смысл идеализма» (1915) Флоренский фактически показывает, что платоновские идеи следует понимать как личности. Как результат этого в текстах конца 10—20-х гг. продолжается разработка терминологии, уже намеченной в «Столпе» и подчеркивающей персоналистическое понимание «идеи» и гётевского термина «*urphaenomenon*» (= «первоявление»).

Более продуманно, чем в «Столпе», употребляется целый пучок тонко различаемых слов от одного корня — «личность», «лицо», «лик» и «личина». Наиболее подробно соотношение этих терминов обсуждается в «Иконостасе» (1919—1922). *Лицо* — это то, что явлено дневному сознанию, почти синоним явления, но, насколько реальность явлена в этом явлении, пока не ясно. Лицо может высветлиться в лик или выродиться в личину. Лицо есть *лик*, если оно явственно являет идею, т.е. есть гётевское первоявление. Лик — явленная идея. Это положительный полюс лица. *Личина* — отрицательный полюс, здесь явление полностью отщепилось от идеи. Личина есть обманка, симулякр, «нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри». Лик — платоновское явление, личина — кантовское явление [П.А. Флоренский, 1994, с. 52—57].

В «Философии культа» (1918—1922) и «У водоразделов мысли» (1917—1922) преобладает *двухполюсная модель личности*. Ядро — образ Божий (идеальная личность), многослойная оболочка («напластования личности») — «эмпирическая личность» (подобие Божие, точнее — среда уподобления или неуподобления Богу). При этом *лицо* есть «поверхность личности». Эта оболочка есть «тело» или «одежда» личности [П.А. Флоренский, 2004б, с. 254]¹⁴. *Личность* — не голое ядро, личность — это конкретный человек, как *единство* духовного ядра и многослойного тела (слово «личность» относится «к душе, и к телу, и к астралу в их индивидуальном единстве»¹⁵), в пределе включающего в себя весь сотворенный мир. Ядро преобразует и объединяет в одно целое всю эмпирическую личность (это путь святости), либо эмпирическая личность отщепляется от ядра и распадается на множество почти не связанных в единое целое проявлений. Личность невозможна, с одной стороны, в безличной массе, с другой — в одиночку, без *соборного* единства. Два полюса человеческой личности описываются у Флоренского также парой терминов «ипостась» (аполлинийское начало меры) — «усия» (дионисийское, титаническое начало, природа). В Боге — гармония усии и ипостаси, в человеке — «антиномия полюсов»¹⁶.

В ряде мест мы находим и четкую оппозицию вещи и личности¹⁷, которая характерна для зараженного грехом мира. До грехопадения весь мир был телом первозданного Адама, далее — он утратил эту власть, но мир и сейчас — хозяйство человека¹⁸. «Имя» — исходное тело, последовательные же наслоения тела — в пределе весь мир¹⁹. Флоренский пишет об особенной важности нашего тела как «осуществленного равновесия внешнего и внутреннего, субъективного и объективного», как «опоры нашей в реальности». «Тело есть *пленка*, отделяющая область феноменов от области ноуменов», — динамически подвижная пленка²⁰. Таким образом дихотомия вещи и личности снимается в райской перспективе обра-

¹⁴ Эта тема подробно обсуждается уже в «Столпе» [П.А. Флоренский, 1914, с. 235—236, 264—265, 271—274, 703—704].

¹⁵ Магичность слова (1920) [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(1), с. 247].

¹⁶ [П.А. Флоренский, 2004б, с. 133—136]. О разрешении во Христе антиномии среды и личности см. набросок 1917 г. [там же, с. 431].

¹⁷ Об историческом познании (1916—1917) [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 20—21]; Имена (1923—1926) [там же, т. 3(2), с. 221—223]. О переходах, иногда внезапных, между восприятием чего-либо как личности и как вещи см.: Имеславие как философская предпосылка (1922) [там же, т. 3(1), с. 267—268].

¹⁸ Хозяйство (1922) [там же, т. 3(1), с. 436—439].

