

Наталино Валентини

Павел Флоренский



религиозные мыслители



СЕРИЯ «РЕЛИГИОЗНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ»

В серии публикуются труды
известнейших современных
религиозных философов и мыслителей,
размышлявших о судьбах христианства
и христианской цивилизации.

В ней также публикуются
современные исследования философского
и богословского наследия российских

и мировых мыслителей.

Natalino Valentini

PAVEL A. FLORENSKIJ

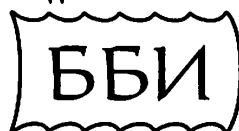
Morcelliana

РЕЛИГИОЗНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ

НАТАЛИНО ВАЛЕНТИНИ

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 86.37

УДК 276

В 152



SEPS – SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI
SCIENTIFICHE

Via Val d'Aposa 7 – 40123 Bologna – Italy

seps@seps.it – www.seps.it

Перевод: Ольга Хмелевская

Данный перевод книги Наталино Валентини

Pavel A. Florenskij

публикуется с согласия издательства

Morcelliana

Валентини Наталино

Павел Флоренский / Пер. с ит. (Серия «Религиозные мыслители»). — М.: Издательство ББИ, 2015. — xii + 191 с.

ISBN 978-5-89647-324-4

Книга современного итальянского философа Наталино Валентини — глубокий биографический очерк о «русском Леонардо», гениальном мыслителе Павле Флоренском. Реконструируя его биографию, Валентини подчеркивает не только глубину мысли, но и цельность трагической судьбы священника, философа, богослова. К монографии прилагается Введение к богословской диссертации Флоренского «О духовной истине».



Верстка: Андрей Кондаков

Обложка: Элла Раскина

Все права защищены.

Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Morcelliana, Brescia, 2004

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2015

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия

standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

<i>Предисловие к русскому изданию</i>	vii
I. Величие и дар мученичества веры.	1
1. Встреча Афин с Иерусалимом	3
2. Верность истине до конца.	6
3. Телесное переживание богословия креста.	12
4. Жизненный путь: с Кавказа на Соловки	18
II. На путях «конкретной метафизики»	30
1. От математики к новой концепции мира	30
2. Принцип прерывности как критерий понимания реальности	38
3. Научное мировоззрение: между мистикой и реальностью	46
4. Символический путь к субстанциальному единству.	54
5. Воплощенный символ	62
6. Церковь, христианство и культура	70

III. Откровение истины как любовь	85
1. Формы рациональности и критика	
рационализма	85
2. Откровение истины	100
3. Философия единсуция	113
4. Краткие выводы	120

Павел Флоренский

Разум и диалектика

Вступительное слово пред защитою на степень	
магистра книги «О духовной истине»	127

<i>Примечания</i>	<i>153</i>
<i>Библиография</i>	<i>159</i>

Предисловие к русскому изданию

Для меня радость и большая честь предложить вниманию русского читателя одну из моих монографических работ об отце Павле Флоренском. Интерес к жизни и деятельности гениального русского мыслителя XX века пробудился у меня в конце 1980-х годов, благодаря лекциям философа Итало Манчини и мудрому руководству Нины Каухчишвили, инициатору первой международной конференции, посвященной Флоренскому (Бергамо, январь 1988 г.), и одной из первых его итальянских исследователей.

Забытый более чем на полстолетия, Флоренский в последние двадцать лет был, наконец, открыт большинством стран Европы, и прежде всего Италией, как один из величайших мыслителей

XX века. С тех пор увидели свет почти все самые значительные его научные, философские и богословские произведения, раскрывшие истинные масштабы этого «гиганта мысли». Это впечатляющее культурное и духовное наследие породило в последние два десятилетия многочисленные и многообразные исследовательские направления.

Настоящая публикация лишь очередной этап захватывающего следования по пути мысли отца Павла Флоренского, которое продолжается уже более двадцати пяти лет¹, даря удивительное ощущение, что ты еще в начале пути. И это чувство связано не только с обширностью и разнообразием работ нашего автора, но и с тем, что в каждом его произведении сталкиваешься с поразительным наложением разных уровней интерпретации. Тем самым каждое новое прочтение открывает

1 Кроме этой монографии мной было написано около пятидесяти работ, посвященных творчеству Флоренского, из которых позволю себе привести следующие: *Memoria e Risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Ed. Pazzini, Rimini 1997; *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della Verità*, EDB, Bologna 1997. Nuova edizione (riveduta e aggiornata), Bologna 2012; *L'arte di vivere. Sei lezioni su P.A. Florenskij*, ed. a cura della "Comunità dei Figli di Dio", Firenze 2009; *Florenskij. L'arte di educare, (raccolta antologica)*, Ed. La Scuola, Brescia 2015. Кроме того, готовится к изданию работа *La filosofia dell'Amicizia in Pavel A. Florenskij e nel pensiero russo*.

вает новый опыт познания и новые горизонты герменевтики как интерпретации бесконечной и неисчерпаемой диалектики мысли и жизни.

В данной работе я впервые попытался соединить некоторые, показавшиеся мне наиболее характерными, черты религиозной философии отца Павла Флоренского, задуманной и осуществленной как герменевтика Откровения, в центре которой стоят конститутивные отношения между Словом и Традицией и которая сочетает смелость теоретического разума с предельным аскетическим напряжением, строгость интерпретации — с изумлением созерцания. Эта религиозная философия основана на «конкретной метафизике», радикально отличающейся от метафизики западной философской традиции и глубоко укорененной в христианском реализме и символизме, в его аутентичной антиномичной и парадоксальной сущности. Флоренскому как мало кому из христианских мыслителей XX века удалось со всей деликатностью ввести теоретический и практический опыт любви в основание нового мышления, избежав при этом опасностей абстрактной назидательности или духовного эскапизма. Ключ к пониманию богословия отца Павла — герменевтика любви как опорная точка опыта откровения

и познания, постижение любви, которое возвращает христианской мысли ее первоначальное христологическое и сапиенциальное (библейски мудрое) измерение, восстанавливает ее связь с источником — тайной троичной любви.

В современной русской культуре общепризнано, что Флоренский в поисках новых моделей разума и рациональности одним из первых мыслителей XX века разработал теорию познания, исходя из обновленной эпистемологии символа и радикальной критики абстрактного рационализма. Это одна из причин, почему Флоренского можно считать пионером нового направления в философской и богословской мысли, которое учитывает глубокие преобразования в современной науке и культуре и потому способно установить с ними совершенно особые, уникальные отношения.

Исследовательский метод Флоренского, формировавшийся на протяжении всей его жизни, начиная с университетского периода и заканчивая химической лабораторией в Соловецком ГУЛАГе, включал в себя многие научные дисциплины и находил приложение в самых разных сферах практической деятельности. Большинство критиков, однако, продолжает пользоваться отраслевым и частным подходом в ущерб инте-

Предисловие к русскому изданию

гральному, «цельному мировоззрению», особенно близкому русскому философу. Данная работа, в сжатом виде и, конечно, не исчерпывая вопроса, вносит свою лепту в развитие этого направления.

Павел Флоренский одним из первых русских религиозных философов с интеллектуальной смелостью открыл православную христианскую традицию вызовам и проблемам современного мира, никогда не отступая при этом от доктринальных основ, но переосмысливая актуальность их содержания в более широкой гносеологической перспективе. Его идеи и оптика исследований, предвосхитившие многие современные научные направления, выглядят смелыми и инновационными, особенно в контексте нынешних дискуссий об отношениях между наукой и верой, философией и откровением. Этот опыт мышления, столь оригинальный и редкий даже внутри православия (в прошлом и настоящем), вызывает не только восхищение и признательность, но и подозрительность и возражения. Богословские работы Флоренского, как и философские, научные, — это постоянное приглашение к подлинному, универсальному видению христианской веры, которое остро и глубоко охватывает богатства византийско-православной традиции, но в то же время

Наталино Валентини

столь же внимательно и открыто культурному и экуменическому опыту западного христианства.

Несмотря на сохраняющееся до сих пор недоверие, Флоренский остается для нас драгоценной жемчужиной в русской религиозной философии XX века и одним из самых авторитетных собеседников, помогающих более полно почувствовать и понять настоящие и грядущие судьбы России, ее философской и церковной культуры.

Надеюсь, что мой скромный труд в некоторой мере будет способствовать развитию диалога и полезного общения между российскими и итальянскими мыслителями не только с точки зрения бесценного культурного наследия прошлого, но и настоящего. В этой связи хотелось бы особо поблагодарить ректора Алексея Бодрова и Библейско-богословский институт св. апостола Андрея в Москве за публикацию этой работы.

Наталино Валентини, 21 июля 2015 г.

I. Величие и дар мученичества веры

После пятидесяти лет практически полного забвения о. Павел Флоренский сегодня наконец снова вернулся к нашим современникам как один из выдающихся мыслителей XX века, человек универсальных знаний: физик, математик, философ науки, инженер-электротехник, эпистемолог, богослов, философ религии и языка, теоретик искусства, исследователь эстетики, археологии, символики и семиотики. В последние годы постепенно начали проясняться отдельные стороны его огромного научного, философского и богословского наследия¹,

1 Корпус трудов Павла Флоренского насчитывает более тысячи произведений — статей, эссе, научных трактатов,

что позволяет увидеть и оценить всю меру его таланта. Это внушительное культурное и духовное наследие на протяжении последних пятнадцати лет было предметом большого числа исследований, освещалось с самых разных сторон² и даже было упомянуто в энциклике *Fides et ratio* («Разум и вера») как смелая попытка плодотворно сблизить разум и откровение, философскую пытливость и опыт веры.

