



Из истории русской философии



ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ: СИМВОЛИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ АНТИНОМИЗМА*

ПОРУС В.Н.

Прежде всего, Флоренский признает непригодность новоевропейского рационализма быть таким снаряжением. Возникший в эпоху строительства, классический рационализм (даже в универсализированной форме гегелевской диалектики) не адекватен эпохе катастроф. Попытка вдохнуть в него новую жизнь, просто соединив с верой, от которой он отходил на протяжении двух с лишним столетий, утопична, и нет времени на то, чтобы подвергать эту попытку историческим верификациям. Но это не означает, что рационализм следует отбросить, как к тому ведут «реформаторы». Его надобно приспособить к новым условиям. Как это сделать, подсказывает, например, наука, в которой произошли такие изменения, что воздушный замок, выстроенный по картезианскому проекту, тает как привидение от заклятия. Однако ценность рациональности удерживается не только наукой с ее революционными «сдвигами проблем». Она сохраняется среди универсалий культуры. А универсалии не рушатся вместе с культурой, сохраняя свое автономное идеальное бытие. Они могут стать материалом для восстановительных работ.

Итак, нужна новая рациональность.

Флоренский начинает с фундамента. В основании рациональности, утверждает он, лежат не законы логики, не

* Окончание. Начало см. «Философские науки». 2005. № 12. В основу данной статьи положен доклад, прочитанный на международной конференции «На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность» (Москва, 29.09.05 – 2.10.05).

самоочевидные истины или «законы природы», установленные наукой. Рациональность стоит на *антиномии*.

Это — против Канта, для которого антиномии были доказательством неправомочности разума в ноуменальной сфере. Это и против Декарта, для которого противоречие есть свидетельство ошибки в методическом применении разума. Это против позитивистов, пытающихся с помощью логики выстроить незыблемый эмпирический фундамент для науки, освобожденной от метафизики, религии и идеологии. Это и против Соловьева, для которого антиномии суть следствие греховного распада всеединства.

Впрочем, и Флоренский полагает, что антиномии разума проистекают из «греховности» последнего. Но в отличие от Соловьева он не считает, что антиномии *скрывают* истину бытия или что они показывают и доказывают бессилие разума, как полагали «реформаторы». Антиномии — возможность, предоставленная разуму, такому, каков он есть, — грешному и падшему, «увидеть» истину. Истина предстает в форме антиномии, а как бы иначе она могла явиться разуму? В виде непротиворечивых суждений? Но ведь «всякое суждение условно, т.е. может встретить себе возражение в виде другого суждения, противоположного, и даже в виде суждения противоречивого. И если доселе и досюда такого возражения еще не представилось, то это еще ничуть не обеспечивает неотменяемости нашего суждения на дальнейшее время или в иных местах»¹. Если суждение «отменяемое», то, оно, конечно, не представляет онтологической или божественной истины. И это, по Флоренскому, означает, что божественная истина вообще не может быть явлена разуму, ограниченному требованием непротиворечивости, т.е. подчиненному законам обычной логики.

Преобразованная рациональность должна изменить отношение к антиномичности. Антиномия — не крушение разума, а его испытание. Испытание его свободы... от самого себя, т.е. от своей формы, подчиненной измышленным им же самим «законам» (можно назвать ее *рассудком*, хотя это приводит к недоразумениям, о которых пойдет речь ниже). Выдержав испытание, разум может возвыситься —

ся над самим собой, возвыситься до веры. Не выдержав, он закроет путь веры из страха перед противоречием, а значит, — перед Истиной. Тогда в фундаменте культуры — не освобожденный разум, а его плоская позитивистская проекция, «трещина», углубляющаяся по мере того, как над ней возводится громоздкое, но шаткое здание.

На карту поставлено слишком многое, и проиграть нельзя.