¹⁹ Имена [там же, т. 3(2), с. 212].

²⁰ Хозяйство [там же, т. 3(1), с. 437—438].

щения всего мира в «тело» человека, и путь святости, видимо, уже сейчас позволяет до некоторой степени провидеть эсхатологический финал²¹.

Пятый вывод нашего рассуждения пусть звучит следующим образом: *поздний Флоренский не отказывается от персонологии «Столпа», он продолжает продумывать тему воплощения идеи в личностных терминах.*

Можно ли считать Флоренского персоналистом?

Итак, в текстах о. Павла Флоренского перед нами предстает отчетливая персонология, т.е. учение о личности, с явной тенденцией ко всеохватности. Однако достаточно ли этого, чтобы считать его философом-персоналистом?

Говоря о персонализме, который является скорее широкой тенденцией, чем четко очерченным философским направлением²², следует учитывать два момента: 1) наличие метафизики, развертываемой из определенной первичной интуиции; 2) философское настроение, пафос, излюбленные темы и характерные протесты.

Персонализм возник как реакция на некоторые мыслительные тенденции эпохи Просвещения и XIX в., которые умаляли высокий образ человека, принесенный в европейскую культуру Евангелием²³. К этим мыслительным тенденциям относятся как крайности абстрактного идеализма и рационализма, с одной стороны, так и крайности материализма и позитивизма — с другой. В эту линию протеста Флоренский безусловно вписывается.

Более того, мысль Флоренского тесно связана с тем, что Бенгтсон называет «ранним персонализмом» и характеризует как «воистину международное явление», которое охватило не только Германию, Швецию, Данию, Англию и другие европейские страны, но проникло и в США, и в Россию. «В России также, — пишет он, — Вл. Соловьев оказался под влиянием позднего Шеллинга, а его последователи выглядят уже явно персоналистически настроенны-

ми» [ibid., 2006, p. 15]²⁴. Как мы видели выше, у Флоренского, как и у других последователей Соловьева, мы находим многие типичные для персонализма ходы мысли.

Однако для персоналистского движения особенно характерны следующие темы, с которыми и связан основной его пафос [Э. Мунье, 1999; D.W. Thomas, J.O. Bengtsson, 2009]: 1) акцент на свободе и связанных с нею уникальности и абсолютной ценности каждого конкретного человека в его целостности, человеческом достоинстве и ответственности; 2) вера в творческое действие человеческой личности и его новизну; 3) подчеркнутое внимание к этическим проблемам и вопросам социальной справедливости; 4) обостренное чувство истории и острое переживание уникальности ситуации современного мира. Протест против отнесения Флоренского к философам-персоналистам, как правило, связан с тем, что практически ни одна из перечисленных тем не близка ему.

Обвинение в «нелюбви и равнодушии к свободе», «боязни духовной свободы» было брошено Флоренскому в знаменитой бердяевской рецензии на «Столп» [Н.А. Бердяев, 1989]. И в самом деле, свобода — не его тема. Тем не менее отрицающим софийный детерминизм во имя свободы он отвечает на страницах работы «Имена»: «побуждение доброе, но некстати», и объясняет: «тем, кто свободу духовного самоопределения смешивает с хаотическим произволом, всякая определенность личностного строения, что бы ни было ее причиною, оценивается как ущерб свободе и источник фатализма» [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 224]. На деле же хаотический произвол — не свобода, но подчинение низшему типу законов — законам теории вероятностей и статистики [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 17; 1915; 1914, с. 544—551]. Есть у о. Павла и свой «гимн» духовной свободе — три последних параграфа «Рассуждения на случай кончины о. Алексея Мечёва» (1923) [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 2, с. 609—616]. Здесь он более подробно развертывает свою мысль о соотношении свободы и закона: подлинная свобода есть не устранение закона, а подчинение закону более высокого иерархического уровня [там же, с. 613—614]. Эту мысль Флоренский усвоил еще из аритмологии своего университетского учителя Н. Бугаева. Предельная свобода есть подчинение наивысшему закону, т.е. предельная открытость пред Истиною, когда, будучи решительно неподатливым для всех внешних давлений, я остаюсь «с глазу на глаз с самой Истиной»; только тогда я получаю возможность быть самим собой и, «перейдя по ту сторону себя самого», созерцаю ноуменальный мир в соборном единстве