часть из которых еще не издана. Из самых систематических и полных издательских проектов следует назвать собрание сочинений П.А. Флоренского в четырех томах (далее *Сочинения*) под общей редакцией игумена А. Трубачева, М.С. Трубачевой, П.В. Флоренского, вышедшее в Москве в издательстве «Мысль»: 1 (1994), 2 (1996), 3 (1998), 4/1 и 4/2 (1999). В четвертом томе собраны все лагерные письма Флоренского к семье, а в других — более 80 работ из области философии, богословия и науки, написанных в период с 1904 по 1932 годы. К этим пяти внушительным фолиантам (каждый из них насчитывает около 700 страниц) добавлен шестой: *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*, М.: Мысль 2000. Тех, кто хочет подробнее ознакомиться с содержанием этих томов, отсылаем к библиографии, приведенной в конце данной книги.

- 2 В последние годы было опубликовано множество работ, причем не только в России, но также в Германии, Италии и других европейских странах. См. библиографию к настоящему изданию.

1. Встреча Афин с Иерусалимом

Не перестает удивлять широта научных интересов Флоренского в сочетании с уникальной эрудированностью и владением самыми разными формальными научными регистрами, удивлять как с точки зрения оригинальности мысли и интуиции, так и с точки зрения гениальности междисциплинарного подхода, ценность и актуальность которого сохраняется до сегодняшнего дня. Возможно, именно в силу этой разносторонности уже в первые десятилетия XX века современники стали называть Флоренского «русским Паскалем» и «русским Леонардо», осознавая, что его труды можно поставить в один ряд с произведениями Августина и Платона. Но больше всего в его научном подходе поражало, как вспоминает его друг Сергей Булгаков, «полное овладение предметом, чуждое всякого дилетантизма», а по широте своих научных интересов он был «редким и исключительным полигистром, всю меру которого даже невозможно определить за отсутствием у нас полных для этого данных»³.

3 С. Н. Булгаков, «Священник о. Павел Флоренский», в: *Вестник русского христианского движения*, 101–102 (1971), с. 126–137, цит. с. 128.

Но его идеи не столько конкурируют с прозрениями великих мыслителей прошлого, сколько предвосхищают многие аспекты современных научных исследований. Солидная математическая подготовка и любовь к этой дисциплине, которую он пронесет через всю жизнь, позволят ему сделать несколько важных технических изобретений в области прикладной физики. Одновременно Флоренский исследует самые сокровенные пласты культуры и искусства, следует по узким тропам философии и богословия, разрабатывает собственную теорию познания исходя из новой символической эпистемологии, сочетая критическую переоценку умозрительного рационализма с поиском новых моделей и оснований для познания и рациональности. Он переориентировал богословие и философию, связав их многими нитями с культурой и современным научным знанием, — шаг беспрецедентный и имеющий далеко идущие последствия.

Несмотря на то что в силу трагических событий он не довел до конца некоторые свои исследования, его жизнь и дело можно считать единым и нерасторжимым целым, цель-

ной и несравненной по своей воздушности тканью, которая, как он сам бы сказал, скорее напоминает кружева, в которых нити сплетаются причудливым образом, производя сложные и разнообразные узоры. Эта метафора хорошо выражает идею взаимопроникновения и живой связи между интенсивной работой теоретической мысли и духовной глубиной существования, между спекулятивной строгостью и страстным *следованием* за Христом. В философии отца Павла Флоренского, мученика Православной церкви, умевшего воспринять истину, принять и исповедовать ее в те трагические годы, жизнь и мысль, вера и разум, христианство и культура, слово и дело, чувство и понимание, анализ и интуиция, научное изобретательство и художественное творчество составляют единую и неделимую реальность, единое органическое и живое единство. В нем «встретились и по-своему соединились культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это органическое соединение само по себе уже есть факт церковно-исторического значения»⁴.

4 С.Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, с. 131.

На поле этой интенсивной работы попытки теоретически обосновать существующую живую связь между научной логикой и рациональностью, разумом и верой, культурой и Евангелием, опытом и откровением вырастет интерес к христианской культуре, который затем будет конкретизирован в окончательном выборе священства — пути, по которому он твердо пройдет до самого конца невзирая на суровые преследования.

2. Верность истине до конца

Когда мы сегодня рассматриваем жизнь этого выдающегося богослова, философа и ученого XX века, нас больше всего поражает даже не широта его познаний, а «исповедальная» сторона его жизни, его твердая приверженность истине, за которую он готов был заплатить кровью. В начале двадцатых годов Флоренский с пророческой ясностью и уверенностью записал в одном из своих дневников: «Ни за что на свете не предавай свои убеждения. Помни, что любой компромисс влечет за собой новый, и так до

бесконечности»⁵. Этот призыв к себе самому оставаться верным истине и не отречься от нее ни при каких обстоятельствах можно считать самым сокровенным и радикальным девизом всей его жизни.

Вся жизнь Павла Флоренского была пламенным поиском истины и полным посвящением ей. Как сам он признается своим детям в мемуарах⁶, с самого раннего детства он был потрясен присутствием тайны в самых простых земных вещах и все свои силы положил на поиск истины и того смысла, которым она наполняет жизнь. Эта истина является не *тождественностью*, формальным логическим соответствием между словом и явлением, а скорее глубокой привязанностью к конкретным изгибам реального, к внутреннему смыслу жизни и истории, верностью своим убеждениям вплоть до постепенного понимания реального соответствия между истиной и жизнью: «Истина — жизнь, — много раз в день говорил

5 См. “Non tradire le tue convinzioni...’ La verità sulla fine di Pavel Florenskij”, in *L’Altra Europa*, 1 (235), XVI (1991), p. 35.

6 П.А. Флоренский, *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, М.: Московский рабочий, 1992.

себе я, — Без истины жить нельзя. Без истины нет человеческого существования». Это было ясно до ослепительности; но на этих и подобных утверждениях мысль останавливалась, натываясь каждый раз на какое-то непреодолимое препятствие»⁷. Этот теоретический и практический поиск истины, который во многих своих аспектах напоминает *Исповедь* св. Августина — путь, полный страсти и внутренних борений, почти соприродный антиномичной сущности истины, — захватывает Флоренского без остатка⁸.

Жажда истины, остро испытанная еще в юные годы, с годами станет все более сильной и подтолкнет Флоренского в зрелой фазе его философской рефлексии к решительным действиям теоретического и практического плана, станет для него фактически последним пробным камнем его существования. Усвоив теорию о «заместительных» страданиях и взятии на себя вины и страданий дру-

7 П.А. Флоренский, *Детям моим...*, с. 305.

8 В этом смысле знаменательно признание, сделанное в заключительной части воспоминаний: «Истина недоступна» и «невозможно жить без истины» — эти два равно сильных убеждения раздирали душу и ввергали в душевную агонию», *ivi*, с. 302.

гих людей, он примет как свою собственную (на собственном теле) трагическую судьбу России и ее страдания, соглашаясь на жизнь в «изгнании» и «уничижении». Уже во время первого ареста в 1928 году он чрезвычайно ясно понимал, в чем состоит вызов, и писал в письме из тюрьмы: «Были праведники, которые с особой остротой ощущали зло и грех, присутствующие повсюду, и в своем сознании не отделяли себя от этой поврежденности мира; с огромной болью они брали на себя ответственность за грех всех людей, как будто это был их личный грех, движимые неодолимой силой, заключенной в необычной структуре их личности»⁹.

После освобождения из тюрьмы он несколько раз отказывался от возможности уехать в Париж, хотя прекрасно осознавал опасность, нависшую над церковной культурой и над собой лично, поскольку решил до конца разделить судьбу своего народа

9 [Письмо цит. по: Джованни Гуайта, *Сопротивление верующих на примерах Павла Флоренского и Александра Меня*. Электронный ресурс: http://www.damian.ru/Cerkov_i_sovremennost/guaita/resistance.html. — Прим. пер.] См.: V. Šentalinskij, "Il Leonardo russo. Il fascicolo di Pavel Florenskij", in Id., *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Milano: Garzaniti, 1994, p. 192.

и своей страны. По этому поводу С. Булгаков писал: «О. Павел органически не мог и не хотел стать эмигрантом в смысле вольного или невольного отрыва от родины, и сам он, и судьба его есть слава и величие России, хотя вместе с тем и величайшее ее преступление»¹⁰. Даже после второго ареста 28 мая 1933 года Флоренский не согласился, чтобы за него вступились и помогли ему освободиться; свое решение он аргументировал словами апостола Павла (см. Флп 4:11–13). Ему представлялось недопустимым бегство ради собственного спасения; когда кто-то из его студентов и духовных детей спрашивал его совета, остаться или уехать, он отвечал так: кто находит в себе мужество, должны остаться, а те, кто чувствует страх и неуверенность, могут уехать¹¹. Он никого не убеждал остаться. Верность зову совести, особенно в страданиях, требует свободы более совершенной. Флоренский сознательно шел по этому крестному пути, соглашался на все

10 С.Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, с. 134.

11 См. А. Trubačev, "Father Pavel Florenskij: That You Remember the Lord...", in *The Journal of the Moscow Patriarchate*, 1 (1991), 42.

унижения и мучения, о которых мы узнаем из его писем близким из ГУЛАГа¹², настроение которых становилось все тяжелее. В итоге он принял мученический венец, дав шанс освободиться некоторым из своих сокамерников, о чем мы узнаем из документов рассекреченного только в 90-е годы фарсового процесса¹³.

За несколько месяцев до расстрела о. Павел Флоренский в одном из лагерных писем принавал с полным трагическим осознанием своей участи: «Удел величия — страдание, страдание от внешнего мира и страдание внутреннее, от себя самого. Так было, так есть и так будет. [...] Ясно, что свет устроен

12 См. П. А. Флоренский, *Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем 1933–1937 гг.*, М.: Сатисъ, 2004; ит. изд. P. A. Florenskij, “*Non dimenticatemi*”. *Dal lager staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo* (a cura di N. Valentini e L. Žák), A. Mondadori, Milano, 2000.