Здесь причина риска, на какой идет Флоренский. Если антиномия — способ бытия Истины (заглавная буква здесь обозначает божественно-онтологическую принадлежность), то антиномично не только знание о мире, но и знание о Боге. Антиномична сама вера, рассмотренная сквозь призму рациональности: «Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры...»². В форме антиномии перед разумом является вся действительность, в том числе — мир культуры. И когда мыслитель чеканит: «Истина есть антиномия, и не может не быть таковою»³, то тем формулирует не только методологический принцип, которым обнимается вся область философствования, не только принцип мировоззрения, но принцип самой жизни в рамках культуры.

Антиномизм — пожалуй, самая известная и обсуждаемая черта философии Флоренского. Но, как отметил А.В. Ахутин, именно эта черта часто толкуется превратно⁴. Ее сблизжали с кантовским учением об антиномиях чистого разума, против чего возражал сам Флоренский⁵. Е.Н. Трубецкой полагал, что Флоренский смешивает понятия *противоречия* и *противоположности*, а потому ошибочно видит антиномичность в догматах христианской религии⁶. Н.А. Бердяев, высоко оценивая антиномизм Флоренского («Все, что говорит свящ. Флоренский об антиномичности, превосходно...»⁷), в то же время упрекал его в том, что он ищет разрешение антиномий в плане метафизической онтологии, тогда как антиномия разрешима только в личном религиозном опыте⁸. Различие толкований антиномизма Флоренского — это следствие различий «программ преоб-

ражения разума», о которых шла речь выше (философии всеединства и экзистенциальной философии).

Какова позиция самого Флоренского? Ее нелегко реконструировать. В его текстах, в которых говорится об антиномиях, встречаются суждения, допускающие разные прочтения⁹. Отсюда, в частности, и различие их трактовок у разных критиков. Вместе с тем очевидно, что «антиномия» — это ключ к философии этого мыслителя. И, следовательно, содержание этого понятия должно быть раскрыто из всей его философии, из ее внутренних смыслов.

Эти смыслы рассмотрены в упомянутой статье А. В. Ахутина. Антиномии чистого разума у Канта и антиномии Флоренского похожи друг на друга только внешне. Внутренне же они противоположны. «Там, где Канту видится ноуменальный мрак “вещи в себе”, русским мыслителям сияет свет откровенной истины. Там, где кантовский чистый (теоретический) разум как бы повисает в воздухе безосновности, русские мыслители обретают абсолютную сверхразумную основу и “припоминают”, что всегда уже на ней стояли. Словом, там, где Кант путем критики научного (в строгом, новоевропейском смысле слова) разума входит в сферу собственно философии, русские мыслители становятся теософами, софиологами, богословами. Изменяется сама ориентация мысли, ее центр переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе, которая подлежит раскрытию, разъяснению, членораздельному выговариванию в логосе уже не философского (томящегося по мудрости), а теософского разума»¹⁰.

Флоренский противопоставляет *автоцентрическому* («секуляризованному», отсеченному от веры) разуму новоевропейской философии *теоцентрическую* ориентацию разума, который преображен верой и есть «не частная способность, а способ реального включения всего человеческого существа в божественный замысел о мире»¹¹. Разум («чистый» не потому, что «очищенный» от содержания опыта, а потому, что «софийный», прикосновенный к божественной чистоте) вовлечен в «тяжбу с самим собой» и вовлекает в эту тяжбу нравственную волю и веру¹². Мы помним: именно такой, нравственно ответственный и верующий

разум, по мысли В.С. Соловьева, является свободным. Не эту ли свободу разыскивает Флоренский — тот «разум свободы» или форму, «в которой свобода оказывается реальным основанием и теоретического, и практического «применения» разума»¹³? Но почему же эта форма *не может не быть антиномией*?

Если божественная (онтологическая) истина *является* под видом антиномии, то не антиномична ли она сама? Если бы это было так, антиномия была бы не явлением истины, а самой Истиной. Но... можно ли мыслить Абсолют как антиномию? Мыслить немислимое? Вера разделяется с разумом, и тут уже только шаг к тому, чтобы назвать истину веры не только *сверхразумной*, но и *противоразумной*¹⁴. Однако сделав этот шаг, мы тотчас же утрачиваем и цель, ради которой предпринят поиск Флоренского: никакого единства разума и свободы, которое только и возможно в вере, конечно, уже нет.