²¹ Ср. концепцию «вселенского тела» членов Царства Божия у Н. Лосского [Н.О. Лосский, 1931, с. 72—83], а также рассуждения Вл. Лосского о «персонализации» мира [В.Н. Лосский, 1991, с. 241].

²² Французский персоналист Жан Лакруа, ближайший соратник Мунье, полагает, что персонализм не философское направление, а «антиидеология», и предпочитает говорить о «персоналистской ориентации», которая «направляет философские учения» [Ж. Лакруа, 2004, с. 169, 191]. Ян Олаф Бенгтсон использует выражение «персоналистическое мировоззрение (personalistic worldview)» [J.O. Bengtsson, 2006].

²³ Бенгтсон справедливо подчеркивает связь возникновения персонализма с протестантизмом [ibid., 2006, p. 65]; однако в XX в. идеи личностной философии были также усвоены как католицизмом (французский персонализм, Иоанн Павел II), так и православием (русский и греческий персонализм).

²⁴ Ср. отнесение трудов Соловьева к «персоналистски ориентированным работам» у Мунье [Э. Мунье, 1999, с. 488].

Тела Христова [П.А. Флоренский, 2004б, с. 294]. Соответствующим образом понимается и творчество, о чем мы уже имели случай говорить выше. В личности для Флоренского главное не свобода, а подчиненность форме. Так, *любовь* для него означает «диффузию», «слияние», «отождествление», в его понимании любви практически отсутствуют «дистанция» и «различие» как позитивные темы [Э. Мунье, 1999, с. 481; Ж. Лакруа, 2004, с. 225—254] (и это отличает Флоренского, например, от обоих Лосских).

Еще одно обвинение Бердяева в адрес Флоренского — равнодушие к добру и злу, к социальной несправедливости. Бердяев прав в том, что как этическая тема, так и тема борьбы за социальную справедливость чужды Флоренскому. В социальные методы борьбы со злом Флоренский не верит; к этому убеждению он пришел еще в годы первой русской революции. Он достаточно пессимистичен в отношении исторических форм общества вообще, хотя его симпатии скорее на стороне католичества и монархии, чем протестантизма, анархизма и социализма [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 1, с. 196—204, т. 2, с. 288—290, 298, 309; 2004а, с. 403, 411; 2004б, с. 288—299]. Флоренский испытывает «острую ненависть» к эволюционизму [П.А. Флоренский, 1992, с. 148; 1994—1999, т. 3(2), с. 66] и не верит в общественный прогресс, даже если это «христианский» прогресс. Он предпочитает держаться в стороне от политики; единственный действенный способ борьбы со злом — это путь личной святости и церковной дружбы. Его занимают грех и святость, а не добро и зло: этические проблемы снимаются на путях борьбы с грехом и взыскания святости, ведь сами они — последствие грехопадения. В произведениях о. Павла царит мистический эстетизм (плохо это или хорошо — другой вопрос).

Г. Флоровский [Г.В. Флоровский, 1930] упрекает Флоренского в *непонимании истории*, в том, что для него «непонятно конкретное и творческое историческое время, в котором не только переживается, но и совершается нечто», «свиток церковного предания как-то свертывается для него, он не различает эпох», «историческая перспектива для него не реальна», «все предание для него — единая скрижаль, и эта скрижаль — притча, символ неподвижного».