13 Как следует из секретных материалов архива КГБ, рассекреченных и переданных близким родственникам Флоренского через 50 лет после его трагической гибели, против священника было сфабриковано обвинение, которое тот после некоторых колебаний признал, думая, что тем самым может помочь некоторым другим заключенным выйти на свободу. Важные документы, связанные с этим процессом, опубликованы В. Шенталинским в главе «Русский Леонардо» из книги *Рабы свободы*, М.: Прогресс-Плеяда, 2009.

так, что давать миру можно не иначе, как расплачиваясь за это страданиями и гонением. Чем бескорыстнее дар, тем жестче гонения и тем суровее страдания. Таков закон жизни, основная аксиома ее... За свой же дар, величие приходится расплачиваться кровью»¹⁴. Сталинская тоталитарная машина поглотила Флоренского, тем самым явив смысл «величия» как самопожертвования, свидетельства святости и мученичества в XX веке. Этот последний и трагический акт человеческой истории можно принять как герменевтический критерий для реинтерпретации всего теоретического и экзистенциального пути, от поисков оснований истины до ее полного искоренения в ГУЛАГе.

3. Телесное переживание богословия креста

Узнав спустя многие годы о гибели отца Павла, богослов Сергей Булгаков, вспоминая своего друга, говорил: «Он отошел, озаренный ореолом больше чем мученика, но ис-

¹⁴ П.А. Флоренский, *Все думы — о вас...*, указ. соч., с. 228; Р.А. Florenskij, *“Non dimenticatemi”...*, cit., с. 375.

поведника имени Христова в антихристово гонение». И продолжает: «... из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший, и величайшим является преступление поднявших на него руку, обрекших его хуже чем на казнь, но на долголетнее мучительное изгнание и медленное умирание. [...] Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. [...] Настоящее творчество о. Павла не суть даже книги, им написанные, или его мысли и слова, но он сам, вся его жизнь»¹⁵.

Никому не могло бы прийти в голову, что смелые и пламенные размышления, собранные в главном труде Флоренского *Столп и утверждение истины*, вдохновленные долгими и мучительными поисками истины как «огня пожирающего» и возможности полного принятия ее света, через 20 лет приведут автора к принятию мученического венца и самопожертвованию. Эта истина касается самой жизни человека, и Флоренский,

15 С.Н. Булгаков, *Священник о. Павел Флоренский*, с. 128, 134.

философ *единосуция* и премудрости троичной любви как «самоотдачи», прекрасно понимает, что опыт христианской веры — не пустой антураж или риторика, а сама ткань жизни, которая раскрывает свое значение в полноте дара, поскольку в конечном итоге «вера, которою мы спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинания Христу»¹⁶. Но последние письма из лагеря напоминают нам также и о том, что парадоксальным образом судьба этого дара в мире — быть осмеянным и отвергнутым. Крест как любовь — вот подлинный парадокс и истинная антиномия разума.

«Величие», о котором говорит Флоренский, при ближайшем рассмотрении есть не что иное, как сам опыт святости, который дает дар любви «до конца» (см. Ин 13:1), то есть до креста. Он подлинный богослов креста, переживаемого в теле, — пожалуй, единственно возможного, в котором любовь доводит до высшего совершенства дар, даже если «свои не приняли его» (Ин 1:11). Крайний жест заступничества — отдать себя

16 П. Флоренский, *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи*, М.: АСТ, 2003, с. 77.

за других, и Флоренский совершает этот жест, сознавая, что его «величие» будет подлинным лишь в том случае, если оно будет отдано без всяких условий, вплоть до пролития крови. Отец Павел прекрасно знает, что если горчичное зерно, упав в землю, не умрет, оно останется одно, а если умрет, то принесет много плода, распространит жизнь и надежду на то, что ничто в мире не утрачено и все имеет смысл: «Все происходящее имеет свой смысл и делается так, что в общем итоге жизнь направляется к лучшему. [...] Ничего не уходит совсем, ничего не пропадает, а где-то и как-то хранится. Ценность пребывает, хотя мы и перестаем воспринимать ее. И подвиги, хотя бы о них все забыли, пребывают как-то и дают свои плоды»¹⁷.

Письма, написанные из соловецкого лагеря в последние пять лет жизни, оборвав-

17 П. Флоренский, *Все думы — о вас...*, с. 347, 95. В один из последних дней, проведенных в Сковородино в ожидании высылки на Соловки, о. Павел повидался со своими детьми и говорил во время прогулки дочери Ольге о том, что в эту страшную эпоху каждому следует отвечать за себя. И затем в ответ на некоторое замечание дочери ответил, что для него единственный голос, за которым следует идти, — это голос Божий. См. "Martirologio di Leningrado", in *Introduzione a "Non dimenticatemi..."*, p. 25 и n. 40.

шейся расстрелом 8 декабря 1937 года, свидетельствуют о муках тюремной жизни и страданиях от «ненавистной глупости»¹⁸, трагического по своей бессмысленности поведения людей¹⁹. В этом потрясающем памятнике эпистолярного жанра Бог остается не названным — и в силу жесткой цензуры, и потому, что богословие Флоренского, которое в этих жестких рамках не имело возможности прямого выражения, стало как никогда интенсивным и чувствительным к самым тонким граням бытия конкретного человека. Трогательно видеть, как он обходными путями говорит о Боге, не называя его по имени, в каждом воспоминании о дереве, о красоте восхода и заката, в каждом упоминании о «высшей воле», в каждом проявлении нежности к детям и вообще в каждом слове, пытающемся нащупать смысл жизни.

18 П. А. Флоренский, *Все думы — о вас...*, с. 167.

19 «Меня поражает бессмысленность человеческих действий, не находящих себе оправдания даже в своекорыстии, поскольку люди действуют в ущерб и собственным своим интересам. О моральной стороне говорить не приходится. Сплошное клятвопреступление, обман, убийства, низкопоклонничество, отсутствие каких бы то ни было устоев». Флоренский П. А., «Письма с Дальнего Востока и Соловков», в: *Сочинения*, т. 4, М.: Мысль, 1998, с. 692.

Для Флоренского «величие» как «дар» раскрывает саму природу святости как состояния бытия, фундаментальной чертой которого является свидетельство. Это видно на примере писем из ГУЛАГа, в которых он приводит цитаты из своих прежних богословских работ, где эксплицитно говорится о *свидетелях*²⁰. Каждый христианин призван быть свидетелем в этой земной реальности невидимого, поскольку святые творения, по существу, являются «зримыми свидетелями незримого мира». Свидетель в изначальном смысле этого слова — *martyr*²¹. Мученик — это наиболее аутентичный и достоверный свидетель богооткровенной истины, кото-

20 См. П. А. Флоренский, «Свидетели», в: *Id.*, *Из богословского наследия свящ. Павла Флоренского* (см.: *Богословские Труды*, 17, 1977, с. 156–172). Речь идет о четвертой главе из неоконченной книги *Философия культа* — несомненно, одного из важнейших богословских трудов последнего периода жизни Флоренского.

21 Для сравнительного экуменического исследования христианского мученичества в XX веке на примере нескольких ключевых для христианского богословия фигур (П. А. Флоренского, Эдит Штайн, Д. Бонхеффера и др.) см. AA.VV., *Testimoni dello Spirito. Santità e martirio nel secolo XX* (a cura di N. Valentini, con contributi di A. Riccardi, C. Bettinelli, G. Bellia, L. Mirri, L. Lucci, E. Bianchi), Paoline, Milano, 2004; G. Lorzio, «Teologia fondamentale», in AA.VV., *La teologia del XX secolo. Un bilancio* (a cura di G. Canobbio e P. Coda), Città Nuova, Roma, 2003, pp. 391–420.



рый проповедует не только словом, но прежде всего пролитой кровью, ставшей словом жизни по примеру крови первого Свидетеля (Деян 1:5; Ин 18:37). Иисус Христос, пришедший в мир засвидетельствовать истину, делал это не только словом, но, поскольку «Слово стало плотью», всей своей жизнью вплоть до креста дал свидетельство тому, что он и Отец — одно.

В этой экстремальной попытке мыслить, принимать истину и свидетельствовать о ней изнутри трагедии, возможно, сокрыт подлинный и сокровенный смысл писем из ГУЛАГа и вообще всего творчества Флоренского. В нем через мотивы личной биографии происходит слияние со страданиями Христа; Флоренский — *свидетель*, и, даже не называя Христа по имени, вмурованный в ледяную глыбу лагерного отчаяния, он доказывает это каждым своим повседневным жестом, каждым актом самоотречения.

4. Жизненный путь: с Кавказа на Соловки
Флоренский родился в местечке Евлах (сегодняшний Азербайджан) 9 января 1882

года в семье Александра Ивановича Флоренского (1850–1908), инженера железной дороги, и Ольги Павловны Сапарьян (1859–1951). Ранние детские и юношеские годы он провел в Тифлисе и Батуми вместе со своими братьями и сестрами: Юлией, Елизаветой, Александром, Ольгой, Раисой и Андреем. Как он сам много раз вспоминает в своих мемуарах, контакт с кавказской природой оставил неизгладимый след в его душе, способствовал развитию «мистического» и «символического» восприятия реальности и решающим образом повлиял на его философские и богословские идеи. Начальное и гимназическое образование он получил в Тифлисе (куда переехал вместе с семьей). Там его товарищами по лицу были А.В. Ельчанинов и В.Ф. Эрн, которые впоследствии станут видными представителями русской религиозной мысли, и Д.Д. Бурлюк, родоначальник кубофутуризма. В лицее Флоренский увлекался главным образом классическими языками, но он также самостоятельно занимался точными и естественными науками — ботаникой, геологией, математикой и физикой. После

того как его позитивистское мировоззрение претерпело серьезный кризис, а также под воздействием общения с Львом Толстым он начал всерьез рассматривать возможность пути церковного служения.