Сходным образом «поправлял» Флоренского и еп. Федор (А.В. Поздеевский). Как и Е.Н. Трубецкой, он полагал, что в тупик заводит смешение «рассудка» и «разума» — понятий, которые Флоренский употребляет «без достаточной разграниченности»¹⁵. Недоверие к рассудку, если оно выражено *рассудочно*, самопротиворечиво. Поэтому если и говорить о парадоксальности рассудка, то только с позиции разума, которому открывается Абсолют. «Нам кажется, что рассудок антиномичен не сам в себе, а только при сопоставлении его лицом к лицу с христианской истиной Троиинства и пр., и только в отношении к ней; причем главная основа различия их, т.е. рассудка человеческого и разума Божия, в том, что наш рассудок исходит из различия различаемого им, вводя это в закон и норму бытия (отсюда и потребность дискурсии), а разум Божий, открывшийся в догмате, признавая различие различаемого и различного для рассудка, утверждает вместе с этим и исходит из тождества различаемого и различного для рассудка, имея это нормой высшего бытия и предметом ведения и созерцания в вере, а не чрез рассудочное познание»¹⁶. Иными словами, никакой антиномичности разума нет и быть не может, антиномии — удел рассудка, ошибочно принятого Флоренским за разум.

Надо сказать, что Флоренский действительно дает основания упрекнуть его в непоследовательном разграничении рассудочности и разумности. Нетрудно подобрать соответствующие цитаты из его текстов (особенно из «Столпа»), в которых оба понятия употребляются так, что одно легко смешать с другим. Возьмем, например, рассуждение: «... познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т.е. самоотречение. Акт само-отречения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно *верить*; всякое же суждение не-антиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его. Если бы истина была не-антиномична, то рассудок, всегда вращаясь в своей собственной области, не имел бы точки опоры, не видел бы объекта вне-рассудочного и, следовательно, не имел бы побуждения начать подвиг веры. Эта точка опоры — догмат. С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антиномичным, не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию»¹⁷. Ясно, что когда антиномия высказана и принята к рассуждению, *рассудок* уже сошел со сцены в акте самоотречения. «Антиномии можно верить» — на сцену выходит вера, теперь познание истины совершается ее силой. Где же место разуму? Кажется, что его просто нет среди действующих лиц.

Ключ — в слове «свобода». Рассудок, встретившись с истиной догмата в форме антиномии, стоит перед выбором: отвергнуть догмат (увидеть в нем противоречие, т.е. ложь) или отречься от себя и подчиниться вере (признать истину сверхрассудочной). Но сам этот выбор невозможен и нелеп для рассудка. Он *не может* совершить самоотречение в пользу веры, оставаясь самим собой. Не может, ибо не свободен: свобода несовместима с рассудком, рабом своих собственных правил и установлений. Иначе говоря, среди критериев, которыми определена (ограничена) рассудочная деятельность, нет и не может быть правила, позволяющего рассудку *нарушать* свои же правила, *не соответствовать* этим критериям. Все же, нарушая их,

рассудок расписывается в своем «безумии», «иррациональности» — но обретает свободу. Она-то и есть критерий разума: разум находит себя только в свободе. Но не в произволе, иначе разум нельзя было бы отличить от безумия и просто глупости. Не всякий побег из тюрьмы рассудочных правил ведет к *разумной свободе*, а только тот, который направляется антиномическим догматом — предстоянием Истины, в которую верят. *Поэтому не разум ведет от рассудка к вере, а вера направляет рассудок к разуму. Верить, чтобы понимать!*

Теперь уже виден ответ на вопрос, поставивший в тупик Е.Н. Трубецкого. Он нашел в «Столпе» столкновение двух непримиримых положений: антиномичность есть следствие ущербности («греховности») рассудка, и антиномичность присуща самой истине религиозного догмата — и усмотрел в этом двойственность, непоследовательность мысли Флоренского (отход от пути, намеченного философией В. Соловьева, а потому — заблуждение)¹⁸. Но Трубецкой ошибается: Флоренский сходит с пути Соловьева не потому, что заблудился, а потому, что прокладывает свой путь — путь *символического истолкования истин разума*.