Для Флоренского полнокровное историческое Время (с большой буквы!), полнота жизни и бытия, есть *мир в Боге*.уществовать в подлинном смысле можно лишь в «мысли» и «памяти» Бога, т.е. в духовном мире (Софии), вне этого — лишь призрачное бытие, т.е. ад. Здесь нет разделения на форму времени (время с малой буквы!) и его наполнение (такое разделение есть абстракция рассудка), поэтому нет и вопроса о том, почему именно с *этим* моментом времени связано *это* конкретное событие. В софийной полноте Времени все находится на своем, единственно возможном

для него месте, подобно тому как закон натурального ряда чисел однозначно определяет место числа 1912 после 1911 и перед 1913 [П.А. Флоренский, 1914, с. 327—328]. Говоря в «Столпе» о двух аспектах Церкви («небесно-эоническом» и «историческом»), Флоренский максимально сближает их: «это — *одно и то же существо*, но только видимое под двумя углами зрения», «сверху вниз, с неба на землю» и «снизу вверх, с земли на небо» [там же, с. 337—338]. Время воспринимается Флоренским по образу геологических пластов, которые даны хотя в своем различии и вполне определенной последовательности, но все разом [П.А. Флоренский, 1992, с. 46, 99]²⁵.

Попытке ответить на вопрос о сути истории о. Павел посвятил лекционный курс «Об историческом познании» 1916 г. Естествоиспытатель занят общим, а следовательно, вещами, историк — единичным, живым и неповторимым, а следовательно, личностями. Но лицо характеризует «совокупность волевых устремлений и целей». Историк имеет дело со сферой *культуры* как «осуществлением царства целей» [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 23]. Исследуемые им единичности не представляют собой хаоса; законам природы и ее причинным рядам в истории соответствуют *генеалогические сети* как «связь лиц, без которой не понять лица и с уничтожением которой уничтожились бы самые лица» [там же, с. 28]. Лицо человека — исторично, это для Флоренского значит: лицо существует не само по себе, а в составе *рода* как целого иерархически более высокого порядка, которое также имеет свою идею-цель. История понимается Флоренским через его главную интуицию — воплощение идеи; история для него — «изучение *типов* и *вечной* сущности исторических фактов» («Заметка об историческом познании», набросок 1911 г.) [там же, с. 65]. Особенно его занимают те участки исторической ткани, которые можно было бы охарактеризовать как «энтелехии», «первоначала», т.е. точки наибольшей проявленности Божественного замысла. В культуре таковой в первую очередь является сфера культа, в истории ею становятся культоцентричные эпохи, которые чередуются с эпохами секуляризирующимися.

Сформулируем шестой вывод: *Флоренский не игнорирует темы свободы, творчества, добра и зла, историчности, однако втягивает их рассмотрение внутрь обсуждения проблемы воплощения идеоформы и тем самым лишает их любезной персоналистам антиплатонистской пафосности. В результате выходит, что должным образом понятый платонизм способен вобрать в себя интуицию личности и дать адекватный ответ на вызовы персонализма.*

²⁵ Ср. концепцию «вечного времени» у Булгакова [С.Н. Булгаков, 1994, с. 189].

Оставив вопросы пафоса, поговорим теперь о метафизике. Спросим: что такое *персонализм* с этой точки зрения? Согласно Элбету Кнудсону (Albert Knudson), ученику Боуна и представителю второго поколения американских персоналистов, персонализм «должен делать идею личностности (personality) центральной и основополагающей и должен интерпретировать реальность в личностных терминах (in personal terms)» [A.C. Knudson, 1927, p. 20]. Определение, принадлежащее американскому персоналисту четвертого поколения Джону Лэйвли (1916—2004) [J.H. Lavelly, 1967], признает персонализмом «всякую философскую перспективу или систему, для которой личность (person) есть онтологический предел (the ontological ultimate), и для которой личностность (personality) есть, таким образом, основополагающий объяснительный принцип (the fundamental explanatory principle)» [цит. по: J.O. Bengtsson, 2006, p. 61].