Но главный интерес по-прежнему вызывали вопросы науки и логики, и потому в 1900 году Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета. Там он изучал среди прочего теорию множеств Кантора, монадологию и аритмологию. В рамках своих исследований Флоренский предпринял попытку сойти с позиций строгого позитивизма и механицизма, широко распространенного в русской культуре рубежа веков. В те же годы он слушал лекции по античной философии С.Н. Трубецкого и по психологии Л.М. Лопатина на историко-филологическом факультете, и это подтолкнуло его к принятию вызова модернизма и попыткам построить новую концепцию мира.

Блестяще закончив свое университетское обучение, Флоренский отказался от академической карьеры и в 1904 году поступил в Московскую духовную академию. При этом

он продолжал общаться с представителями московской интеллигенции²², занимался философией символизма, вопросами теории познания, истории философии (отдавал предпочтение Платону и Канту), археологией, еврейским языком и культурой. К этому периоду относятся первые философско-богословские и духовные эссе²³. С 1903 года он — член кружка символистов, где особо сблизился с поэтом А. Белым²⁴ — их дружба будет остывать по мере того, как Белый все более будет погружаться в антропософию Р. Штайнера. В 1908 году Флоренский завершил курс богословия и защитил диссертацию на тему *О религиозной истине*, после чего получил должность преподавателя на кафедре истории философии в Духовной академии. В этот период он активно посещал кружок славянофилов М. А. Новоселова,

22 В особенности с кругом литераторов-символистов (В. Я. Брюсов, К. Д. Бальмонт, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, А. А. Блок).

23 Особого интереса заслуживают работы: *Спиритизм, как антихристианство* (1904); *Об одной предпосылке мировоззрения* (1904); *О символах бесконечности* (1906). Все эти работы опубликованы в: *Сочинения*, т. 1.

24 К этому периоду относится лирическая поэма *Эсхатологическая мозаика*, которая была написана, безусловно, под влиянием поэтики символизма.

который объединял узкий круг богословов, философов, ученых и крупных государственных и церковных деятелей (таких, как Ф.Д. Самарин, братья Е.Н. и С.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, епископ Феодор Поздевский и др.), вынашивавших идею реформы государственного устройства России и обновления церкви.

23 августа 1909 года, через несколько месяцев после получения богословского диплома, Флоренский женился на А.М. Гиацинтовой (1889–1973); у супругов будет пять детей. В 1911 году он был рукоположен в священники и назначен редактором «Богословского вестника», крупнейшего издания Духовной академии. Флоренский радикально изменил тематику и направленность этого журнала. В 1914 году он опубликовал в издательстве «Путь» книгу *Столп и утверждение истины*²⁵, которая представляла собой докторскую диссертацию с некоторыми исправлениями и уточнениями. Эта работа, замечательная и новаторская как стилистически, так и содержательно, вызвала

25 П. Флоренский, *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи*, М.: АСТ, 2003.

сильный общественный резонанс и до сих пор считается одним из важнейших произведений русской религиозно-философской мысли начала XX века. В этот же период он составляет том материалов к лекциям о платонизме и о «многоединстве» — принципе, логические и онтологические импликации которого он переосмысливает с точки зрения божественного триединства²⁶. За этим первым этапом, посвященным преимущественно проблемам *теодицеи*, постепенно наступает второй, который сам Флоренский называет *антроподицеей*²⁷. На этом этапе он уделяет большое внимание философской антропологии, философии языка и науки, а в центр ставит проблему символа и воплощения формы.

После революции 1917 года и крушения старого режима жизнь Флоренского ради-

26 См. П. А. Флоренский, «Смысл идеализма», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 2, с. 68–144.

27 О различии между «теодицеей» и «антроподицеей» в трудах Флоренского см. важные уточнения в эссе *Разум и диалектика*, которое публикуется в настоящем издании. Широкий контекст этой двойной перспективы в мысли Флоренского представлен в статье F. J. López Sáez, “Verso la filosofia del culto. L’itinerario teologico-spirituale di padre Florenskij dalla ‘teodicea’ all’ ‘antropodicea’”, in AA.VV., Pavel Florenskij, in *Humanitas*, LXIII, 4 (2003), pp. 715–732.

кально изменилась: в 1919 году была закрыта Духовная академия, новая власть установила строгую цензуру, но при этом стала приглашать Флоренского на ответственные должности, где он мог применить свои широкие научные познания. В отличие от многих других русских интеллектуалов, выбравших эмиграцию, Флоренский убеждает себя в необходимости сопротивляться изнутри, быть плечом к плечу с народом, павшим жертвой насилия и обмана, и тем самым постепенно подрывать ущербный механизм советской идеологии. Между тем он получил назначение ученым секретарем в Комиссию по сохранению памятников искусства и старины при Троице-Сергиевой лавре, что дало ему возможность более внимательно и строго научно изучать взаимосвязь между литургией и иконографией²⁸. С 1920 года Флоренский стал заведующим лаборатории испытания материалов на заводе «Карболит», работа которого была связана с осу-

28 Из значительных сборников, представляющих это направление исследований, вспомним «Иконостас» (*Сочинения*, т. 2, с. 419–526); «Обратная перспектива» из сборника *У водоразделов мысли* (см.: *Сочинения*, т. 3, ч. 1, с. 46–100).

ществлением плана ГОЭЛРО. В 1921 году он стал профессором на специально для него созданной кафедре анализа пространственности в художественных произведениях при ВХУТЕМАСе. За четыре года преподавания в мастерских Флоренский стал духовным отцом для многих членов литературно-художественного объединения «Маковец».

Помимо трудов по философии языка, теории искусства и пространства, публиковавшихся и имевших большое научное значение²⁹, Флоренский сделал целый ряд важных научных открытий, разработал теорию и практику применения полупроводников, создал особый вид пластмассы — карболит, который стали называть «пластмассой Флоренского», а также руководил изданием некоторых томов *Большой технической энциклопедии* (с 1927 по 1933 годы). Велик вклад Флоренского в проект электрификации СССР: сотрудничая с Главэлектро (центральным ведомством, курировавшим осуществление плана ГОЭЛРО), он задействовал все свои знания и весь опыт инже-

29 См. П.А. Флоренский, *У водоразделов мысли*, *ibid.*

нера-электротехника, а также собственные открытия в области материаловедения. Поразительно число научных работ, опубликованных Флоренским в период с 1920 года и вплоть до первого ареста. В них, как и раньше, он не отрекается от своих христианских взглядов, в которых органически сочетаются мотивы, многие из которых попали под нож цензуры как противоречащие официальной идеологической линии. В этом смысле знаменательна работа *Мнимости в геометрии*, которая в своей заключительной части предлагает переосмысление понятия пространства в «Божественной комедии» Данте через призму теории относительности и неевклидовой геометрии. На решение властей цензурировать публикацию этой работы Флоренский отвечает «письмом в политотдел», в котором просит пересмотреть решение, мотивируя это так: «Разрабатывая монистическое мировоззрение, идеологию конкретного, трудового отношения к миру, я был и есть принципиально враждебен спиритуализму, отвлеченному идеализму и такой же метафизике. Как всегда полагал я, мировоззрение дол-

жно иметь прочные конкретно-жизненные корни и завершаться жизненным же воплощением в технике, искусстве и проч. В частности, я отстаиваю неэвклидовскую геометрию во имя технических применений в электротехнике»³⁰. Одновременно Флоренский исполнял функции священнослужителя и повсюду ходил в священническом облачении, несмотря на возмущение окружающих и прямой запрет властей.

В атмосфере сравнительного либерализма, которая пришла с окончанием Гражданской войны и продлилась несколько лет, у Флоренского оставалась ниша для реализации его таланта, но к концу двадцатых годов советская власть стала постепенно возвращаться к жестокости и террору, приобретать самые разрушительные тоталитарные формы и, среди прочего, вести радикальную борьбу со всякими проявлениями религиозной культуры. В мае 1928 года Флоренский в первый раз был арестован, попал

30 П.А. Флоренский, «Письмо к цензору» 13.09.1922 г. См.: «О мнимостях в геометрии. Труды по знаковым системам», в: *Труды по знаковым системам*, вып. 284, Тарту, 1971, с. 502.

в опасную уголовную среду и был осужден как «мракобес», то есть человек, представляющий «крайнюю опасность для советской власти», на три года ссылки в Нижний Новгород (через несколько месяцев приговор был отменен). Вернувшись в Москву, Флоренский продолжил свои философские, научные и богословские изыскания, сосредотачивая внимание преимущественно на неэвклидовых геометриях и их метафизических и научных импликациях, а также на вопросах теоретической физики. Но его ждал новый процесс и новые обвинения в обскурантизме и невежестве, за которыми стояло убеждение, что «поп-мракобес» не может быть компетентным в области точных наук. 26 февраля 1933 года его вторично арестовывают и отправляют в тюрьму на Лубянке, а затем — после приговора к 10 годам лагерей — сначала на научную станцию в Сковородино, а затем на Соловки, где на месте древнего монастыря был создан советский ГУЛАГ. Но даже в этой труднейшей ситуации Флоренский умудрялся находить силы для занятий наукой: исследований вечной мерзлоты, добычи йода и агар-агара из морских

Величие и дар мученичества веры

водорослей. Ему даже удалось сделать в лагере около десятка научных открытий, в числе которых изобретение незамерзающего машинного масла. Отец Павел Флоренский пал жертвой советской тоталитарной машины³¹. Он был расстрелян 8 декабря 1937 года под Ленинградом, хотя точное место его гибели до сих пор неизвестно.

31 Подробные документальные свидетельства этого последнего периода в жизни Флоренского собраны в томе переписки из лагеря: Священник Павел Флоренский, «Письма с Дальнего Востока и Соловков», в: *Сочинения*, т. 4.