Догмат веры антиномичен. Это означает, что разум, преображенный верой, смотрит на Истину *сквозь* антиномию. Антиномия — это *символ* Истины.

Вся философия Флоренского есть *символизм*, распространенный так широко и глубоко, что охватывает собой буквально все сферы, затронутые его мыслью¹⁹. Между символизмом и антиномизмом — существенная связь: символизм находит предельное выражение именно в антиномизме. Символ вбирает в себя бесконечное содержание реальности²⁰ и выступает как «мост» между нею и разумом. Ступить на этот «мост» — подвиг, ибо шаг этот требует и самоотречения (жертвы, приносимой конечным человеческим бытием бесконечному ради соединения с последним) и мужества, вдохновенного верой в то, что путь этот — свят и единственен.

Антиномия у Флоренского — не временное затруднение познания, не *парадокс*, разрешаемый и устраняемый усилиями логики и опыта. Она связывает конечный и «раздробленный» (расколотый падением) мир, вмещающий в

себя человека, и бесконечную целостность и полноту Абсолюта. Именно связывает, а не разделяет. Как и С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский видит в антиномиях не бессилие разума, приводящее в «теоретическое отчаяние»²¹, но, напротив, надежду на то, что Истина не является недоступной и безразличной к человеку²². Но в отличие от Булгакова антиномизм Флоренского не окрашен в тона *трагедии*, он проникнут надеждой и ожиданием истины, уверенностью в том, что связь между человеком и Абсолютом не прервана, хотя и заключена в форму антиномии. Задача духа в том, чтобы держаться за эту связь, как за путеводную нить, и двигаться в верном направлении, не соблазняясь обманчивым покоем, который сулят непротиворечивые (но именно оттого слишком далекие от истины) представления о сущем.

Различие между антиномией и формальным парадоксом существенно: антиномия направлена своим острием к трансцендентному, выводя мышление из видимого многообразия тварного бытия к живому Всеединству; парадокс останавливает движение мысли, обращая его вспять, к выяснению возможных причин ошибки, а если причины неясны или неустранимы, мысль обречена на застой или скепсис. Антиномия свидетельствует о тайне трансцендентного в наличном бытии и вдохновляет на постижение этой тайны, парадокс отсекает наличное бытие от трансценденции, разрывает путь восхождения от твари к Абсолюту.

Теперь посмотрим на последствия антиномизма в философии культуры Флоренского.

Культурные универсалии — «скрепы», которыми соединяются в единое целое разделенные модусы человеческого бытия, это символические формы (в смысле Э. Кассирера²³). В эти формы «отлиты» все проявления жизни. Но чтобы верно понять смысл этих проявлений, необходимо знать «код», уметь увидеть в «формах» внутреннее содержание.

Как всякие значимые символы, культурные универсалии антиномичны. Свобода, истина, благо, красота, наконец, сама жизнь — это культурные символы, вмещающие в себе противоречия конечного и бесконечного, индивидуального и всеобщего.