Я привел именно эти определения, поскольку они типичны для американского персонализма, а последний — наиболее характерен для разговора о персонализме как специфической метафизике. Однако к текстам Флоренского обсуждаемые определения в полной мере не применимы, поскольку личностность все-таки не является для него центральной темой и основополагающим объяснительным принципом. Достаточно взглянуть на обобщающую онтологическую схему в § 16 работы «Имена», чтобы в этом убедиться [П.А. Флоренский, 1994—1999, т. 3(2), с. 223]. Такие тема и принцип, в нашем случае, — это идея-форма и ее воплощение. Следовательно, и с точки зрения метафизики есть основания характеризовать Флоренского как платоника — платоника «персоналистического типа», но не как персоналиста (это наш итоговый, седьмой вывод).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н.А. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // Бердяев Н. Собр. соч. Т.3: Типы религиозной мысли в России / Общ. ред. Н.А. Струве. Париж, 1989.

Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / Подгот. текста и коммент. В.В. Сапова. М., 1994.

Булгаков С.Н. Агнец Божий. М., 2000.

Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность (Scholia к «Свету Невечернему») // Булгаков С.Н. Труды о Троичности / Сост., подгот. текста и примеч. А.И. Резниченко. М., 2001.

Лакруа Ж. Персонализм как антиидеология // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М., 2004 (Lacroix J. Le personnalisme comme anti-idéologie. P., 1972).

Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие. М., 1991.

Лосский Н.О. О воскресении плоти // Путь. 1931. Февраль. № 26.

Лосский Н.О. Бог и мировое зло (Основы теодицеи) // Лосский Н.О. Бог и мировое зло / Сост. А.П. Поляков, П.В. Алексеев, А.А. Яковлев. М., 1994.

Лосский Н.О. История русской философии / Ред. М.А. Колеров. М., 1994.

Мунье Э. Персонализм // Мунье Э. Манифест персонализма / Общ. ред. и вступ. ст. И.С. Вдовиной. М., 1999 (Mounier E. Personnalisme. P., 1949).

Переписка Флоренских. 1900 / Коммент. А.А. Тахо-Годи, П.В. Флоренского, В.А. Шапошникова и Т.А. Шутовой // Человек. 2005. № 1—4.

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

Флоренский П.А. Отзыв о кандидатском сочинении студента LXIX курса МДА свящ. Александра Левковского на тему «Личная ответственность и социальная закономерность (Разбор аргументов против личной ответственности, опирающихся на социологические основания)». 5 июня 1914 г. // Журналы собраний Совета Императорской Московской духовной академии за 1914 г. // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 5.

Флоренский П.А. Детям моим // Флоренский Павел, свящ. Детям моим; Генеалогические исследования; Из соловецких писем; Завешание / Сост. игумен Андроник (Трубачев), М.С. Трубачева, Т.В. Флоренская, П.В. Флоренский; Предисл. и комм. игумена Андроника (Трубачева). М., 1992.

Флоренский П.А. Иконостас / Подг. текста и коммент. А.Г. Дунаева. М., 1994.

Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М., 1994—1999.

Флоренский П.А. Записная тетрадь (1904—1905) // Павел Флоренский и символисты: Опыт литературные; Статьи; Переписка / Сост., подгот. текста и коммент. Е.В. Ивановой. М., 2004а.

Флоренский П.А. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии) / Сост. и ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева). М., 2004б.

Флоровский Г.В. Томление духа: О книге о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины» // Путь. 1930. № 20 (февраль).

Bengtsson J.O. The worldview of personalism: Origins and early development. Oxford; N.Y., 2006.

Knudson A.C. The philosophy of personalism: A study in the metaphysics of religion. N.Y.; Cincinnati, 1927.

Lavelly J.H. Personalism // Encyclopedia of philosophy / Ed. by P. Edwards. N.Y. 1967.

Thomas D.W., Bengtsson J.O. Personalism (First published Nov. 12, 2009) // Stanford Encyclopedia of philosophy / Principal ed. By E.N. Zalta. The metaphysics research lab., Center for the study of language and information. Stanford. Адрес доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/>