II. На путях «конкретной метафизики»

1. От математики к новой концепции мира

Университетский курс Флоренский проходил под руководством Н.В. Бугаева (1837–1903), одного из виднейших математиков конца XIX века, который вместе с В.Я. Цингером и П.Л. Чебышевым основал «Московское математическое общество», видевшее основную свою задачу в осуществлении синтеза философии и науки — необходимого ориентира в процессе познания. Молодого математика вдохновляла эта предложенная учителем постановка научной проблемы¹,

1 В общем виде она была сформулирована в работе 1898 года *Математика и научно-философское мирозерцание*.

особенно если учесть ее многочисленные гносеологические импликации и несомненную теоретическую и методологическую новизну. Бугаев поставил под вопрос господствующий метод *математического анализа*, построенный на *идее продолжительности*, можно сказать, подчиненности сущего и его проявлений постоянным и непреложным аналитическим законам. Путем строго математических расчетов Флоренский подводит основания под бугаевскую теорию «аритмологии», сосредоточенную на дискретных функциях и философско-символической концепции числа как формы в интегральном и динамическом видении мира. В 1904 году, вскоре после смерти Бугаева, он защитил диссертацию, посвященную как раз *принципу прерывности* в его приложении к плоским кривым, в которой автор эпистемологически демонстрирует новую теорию пространства как прообраза концепции мира². Это исследование стало неожиданностью и вызвало значительный интерес в академических

2 Статья «Об особенностях плоских кривых как местах нарушения непрерывности» стала частью работы «Идея прерывности как элемент мирозерцания».

кругах. После него Флоренскому была предложена возможность продолжать свои исследования в стенах университета. Интерес к математике, начавшийся в ранней юности, так никогда и не покинул Флоренского и заставил его по-новому и более внимательно взглянуть на теорию познания, убедиться в том, что «математика — самая важная из наук, образующих ум, углубляющая, уточняющая, обещающая, связывающая все мирозерцание в один узел; она воспитывает и развивает, она дает философский подход к природе»³. Этой теоретической перспективе он останется принципиально верен на всех этапах развития своей системы, хотя акценты будет расставлять по-разному. Знаменательно, что в тот самый год, когда Флоренский начал свой богословский курс (1904), он заинтересовался математическими идеями Георга Кантора, который призывал его исследовать логический и эпистемологический смысл взаимосвязи между

3 П. А. Флоренский, *Все думы — о вас...*, с. 217. В том же письме от 6 января 1937 года Флоренский с горечью признает, что «у нас ее излагают как никому не нужную, мертвую дисциплину и отпугивают от нее учащих».

конечным и бесконечным, единым и множественным. В результате появились две работы, прекрасно выразившие это направление мысли Флоренского: эссе *О символах бесконечности. Очерк идей Г. Кантора* и диалог *Эмпирея и эмпирия*⁴. Первая работа посвящена концепции *общности* как синтеза многообразия и единства — взаимосвязанных начал, на которых основывается разделение на конечное и бесконечное. В ней разрабатывается также теория *трансфинитного* числа, символа логического и онтологического соотношения между «двумя мирами» — относительным и абсолютным. Для Флоренского это и есть место нашего существования: «Мы носим в себе трансфинитное, сверхконечное, мы — космос — не являемся чем-то конечным, прямо противоположным Боже-ству, мы — трансфинитны, середина между всем и ничем»⁵. В другой работе, структурированной по образцу платоновского диалога между философом — эмпириком-позитиви-

4 Обе работы опубликованы в собрании сочинений Флоренского, см. *Сочинения*, т. 1.

5 П.А. Флоренский, «О символах бесконечности...», в: *Сочинения*, т. 1, с. 126.

стом — и христианином, мысль Флоренского вращается вокруг «доказательств» и «аргументов» в пользу абсолютной концепции мира, выводимой из христианской мысли, начиная с конкретной «эмпирии» как условия постижения реальности, как реализма и рациональности, но одновременно обладающего полным пониманием предела в его феноменальном смысле. Но при этом взгляд обращается к ноуменально «запредельному», которое позволяет в эмпирическом увидеть следы присутствия божественного. Обращению к видимому, сосредоточенности на бытии в его внешней поверхности Флоренский противопоставляет *эмпирию*, которая именно благодаря своей укорененности в реальном мире делается прозрачной для других миров и даже воплощает в себе *другой мир*, преображая саму плоть в символическую реальность, «в органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого»⁶. Эта внутренняя склонность переступать через границы эмпирического мира

6 *Ibid.*, с. 178.

и достигать символического ядра приведет Флоренского к плодотворному теоретическому диалогу с движением символистов, чему особенно способствовала дружба с Андреем Белым. В годы, предшествующие революции, Флоренский принимает активное и живое участие в культурной и религиозной жизни Москвы в рамках кружка символистов, «религиозно-философского общества» и разнообразных инициатив художественного авангарда. Он также публикует свои теоретические размышления по этим вопросам в крупнейших периодических изданиях богословского, философского и художественного направления⁷.

Внимательное изучение наследия Флоренского позволяет сделать вывод, что задачу своей жизни он видел в открытии новых путей для нового глобального осмысления мира, и в этом смысле его можно считать философом. Тем не менее современной тенденции абстрактных и исчерпывающих конструкторов Флоренский противопоставляет такое всеохватывающее видение, которое

7 См. предисловие N. Misler в: P. A. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, cit.

строится на конкретном анализе отдельных вопросов. Вследствие этого «развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особой диалектикой, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала»⁸. Эта философско-научная концепция мира, в соответствии со стилистическими критериями русской традиции (органичность, объективность, конкретность), предполагает пересмотр второго принципа термодинамики и закона энтропии как фундаментальных законов мироустройства; она по большей части разрабатывается на математическом поле и во многом руководится принципами математики, хотя и не пользуется ее языком. По этой причине для Флоренского «наиболее существенным в познании мира представляется всеобщая закономерность, как функциональная связь, но понимаемая, однако,

8 П.А. Флоренский, «Автореферат (Биографические сведения)», в: *Сочинения*, т. 1, с. 38.

в смысле теории функций и аритмологии»⁹. Очарованность математикой, силой и ясностью ее построений будет присутствовать постоянным фоном в научных изысканиях Флоренского, более того, он будет рассматривать эту науку как необходимую помощь на этапе постижения конкретных феноменов, который дает материал для формирования собственного мировоззрения¹⁰.

Научное внимание к символистской логике как части более широкой концепции познания и мироустройства всегда будет оставаться определяющим в мышлении Флоренского, о чем свидетельствует важный очерк 1932 года *Физика на службе математики*, в котором он заново определяет систему координат, пытается вырвать мате-

9 *Ibid.*, с. 40 сл.

10 ¹⁰ В одном из писем детям из соловецкого лагеря Флоренский пишет: «Математика самая важная из наук, образующих ум, углубляющая, уточняющая, обещающая, связывающая все мирозерцание в один узел; она воспитывает и развивает, она дает философский подход к природе». П. А. Флоренский, *Все думы — о вас*, указ. соч., с. 217. См. также С. С. Демидов, «О математике в творчестве П. А. Флоренского», в: АА.VV., *П. А. Флоренский и культура его времени*, Blaue Hörner Verlag, Marburg, 1995, pp. 307–320. Более систематическое теоретическое исследование мировоззрения Флоренского предпринял С. С. Хоружий в своей работе *Мирозерцание Флоренского*, Томск: Водолей, 1999.

матику из границ автореференциальности и продемонстрировать на примере физических данных, как взаимодействуют друг с другом разные формы научного познания и как даже незначительное переориентирование математического метода на область физической интуитивности приводит к множеству последствий и открытий. При этом Флоренский был твердо убежден, что переосмысление математической мысли будет радикальным и основательным лишь в том случае, если будет производиться с ясным пониманием конвенциональности и схоластичности современного математического формализма и если будет усвоена идея, что математика вырастает из самой жизни, питается ею и служит ей¹¹.

2. Принцип прерывности как критерий понимания реальности

Флоренский неожиданно дал новую жизнь идеям Н.В. Бугаева, поскольку понимал,

11 См. П.А. Флоренский, «Физика на службе математики», в: *Социалистическая реконструкция и наука*, 4 (1932), с. 43–63, особ. с. 49.

какой потрясающий по своим потенциальным возможностям сдвиг в понимании мира произошел в начале XX века, «сдвиг, равного которому не найти, кажется, на всем протяжении человеческой мысли»¹² Он был обусловлен многими факторами, среди которых первоочередное значение, по мнению нашего автора, имеют понятия *прерывности* и *формы*. Смысловое родство двух восходящих к эпохе Возрождения тенденций, принятия *принципа непрерывности* и изгнания *понятия формы* очевидно: «непрерывность изменений имеет предпосылкой отсутствие формы»¹³.

Именно такое радикальное критическое переосмысление *lex continuitatis* — закона, по-прежнему господствующего и опирающегося на поствозрожденческую эволюционную мысль¹⁴ (которая повлияет на самые

12 П. А. Флоренский, «Пифагоровы числа», в: *Сочинения*, т. 2, с. 632.

13 *Ivi*, с. 633. Далее автор уточняет: «Такое явление, не будучи стягиваемо в единую сущность изнутри, не выделено из окружающей среды, а потому и способно неопределенно, без меры, растекаться в этой среде и принимать всевозможные промежуточные значения».

14 Флоренский считает эволюционизм, проникший во все области культуры, «суммирующим панегириком над свежей могилой Возрождения», *ibidem*.