Если универсалии культуры оторваны от своей духовной основы (по Флоренскому, от веры), сведены к правовым (юридическим) или традиционным регулятивам бытия, то сама культура есть только совокупность формальных правил, соблюдение которых поддерживается искусственно. Такая культура обречена на деградацию, ее объединяющее воздействие на жизнь ослабевает, по мере того как усиливаются тенденции раскола, возрастают центробежные силы, питаемые эгоизмом и частными, разобщающими интересами. Ее упадок неизбежен именно потому, что она «пародирует» веру, «боязливо цепляется за формы религиозной жизни и, не умея увидеть в них выкристаллизованные явления Духа и Истины, расценивает их как нормы юридического законодательства. Оно относится к ним внешне и дорожит ими не как окнами, дающими Свет Христов, а как условными требованиями внешнего авторитета. Христианское сознание знает, что установления церковные не случайны и предлагаются Церковью как благоприятное условие спасения; это — правило и предписание здоровой духовной жизни христианского общества. Но христианскому сознанию всегда ясно, что предписания духовной гигиены могут быть, в известных условиях, заменяемы другими: соблюдение церковных требований по внутренней их сути — содействовать спасению — в иной раз ведет к несоблюдению их по букве, как равно и соблюдение по букве может противоречить духовной их сути»²⁴.

В этом смысле, полагал Флоренский, философия культуры (как философия вообще) стоит перед выбором: либо христианство, возвышающее антиномизм познания до благодатной и очищающей веры, либо «полуверие», лишь по видимости утверждающее статус культурных универсалий, а на деле снижающее его до формальных противоречий (среди которых и противоречие между индивидуальной свободой, с одной стороны, и морально-правовыми рамками ее поведения — с другой), а следовательно, ведущее к дискредитации культуры.

Вера спасает культуру, «полуверие», которое опаснее «безверия», губит ее. Опустошение антиномии, низведение ее до парадокса, когда стороны антиномии расщепля-

ются и затем сталкиваются как абстрактные противоположности, разрушает и обесмысливает культуру. В такой культуре остается только оболочка веры. Например, принципы нравственности могут сохранять форму, унаследованную от религии, но лишены своей религиозно-онтологической значимости, да и сама религия сводится к нравственному учению. Такая нравственность и такая религия становятся «фарисейскими», т.е. формальными, а значит, колеблемыми под воздействием исторических обстоятельств или личных пристрастий.

Символизм возвышает культуру, сообщает ей возможность быть сопричастной Абсолютному. Культура — пространство, в котором соприкасаются «мир дольний» и «мир горний», это пограничная область трансцендентной и посясторонней реальностей. Универсалии культуры — символы, раскрывающие бесконечность истины, но представляющие ее так, чтобы она не была сведена к конечному, изменчивому, переходящему.

Культура — высшая ценность земного бытия, преобразующая человека. В этом она родственна *культу*. Ее символическая природа позволяет человеку стать «больше, чем он есть», не *пребывать* в мире, но *творить* мироздание²⁵. Культура есть условие и действительность творчества — в этом Флоренский противостоит анархическим панегирикам творческой свободе индивидуального духа, на которые был так щедр Н.А. Бердяев. Возможность и необходимость творчества заключены в самой антиномической природе культурных символов: они, с одной стороны, раскрывают перспективу бесконечных трансформаций своих смыслов, а с другой — помещают эту перспективу в сходящийся ряд, устремленный своим движением к истине. Они соединяют в себе онтологическую укорененность и гносеологическую открытость. Образно говоря, культурные символы-антиномии — это каналы связи между человеком и Трансценденцией. Вера же поддерживает эти каналы в рабочем состоянии, не позволяет забить их бытовым мусором, превратить в формы без содержания.

Поэтому антиномическо-символическая метафизика культуры связана с богословием, с одной стороны, и «фи-

зикою» культуры (науками о культуре) — с другой, питаюсь одновременно из этих двух источников. Богословие сообщает философии культуры онтологический смысл, науки о культуре дают ей материал, в котором эти смыслы находят свою предметность. Всякое явление культуры соединяет в себе действие культурных универсалий и «вещность»: в этом смысл «конкретной метафизики», которую проектировал и осуществлял П.А. Флоренский. И это значит, что всякое явление культуры — «конкретный символ», совмещающий в себе бесконечность смысловых потенций и конечную их актуализацию, что и есть антиномия.