разные идейные направления, на естественные и общественные науки, а тем самым на самые фундаментальные аспекты модернизма) и на механистический, сугубо количественный принцип, стоит у истоков нового сдвига в мышлении. Исследовав функции реальных переменных в математике, Флоренский воспользовался этими идеями, чтобы обосновать существование в реальном мире «принципа прерывности» и развить иную концепцию целого и формы, следы которой обнаружит в физике (в метеорологических кривых, траекториях броуновских движений, волновых колебаниях) и некоторых областях биологии (поверхностях, ограничивающих коллоидальные зерна некоторых эмульсий, поверхностях некоторых кристаллов и др.). На этой интуиции, подкрепленной теориями Кантора, Флоренский выстраивает свою систему нового критического видения реальности, развивает теории пространства и перспективы и определяет новые соотношения между прерывностью и целым, конечным и бесконечным.

Уже в одной из своих ранних научных работ *Об одной предпосылке мировоззрения,*

в которой радикально пересматриваются многие аспекты модернизма и общепринятые научные постулаты, Флоренский открыто выражает несогласие с методом математического анализа (бесконечно малых величин, дифференциального и интегрального исчисления), который питает чисто аналитический образ мира, опирающийся исключительно на идею непрерывности и подчиняющий любой феномен детерминирующим и неоспоримым константам аналитических законов. Такая ориентация, усиленная эволюционизмом и дарвинизмом, стала частью общественного сознания.

Уже в юном возрасте Флоренский был твердо убежден, что беспорядочное нагромождение результатов научных исследований только усложняет распознавание, классификацию и ориентацию в материале, особенно вследствие того, что наука становится все более инвазивной и тенденциозной, гипотезы возводятся на позицию догм, а исследовательский дух порабощается косными мнениями и помещается в окаменевшую оболочку ложных аксиом. Таким образом, гипотезы мутируют в догмы, ограничивают дух жесткими схема-

ми, а критическое мышление размывается настолько, что наука теряет возможность понимать суть явлений. Так тенденция к противопоставлению научного рационализма и бесплотного спиритуализма ведет к болезненному расколу между научным мышлением и религиозным опытом, скрывая тот факт, что эти две области «равно необходимы человеку, равно ценны и святы»¹⁵.

На этом примере видно, что именно идея непрерывности была одной из характерных черт мировосприятия XIX века, объединявшей разные области научного знания. Но, несмотря на свою древность, эта философская идея в наш век подверглась обесцениванию, чему поспособствовали открытия в сфере анализа бесконечных, восходящие еще к Лейбницу, которые затем были перенесены на геометрию, точные науки, биологию и, наконец, богословие. Это распространенное убеждение в универсальности *lex continuitatis* подвергается суровой критике со стороны математика и философа Георга Кантора, который в исследовании групп

15 П.А. Флоренский, *Сочинения*, т. 1, с. 71.

и функций демонстрирует всю сложность концепции континуума и выдвигает постулат прерывности. Так начался решающий поворот в интерпретации данного вопроса, который привел к утверждению, что непрерывность есть не что иное, как одна из бесконечных вариаций прерывности. Это научное открытие, начало которому положила иная гносеологическая и культурологическая интерпретация пространства и концептуальной реальности, находит свое теоретическое обоснование в разработках Б. Римана, Н.И. Лобачевского, а также А. Эйнштейна, Г.К.Г. Вейля и других крупных теоретиков современной физики¹⁶. Таким образом, идея о том, что пространство непрерывно, есть не что иное, как простое предположение, причем безосновательное, как показал Кантор в своих теоремах корреляции однозначного и взаимно-однозначного соответствия между чисто арифметическим трехмерным *continuum* (x, y, z) и пространством, которое служит основанием для мира явлений¹⁷.

16 См. P.A. Florenskij, *Lo spazio e lo tempo nell'arte*, cit., pp. 19–85.

17 См. П.А. Флоренский, *Сочинения*, т. 1, с. 79. Как напоминает автор, эта точка зрения была принята и другими мате-

Исходя из этих предпосылок Флоренский разрабатывает теорию, в основе которой лежит принцип прерывности как критерий распознавания реального, и с ее помощью последовательно пересматривает отдельные тезисы кибернетики, выдвигает гипотезу о возможности применения алгоритмов в теории «механизмов, передающих и преобразующих не большие количества энергии, а некоторые смысловые соотношения, знаки, сигналы»¹⁸. Исходя из того же принципа прерывности Флоренский разрабатывает концепцию пространства и перспективы, устанавливает соотношение между трехмерным и четырехмерным пространствами, которые не могут ограничиваться уровнем реального. Проблема состоит в том, как можно переходить из одного измерения в другое.

В этих исследованиях, вдохновленных работами Кантора и Бугаева, Флоренский не только укрепляет связь с пифагорейской традицией (которая возвращает его к понима-

матиками, например Ричардом Дедекиндом (1831–1916) и, как мы знаем, в более широком философском контексте — Н. Бугаевым.

18 П. А. Флоренский, *Пифагоровы числа*, указ. соч., с. 645–646.

нию числа как *aritmos*, некоей целокупности, «архетипической формы», определяемой как «индивидуальная форма» в уверенности, что там, где есть целое, действует форма, без которой нет прерывности), но и делает наброски новой концепции мира, сосредоточенной на *воплощении формы*.

Флоренский доказывает, что наряду с безусловной объективностью истины существует потребность в цельном знании, которое отказывается от однозначных выводов и занимается проблемами, возникающими при попытке соотнести интуицию с логичностью формализованных мыслительных систем, *актуальную бесконечность* с потенциальной. В этом смысле он предвосхищает некоторые более новаторские утверждения современных математических теорий (в особенности идеи Курта Гёделя, для которого никакая аксиоматизируемая теория не может быть полной, если только она внутренне не противоречива). Дойдя до этого критического пункта своих научных изысканий, Флоренский выводит два фундаментальных философских принципа, которые выражают сущность

его понимания рациональности: принцип прерывности реального и принцип антиномической структуры истины. Рассмотрение этих двух постулатов в их тесной взаимосвязи и многочисленных гносеологических импликациях составляет необходимую предпосылку для глубокого понимания реальности и комплексного переосмысления концепции рациональности. Их открытие стало одним из наиболее инновационных и дискутируемых решений в современной российской эпистемологии¹⁹.

3. Научное мировоззрение: между мистикой и реальностью

Нелегко дать исчерпывающую оценку трудам Флоренского в области философии науки, если иметь в виду все многообразие поднимаемых им тем: от принципа прерывности до переменных функций, от тео-

¹⁹ О многочисленных импликациях понятия рациональности у Флоренского см. F. Haney, *Zwischen exacter Wissenschaft und Orthodoxie. Zur Rationalitätsauffassung von Priester Pavel Florenskij*, Peter Lang Verlag, Frankfurt/M. 2001; Id., “Zur Rationalitätsauffassung von Pavel Florenskij”, in AA.VV., *Appendix 1. Materialien zu Pavel Florenskij*, Kontext, Berlin 1999, pp. 98–117.

рии чисел и квантовой теории до теории пространства, от теоретических вопросов неэвклидовой геометрии до «мнимостей» в геометрии и четвертого измерения, от монадологии до теории множеств и специальных вопросов электротехники, органической химии и космологии, касающихся биосферы и ноосферы, а также весьма продуктивную дискуссию на актуальные научные темы, которую он вел со своим другом выдающимся ученым Владимиром Вернадским. Отдельного внимания заслуживало бы каждое из направлений, изученных Флоренским с предельной строгостью теоретика и оригинальностью новатора. Здесь мы можем лишь вкратце остановиться на отдельных теоретических вопросах, которые объединили эти столь разные темы философско-научного анализа.

Прежде всего стоит напомнить об уникальном характере отношения Флоренского к природным явлениям, в которых он с детства привык видеть не столько детерминированность, сколько внутреннее присутствие тайны — в каждом, даже самом невзрачном и элементарном, феномене. Это «сказоч-

ное мировоззрение»²⁰, в котором внимание к частному никогда не теряет видения целого, и вопрос ставится скорее не о «как», а о «почему», о глубочайшем значении того или иного явления. Под «маской» видимого всегда скрывается невидимая мистическая реальность, «в глубине физического лежит тайна, физическим полуприкрывающаяся, но совсем не физическая, и физическое тайны — тайны не только не упраздняет, но само, в некий час, может быть всецело упразднено тайною»²¹. От восприятия тайны и внутреннего вопрошания о ней рождается всякая подлинно научная позиция по отношению к познаваемой реальности — Флоренский будет в этом убежден до последних лет своей жизни, о чем свидетельствует одно из писем жене из соловецкого лагеря: «Мне хочется записать здесь тебе и детям, по связи со сказанным, что все научные идеи, те, которые я ценю, возникали во мне из чувства тайны. То, что не внушает этого чувства, не попадает и в поле размышления, а что внушает — живет в мысли, и рано или позд-

20 См. П. А. Флоренский, *Детям моим...*, с. 81.

21 *Ivi*, с. 92.

но становится темой научной разработки»²². Тайна природы вызывает у Флоренского глубокие и искренние чувства, которые способствуют кристаллизации мысли²³. В наблюдении и созерцании мельчайших деталей природных явлений он открывает внутреннее методологическое созвучие с Гете и Фарадеем — авторами, с которыми поддерживает особую связь на протяжении всего своего научного пути. Сталкиваясь с тайной и восхищаясь ею, Флоренский испытывает головокружительное чувство бесконечного и трансцендентного, которое скрывается в самых простых и невзрачных вещах, обнаруживает невидимую субстанциальную взаимозависимость, связывающую человека с природой и миром. Речь идет о *взаимобусловленности*, которая распространяется на самые разные сферы (гносеологическую, биологическую, экономическую, метафи-

22 П. А. Флоренский, *Все думы — о вас...*, с. 172–173.

23 Флоренский особенно настаивает на присутствии тайны в природе на некоторых страницах своих воспоминаний, особенно в главах «Природа» и «Особенное», см. П. А. Флоренский, *Детям моим...*, указ. соч. Для более подробного изучения этого вопроса и его отношения к религиозному опыту см. М. Žust, *À la recherche de la Vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florensky*, Lipa, Roma, 2002.