Разделение сфер культуры на «материальную» и «духовную» имеет лишь условный, вспомогательно-эвристический характер. Культура духовна по самому своему существу. В каждом культурном событии, в любой конкретной материальной предметности человеческой жизни дышит дух культурных универсалий. О состоянии «духовной культуры» следует судить не только по количеству или качеству так называемых «культурных ценностей», накапливаемых или творимых в культурной истории. *Духовная культура — это весь универсум человеческой жизни в его символическом значении.* Поэтому упадок культуры наступает тогда, когда распадается связь между предметностью явлений культуры и их символическим содержанием. Когда эти явления перестают быть символами²⁶.

С этим, например, связано отношение Флоренского к новоевропейской живописи, в которой, как он считал, отразилось разложение «религиозной устойчивости мировоззрения», а «священная метафизика *общего* народного сознания» была вытеснена «индивидуальным усмотрением *отдельного* лица, с его *отдельной* точкою зрения, и притом с *отдельною* точкою зрения в этот именно данный момент»²⁷. Иллюзия «глубокого пространства» — ценность индивидуализированного, «отъединенного» сознания, для которого «*правдоподобие казания*» важнее метафизической символичности, с ее всеобщностью, открываемой духовным зрением.

Так в явлениях культуры отображается ее суть. Она-то и находится в центре внимания философии культуры, которая, по Флоренскому, выясняет условия, при которых

связь между предметным и символическим содержанием сохраняется или теряется. Философия культуры есть и «терапия», выясняющая причины заболеваний культуры и дающая рецепты ее исцеления. Тяжкие кризисы и катастрофы культуры отчасти причиняются и тем, что философия культуры изменяет этой своей функции, вырождаясь в «компаративистику», отрешенно занимаясь типологией, классификацией, описанием культурных событий и фактов, т.е. становясь «наукой о культуре».

Если культура — это система антиномических символов-универсалий, то множественность культур есть следствие того, что такие системы могут быть разными и по составу, и по строению. Они не делятся на более и менее «прогрессивные» (культуры нельзя представить как этапы некой «эволюции»)²⁸. Тем не менее между различными культурами (их различия и сходства должны занимать типологию культур) есть единство: они служат средствами осуществления и раскрытия безусловных ценностей, являющихся предметами веры²⁹.

Признавал ли Флоренский культурную *равнозначность* различных культов, т.е. видел ли во *всяком* культе особенное, но равное по истине другим, символическое постижение единой Трансценденции? Безусловно, нет.

Например, он подчеркивает, что культура европейского Ренессанса характеризуется «раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью»³⁰. Характеристики негативные, контрастирующие с положительными оценками «средневекового типа» культуры. Но можно ли вообще давать культурам «положительные» или «негативные» оценки, если оставаться на почве культурного символизма?

Флоренский говорит, что жизнь отдельных культур подчинена некоему *ритму*, в котором «средневековый» и «ренессансный» типы поочередно преобладают, хотя и в различных специфических формах. Например, европейская культура к началу XX в., по его мнению, «по всем линиям» начинает проявлять себя как «новое средневековье», идущее на смену закончившему свое существование европейскому ренессансу. Поскольку сам Флоренский признавал,

что его мировоззрение тяготеет к средневековому типу, можно было бы заключить, что он приветствовал те культурные изменения, которыми была окружена его жизнь к концу первой четверти прошлого века. И это противоречило бы тому, что было сказано в начале этой статьи о его предчувствиях и ощущениях культурной катастрофы. Но фиксация такого противоречия была бы наивной.

Культура, по Флоренскому, неоднородна, в ней есть различные слои, пласты, уровни. Это уровни символизма и его восприятия, т.е. способности понимать символику, прозревать сквозь нее тайну мироздания и его Смысл. Это уровни особой практики — символизации мира, описания и типологизации символов, создания и воссоздания условий, в которых символы функционируют именно как символы, а не как пустые или непонятные знаки. Находясь на низком уровне культурного символизма, человек не имеет доступа к символизму более высокому, более близкому к культу. Но при снижении общего культурного уровня (примитивизации символической практики) все же сохраняется культурный слой, в котором практика символизма поддерживается на очень высоком, *эзотерическом* уровне. Те, кто принадлежит к этому слою, являются хранителями и творцами «высокой» культуры, жрецами культа, владеющими «тайнознанием». Им-то и назначено преодолеть кризис и вывести культуру из катастрофы. По-видимому, Флоренский относил себя именно к таковым. Я не вижу в этом гордыни; многие факты его биографии, включая мученическую кончину, могут быть объяснены в этом свете.

По-видимому, негативизм Флоренского по отношению к культуре Ренессанса адресован именно высшим уровням ее символизма, тому, что составляло, так сказать, «код», определявший ее тип. Значило ли это, что сквозь символы ренессансных культурных универсалий не видны смыслы Истины, т.е. что эти символы суть лишь «опустошенные антиномии», формальные парадоксы?

Если так, то не все культы равны в своем символическом значении, т.е. не все культы порождают высшие уровни культуры. Культуры не равноценны, они не в равной мере связывают человеческий мир с миром Истины. Но

чередование культурных эпох (или сосуществование различных культур в одном и том же историческом времени) — не эволюция от низшего к высшему, которую можно было бы изобразить, например, непрерывной функцией, а прерывистый ритм: одна культура уступает место другой, возможно, более низкой, чтобы вернуться, когда придет ее время. История культуры — трудное дыхание духа.

Примечания

- ¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Флоренский П.А. Соч. Т. 1, ч. 1. М., 1990. С. 146.
- ² Там же. С. 163.
- ³ Там же. С. 147.
- ⁴ См.: Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 63.
- ⁵ «Разум оказывается насквозь антиномическим — в своей тончайшей структуре. Кантовские антиномии только *приоткрывают* дверь за кулисы разума» (Флоренский П.А. Космологические антиномии Иммануила Канта // Свящ. Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 32).
- ⁶ «Антиномия и антиномизм коренятся вообще в рассудочном понимании мировых тайн; когда же мы поднимаемся над рассудочным пониманием, антиномии тем самым разрешаются — противоречия превращаются в объединение противоположностей (*coincidencia oppositorum*) — и разрешение совершается в меру нашего подъема. В этом и заключается настоящий ответ на вопрос о разрешимости антиномий вообще и религиозных антиномий в особенности» (Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П.А. Флоренского «Столп и утверждение истины» // П.А. Флоренский: *pro et contra*. С. 297).
- ⁷ Бердяев Н.А. Стилизованное православие. С. 274.
- ⁸ Там же. С. 275.
- ⁹ «Антиномичным» у Флоренского, замечает Р.А. Гальцева, «может оказаться попеременно все вплоть до Софии, всеединства и подлинно сущего... уже в «Столпе» можно найти безграничные варианты антиномизма: то противоречие присуще разуму как «греховному», падшему; то само бытие расколото, а разум, наоборот, примиряет противоборствующие начала и в этом теперь оказывается его ущербность; то разум не расколото, а лишь отражает глубинную противоречивость бытия; то коренная антиномичность приписывается религиозному догмату и таким образом самопротиворечивость является уже свидетельством истины. Таким образом, антиномизм, содержание которого подчас вообще невообразимо, выступает одновременно характеристикой и онтологической, и гносеологической, и свидетельством греха, и признаком истины, и

добром, и злом. Короче, воцаряется полнейшая неясность. Тем не менее она не мешает тому, чтобы принцип противоречия утверждался в качестве господствующего начала, исключающего гармонию» (Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление. С. 587).

¹⁰ Ахутин А.В. София и черт. С. 64.

¹¹ Там же. С. 65.

¹² Там же. С. 68.

¹³ Там же.