зическую, религиозную) и ясно показывает, что «человек — в мире, но человек так же сложен, как и мир. Мир — в человеке, но и мир так же сложен, как и человек»²⁴.

Его сочинения охватывают самые разные области знания, не всегда изложены в систематической форме и в любом случае далеки от «системы». Они включают большое число работ по философии науки, написанных в разные годы. В них всегда фигурируют ссылки на самые последние достижения в математике и физике, химии и биологии. Эти работы позволяют проследить удивительную взаимосвязь между разными символическими языками, выводящими нас за границы механистического и материалистического видения мира. Речь идет не о простой актуализации классических наук или их адаптации к новым эмпирическим открытиям, но о подлинном сдвиге в понимании реальности, в том числе и с методологической точки зрения, при котором практическая философия помимо горизонта традиционной метафизики становится

24 П. А. Флоренский, «Микрокосм и макрокосм», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 1, с. 441.

также парадигмой для новой интерпретации мироздания. Флоренский вполне отдает себе отчет в революционном значении этого сдвига для научного мышления и по-своему включается в этот процесс, развивая собственные идеи. Часто это был вклад в решение специфических вопросов, но они тем не менее всегда невидимыми нитями связаны с тем общим целым, на которое ориентирует свою мысль новая метафизика. Отсюда настойчивое требование обновить методологию науки, поскольку она уже не может более останавливаться на уровне абстрактного анализа и призвана держаться конкретной реальности, конкретной формы или, точнее, *воплощения формы*²⁵. Для Флоренского форма — это нечто солидное, постоянное, индивидуальное, обладающее определенной структурой и одновременно являющееся источником внутренней жизни, организацией частей и целого. При этом сам термин «воплощение» не только отсы-

25 Именно под этим заголовком Флоренский соберет отдельные статьи («Номо Faber», «Продолжение наших чувств», «Органопроекция», «Символика видений», «Хозяйство»), которые в дальнейшем составят вторую часть сборника *У водоразделов мысли*.

лает к основополагающей тайне «Слова, ставшего плотью», на которой отец Павел строит большую часть своей богословской рефлексии, и в особенности свое богословие иконы и красоты, но и являет собой динамический и творческий принцип жизни и отношения к миру²⁶.

Этому постулату обновления методологии науки, которая уже не может фокусироваться на абстрактном анализе и должна обращаться к конкретной реальности, Флоренский останется верен на протяжении всей своей научной деятельности и даже из соловецкого лагеря напишет своей матери: «Дух современной физики, с ее крайней отвлеченностью от конкретного явления и подменю физического образа аналитическими формулами, чужд мне. Я весь в Гете-Фараде-евском мироощущении и миропонимании. Современная физика есть квинтэссенция буржуазного мышления, и я даже не пони-

26 ²⁶ В письме из ГУЛАГа Флоренский, не имея возможности говорить о тайне воплощения в богословских терминах, напоминает своей дочери Ольге о силе, в ней сокрытой, следующими словами: «Воплощение есть основная заповедь жизни, — Воплощение, т.е. осуществление своих возможностей в мире, принятие мира в себя и оформление собою материи». П. А. Флоренский, *Все думы — о вас*, с. 325 сл.

маю, почему в стране советов с нею носят-ся. Физика будущего должна пойти по иным путям — наглядного образа»²⁷. На этих страницах интимной переписки Флоренский предельно ясно формулирует свою концепцию науки — предельное внимание к опыту и конкретным формам. И дальше он пишет: «Нет, и в Москве я не принял бы участия в работах, в современных работах по физике, а стал бы заниматься космофизикой, общими началами строения материи, но как она дана в действительном опыте, а не как ее отвлеченно конструируют из формальных посылок. Ближе к действительности, ближе к жизни мира — таково мое направление»²⁸. Внимание к конкретной реальности и к воплощению формы стало непреложным основанием всей его концепции мира, в которой реализм — привязанность к трансобъективной действительности бытия — нераздельно связан с символизмом и решительно противостоит любой форме рационализма и субъективизма. Таким образом, отрицая всякого

27 П. А. Флоренский, *Сочинения*, т. 4, с. 453; см.: *Все думы — о вас*, с. 196.

28 *Ibid.*

рода отвлеченную логику, Флоренский «видит ценность мысли в ее конкретном явлении, как раскрытия личности»²⁹.

4. Символический путь к субстанциальному единству

Формулируя в важной автобиографической заметке³⁰ философско-научные принципы своего мировоззрения, Флоренский пишет: «Примыкая к стилю мысли англо-американскому и в особенности — восточному, [автор] считает всякую систему связанною не логически, а лишь телеологически и видит в этой логической обрывочности (фрагментарности) и противоречивости неизбежное следствие самого процесса познания, как создающего на низших планах модели и схемы, а на высших — символы. Языки символики есть одна из существенных проблем теории знания»³¹. Преодолев

29 П. А. Флоренский, *Автореферат*, указ. соч., с. 39.

30 Для систематического изучения вопроса отсылаем к работе С. С. Хоружий, *Мировоззрение Флоренского*, Томск: Водолей, 1999.

31 П. А. Флоренский, *Сочинения*, т. 1, с. 40. Важность логики символов для Флоренского нашла свое отражение не только в той решимости, с какой он подходил к этому вопро-

натурализм и логический эмпиризм, русский философ выделяет в символе его онтологическое место *par excellence*, где осуществляется субстанциальная связь между различными уровнями действительности и их гносеологическое взаимопроникновение. Концепция символа действительно проходит сквозной чертой через самые разнообразнейшие области познания, даже проникает в зону непостижимого, которая для Флоренского составляет саму жизнь мира, не нарушая ее границ, а, напротив, охраняя ее подлинную таинственную и загадочную сущность³². Этой страстной попытке про-

су во всех своих работах, но также и в солидном проекте *Symbolarium* (Словаря символов), который был задуман в начале двадцатых годов и из которого была закончена только одна статья «Точка». Замысел этого проекта состоял в том, чтобы определить значения зрительных образов, которые становятся способом выражения концептов, а также сопоставить и проанализировать как графические знаки древних идеографических систем письменности, так и современное графическое творчество во всех его проявлениях. [См. П. А. Флоренский, *Сочинения*, т. 2, с. 570].

32 В воспоминаниях Флоренского мы читаем: «Неведомость — жизнь мира. И потому мое желание было познать мир именно как неведомый, не нарушая его тайны, но — подглядывая за ней. Символ и был подглядыванием тайны. Ибо тайна мира символами не закрывается, а именно раскрывается в своей подлинной сущности, т.е. как *тайна*». П. А. Флоренский, *Детям моим...*, с. 82.

известии на свет эпистемологию символа³³ русский мыслитель посвящает все свои интеллектуальные силы. Результат — зрелая работа, плод последних пятнадцати лет его жизни, в которой он описывает формы «конкретной метафизики», внутри которой можно испытать логическую, онтологическую и спасительную силу символа³⁴.

Символ в его самых разных контекстах и сферах применения — как практических, так и формально-логических, есть для Флоренского подлинный ключ к пониманию тайной природы вещей, той реальности, которая всегда превосходит самое себя, но которая ставит пределы для науки. Символ, сохраняемый в различных формах бытия (икона, слово, имя, язык, воображение, перспектива и проч.) есть не что иное, как сама сущность истины, проглядывающая

33 См. S. Tagliagambe, “Simbolo e confine. Goethe e la cultura russa”, in AA.VV., *Goethe scienziato*, a cura di G. Giorello e A. Greco, Einaudi, Torino 1998, pp. 103–104; см. также Id., *Epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano, 1997.

34 Концепция символа у Флоренского многократно привлекала внимание исследователей. В числе последних примечательных работ стоит особо упомянуть L. Žák, “Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij”, in AA.VV., in *Humanitas* 4 (2003), pp. 598–614.

сквозь границу «двух миров» и находящаяся в единстве с двумя пластами бытия.

Как становится очевидно из работы *Мысль и язык*³⁵, смысл науки в конечном итоге заключается в *символическом описании* реальности. Польза наук, в особенности физики, состоит не только в том, что они дают однозначные «объяснения», но и в том, что они описывают феномены через математические символы и механические схемы. Наука — это описание действительности, язык, слово, образ, символ³⁶. Наука, как вообще любой язык и сознание, есть плод встречи сознающего субъекта с познаваемой реальностью: наука представляет субъекту реальность, даже если это представление не является ни единственно возможным, ни исчерпывающим. Поэтому Флоренский, многократно ссылаясь на учение Максвелла и оппонируя постулатам классической механики, утверждает, что символическая структура языка есть парадигма научной мысли, причем к этому мнению он приходит за-

35 См. П.А. Флоренский, *Сочинения*, т. 3, ч. 1, с. 104–286.

36 См. П.А. Флоренский, «Наука как символическое описание», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 1, с. 514–519.

долго до логических исследований венской школы и появления концепции «дополнительности» Н. Бора.

Мысль поддерживает тесную связь с языком, так что каждая структурированная форма мысли воспринимается исходя из «системы терминов», сформированных самой жизнью слова, его историей. Одновременно язык и слово связаны неразрывными узами с символом, а через него — с невидимым миром, поскольку слово «есть видимое тело какой-то невидимой души, “искра души” или, иначе говоря, *символ*»³⁷. Философия языка у Флоренского³⁸, плод христианского наследия и развития российского теоретического языкознания, например лингвистических теорий А. Потребни, а также его западной ветви (В. фон Гумбольдта, Я. Линцбаха, В. Вундта, Х. Мюллера и других) сосредоточена на онтологической концепции языка

37 П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, указ. соч., с. 195.