¹⁴ Так и прочитывает «раннего Флоренского» С.С. Хоружий: «Здесь явственна тяга к заострению всех противоречий, присущих работе сознания и внутренней жизни, антагонистически противопоставлены верность разуму и приобщение Церкви и утверждается предельный иррационализм, не просто сверхразумность, но антиразумность истин веры. Проанализировав, можно увидеть, что за всем этим стоит упрощенная и, так сказать, экстремистская картина сознания как способного быть лишь в двух противоположных формах: рассудок, подчиненный формальной логике, и “благодатный разум, очищенный молитвой и подвигом”. Узкий логицизм, либо чистая мистика, полярно враждебные друг другу» (Хоружий С.С. О философии священника Павла Флоренского // Флоренский П.А. Соч.: В 3 т. Т. 1. Столп и утверждение истины (I). М., 1990. С. XIV-XV).

¹⁵ Еп. Феодор. <Рец. на книгу:> «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» («Столп и утверждение Истины»). Книга свящ. П. Флоренского. М., 1912 // П.А. Флоренский: pro et contra. С. 225.

¹⁶ Там же. С. 230.

¹⁷ Флоренский П.А. Столп и утверждение истиную С. 147–148.

¹⁸ Трубецкой Е.Н. Цит. соч. С. 293.

¹⁹ «Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т.е. составленность всей реальности из символов... Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов.... Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувствена, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают» (Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra. С. 525–526).

²⁰ «...Та общность, которая имеется в символе, implicate уже содержит в себе все символизируемое, хотя бы оно и было бесконечно» (Лосев А.Ф. Логика символа // Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 272).

- ²¹ Именно такое отчаяние усмотрел во взглядах Флоренского Б.В. Яковенко: «Отчаяние тут — не поверхностная субъективная окраска объективного построения или опыта, а основной систематический фактор, руководящий всей этой “работой” и являющий собою центральное ядро всей этой “исповеди”» (Яковенко Б.В. *Философия отчаяния* // П.А. Флоренский: *pro et contra*. С. 255).
- ²² Он писал: «Свою судьбу, свой разум, самую душу всего искания — требование достоверности я вручаю в руки самой Истины. Ради нее я отказываюсь от доказательства» (Флоренский П.А. *О духовной истине*. М., 1912. С. 63–64).
- ²³ «“Философия символических форм” и должна открыть за символами и знаками непосредственную полноту жизни, благодаря чему сама жизнь должна получить новую и подлинную форму. Жизнь выходит из своей природной наличности; и мы видим, как темная глубина ее, со всей бесконечностью своих внешних проявлений, возводится к одному единству своей сущности, продуцирующему из себя всю полноту жизненных проявлений, вплоть до последних мелочей. “Философия символических форм” есть поэтому не что иное, как философия культуры» (Лосев А.Ф. *Теория мифического мышления* у Э. Кассирера // *Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке*. М., 1998. С. 736). Это, на мой взгляд, в полной мере относится и к философии культуры Флоренского, которая также может быть названа философией символа.
- ²⁴ Флоренский П.А. *Записка о христианстве и культуре* // Флоренский П.А. *Соч.*: В 4 т. Т. 2. М. 1996. С. 555.
- ²⁵ «Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура» (Флоренский П.А. [Автореферат] // Флоренский П.А. *Соч.*: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 39).
- ²⁶ П.А. Флоренский придавал исключительное значение формам и приемам искусства, которые позволяют ощутить и осмыслить символизм Универсума, — например, обратной перспективе в иконописи с ее пространственным символизмом, художественным аспектам литургии, связывающей конкретность исторического бытия со всеобщностью духовного содержания и т.д. Это бесконечно далеко от формалистических изысков (хотя бы в них и воспроизводились некоторые приемы средневекового искусства): за некоторым внешним сходством стоит принципиальное различие мировоззрений. См. об этом: Кожурин А.Я. *Проблемы культуры в русской философии II половины XIX — начала XX веков: Учебное пособие*. СПб., 2001. Глава 4. Философия культуры П.А. Флоренского.
- ²⁷ Флоренский П.А. *У водоразделов мысли* (Черты конкретной метафизики) // Флоренский П.А. *Соч.*: В 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 52.
- ²⁸ См.: Флоренский П.А. [Автореферат]. С. 38.
- ²⁹ Там же. С. 39.
- ³⁰ Там же.