38 Исследования на эту тему многочисленны. Особенно стоит обратить внимание на статью: А. Т. Иванов, «О лингвистических исследованиях П. А. Флоренского», в: *Вопросы языкознания*, 6 (1988), с. 69–87; В. В. Иванов, «П. А. Флоренский и проблема языка», в: АА.VV. *П. А. Флоренский и культура его времени*, указ. соч., с. 497–503.

и его антиномичном характере, на языке как *ergon* и *enepgreia*, как живом дискурсивном потоке, в котором слово делается живой энергией, смыслом жизни и существования. Таким образом, язык является местом универсального откровения бытия слова, понимаемого как *энергия человечества, живая сущность*, которая вступает в отношения с *живым существом*.

Богословские исследования сакрального искусства — зрелый плод этой герменевтической методологии, сосредоточенной на теории символа и богословии воплощения. Икона-символ для Флоренского — это то, на основании чего человечество различает видимое и невидимое, слово и образ, слово и тишину, свет и тьму, золото и цвет, творческую свободу и каноническую форму, реализм и символизм. В работе *Иконостас* символ еще раз представлен как приглашение подойти к самому краю, к «границе утончения здешнего и оплотнения тамошнего»³⁹, занять такую позицию, при которой видимый и невидимый миры будут соприкасаться-

39 П.А. Флоренский, «Иконостас», в: *Сочинения*, т. 2, с. 427.

ся друг с другом не смешиваясь. Икона — это не объект, смысл которого исчерпывается им самим, а символ, отражающий то истинное, что в нем заложено: «Обычное понимание символа, как чего-то самодовлеющего, хотя и частично, истинного, коренным образом ложно, потому что символ или больше этого, или меньше. Если символ, как целесообразный, достигает своей цели, то он реально неотделим от цели — от высшей реальности, им являемой; если же он реальности не являет, то, значит, — цели не достигает, и, следовательно, в нем вообще нельзя усматривать целесообразной организации, формы, и, значит, как лишенный таковой, он не есть символ, не есть орудие духа, а лишь чувственный материал»⁴⁰. Икона — это «царские врата», сквозь которые Незримое проникает к созерцающему его, окно, пропускающее Свет, золотое пространство, открывающее Предвечного. Для Флоренского всякая икона — это откровение⁴¹, но лишь постольку, поскольку она имеет свое подлинное христологическое основание в воплощении.

40 П.А. Флоренский, *Иконостас*, с. 444.

41 См. *ibid.*, с. 447.

В иконе совокупность материальных форм и технических элементов композиции никогда не бывает случайной или произвольной, все эти компоненты тесно связаны с духовным центром. В этих «материальных причинах» можно усмотреть глубокий смысл мира, подлинную *конкретную метафизику*: «Кратко говоря, иконопись есть метафизика бытия — не отвлеченная метафизика, а конкретная. [...] Иконопись существует как наглядное явление метафизической сути ею изображаемого»⁴². Не отвлеченной метафизики, в которой то, что есть, сущее, исчерпывается самим собой и пребывает в полной трансцендентности и абсолютной вневременности, а «конкретной метафизики», в которой каждая малейшая деталь чувственного и материального ведет к *символу* красоты в его онтологическом и спасительном откровении. Эстетические изыскания не только не становятся пустым эстетизмом, а, напротив, интимно соединяются с аскетическим моментом и, подпитываясь от него, позволяют Флоренскому выделить

42 *Ibid.*, с. 484.

фундаментальные принципы подлинной «пастырской эстетики»⁴³.

5. Воплощенный символ

Внешне система Флоренского напоминает формальный синкретизм, который не учитывает культурных, языковых и временных различий, но на самом деле все в ней ориентировано на *сущностное* единство, *единосущие*. Все направлено к тому, чтобы придать форму «интегральному мировоззрению» (средневековому, церковному, тринитарному), которое кристаллизуется в попытке сдержать распространение нигилистической пустыни современного субъективизма как реакция на культуру, из которой по-

43 См. V.V. Ivanov, "L'esthétique de P. Florenskij", in *Istina*, 37 (1992), pp. 38–42. В этой статье Иванов называет Флоренского «пионером новой богословской дисциплины — пастырской эстетики». Он рассуждает о красоте в первую очередь как пастырь, мудрый путеводитель к молитве сердца, наставник в принятии Святого Духа». В более широком диапазоне этот богословский вопрос рассматривается в сборнике статей: AA.VV., *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente* (a cura di N. Valentini), Paoline, Milano, 2002. Для исследования эстетической мысли Флоренского фундаментальным по-прежнему остается исследование В.В. Бычкова *Эстетический лик бытия. Умозрения Павла Флоренского*, М.: Знание, 1990.

степенно вырезается сама сердцевина. Это концепция сознания как целого служит противоядием против «губительной болезни века»⁴⁴, которая проявляется в разнообразных «специализациях», в фрагментарности бытия и культуры. Флоренский связывает это свое внутреннее влечение к «мистическому» пониманию природы и мира с некоторым мистическим опытом, в некотором смысле близким своего рода платоновскому «магическому идеализму» как целостному взгляду на действительность, который удерживает все невидимые жизненные нити, связывающие между собой отдельные частицы сотворенного мира.

Это целостное познание приходит к первому теоретическому осмыслению самого себя в результате внимательного переосмысления идеализма (и нерасторжимой связи между реализмом и символизмом), в котором платоновские идеи (понимаемые в своей взаимосвязи с аристотелевскими *формами*) являются для разума «орудием познания подлинно-сущего» и одновременно «позна-

44 П.А. Флоренский, «Смысл идеализма», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 2, с. 148.

ваемой реальностью». Вместе с именами эти идеи становятся ключом к разгадке реальности, который открывает двери для созерцания загадочной глубины мира и «соединения конечности с бесконечностью», помогает увидеть интегральное единство между познанием и его внутренней красотой⁴⁵.

Исходя уже хотя бы из этих теоретических предпосылок можно сделать вывод о том, что Флоренский понимал философию, в сущности, как перевод опыта реальности в опыт смысла, как непрерывную борьбу за смысл, которая ведется на фоне конкретного и живого религиозного опыта, вовлекает все существо человека в поиск цельного знания. Философия должна вернуться к своему живому источнику, вновь привиться к живому корню познания, от которого была отчуждена, одним словом, она должна снова стать мудростью. Для Флоренского философия никак не является внешним украшением жизни; она — ее внутренняя красота, сила убеждения, которая вскармливается мудростью любви, всегда новой и неожиданной встре-

45 См. *ibidem*. На эту же тему см. также эссе «Общечеловеческие корни идеализма», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 2, с. 145–168.

чей между бытием и «конкретной метафизикой». В ней все становится «наглядной разумностью и разумной наглядностью — воплощенностью»⁴⁶. Все прочно укоренено в живом религиозном опыте как критерии понимания содержания откровения и догматической традиции церкви. Речь идет о религиозной философии, которую можно охарактеризовать как герменевтику откровения, сосредоточенную на конститутивных связях между Словом и Традицией; о философии, в которой теоретическая смелость разума сочетается с острым аскетическим напряжением, со строгостью интерпретации и изумленным созерцанием⁴⁷.

Ключ к пониманию комплексной и многогранной деятельности Флоренского можно найти в лагерном письме от 21 февраля 1937 года к сыну Кириллу, в котором философ, подводя некоторые итоги своей жизни, в предчувствии скорой гибели пишет:

46 П. А. Флоренский, «Иконостас», в: *Сочинения*, т. 2, с. 515.

47 Для систематического разбора религиозной философии Флоренского отсылаем к нашим монографиям: N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore*, cit. и *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini, Verucchio (RN), 1997.

«Что делал я всю жизнь? — Рассматривал мир как единое целое, как единую картину и реальность, но в каждый момент или, точнее, на каждом этапе своей жизни, под определенным углом зрения. Я просматривал мировые соотношения на разрезе мира по определенному направлению, в определенной плоскости и старался понять строение мира по этому, на данном этапе меня занимающему признаку. Плоскости разреза менялись, но одна не отменяла другую, а лишь обогащала. Отсюда — непрерывная диалектичность мышления (смена плоскостей рассмотрения), при постоянстве установки на мир, как целое»⁴⁸. Прочерченный Флоренским горизонт «конкретной метафизики» держится на одновременном утверждении двух непреложных начал, которые только кажутся противоречивыми: с одной стороны — диалектической природы мысли, различия, прерывности и фрагментарности действительности, равно как и антиномии, которая терзает все живое и через эти трещины позволяет увидеть

48 Цитата из письма взята из статьи, опубликованной на сайте: <http://www.bulgakov.ru/f/florensky/>

дело Истины, которое «содержит» в себе всю драму своего поражения, своего креста⁴⁹; с другой стороны — непреодолимого стремления к единству целого, интегрального понимания сознания и существования. При этом речь идет не о внутреннем противоречии мысли и ее зависимости от этих двух противоположных тенденций, а о теоретическом и практическом осмыслении того, что к единству, равно как и к истине, мы приходим в результате долгого аскетического пути, преодолевая противоречия и в конце концов объединяя их без разделения и без смешения: «Формула Совершенного Символа — “неслиянно и нераздельно” — распространяется и на всякий относительный символ, на всякое художественное произведение»⁵⁰. Для Флоренского за пределами этой формулы тринитарного символа невозможно осмыслить не только искусство, но и какой бы то ни

49 См. M. Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985, pp. 184 ss.

50 П. А. Флоренский, «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях», в: Свящ. Павел Флоренский, *Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*, М.: Мысль, 2000, с. 158.

было познавательный опыт, включая, как уже было сказано, опыт научный.

Таким образом, символ остается подлинной осевой линией, вокруг которой вращается философский поиск отца Павла Флоренского, центральной проблемой всего его существования и поиском его смысла, который заставляет мыслителя постоянно думать «об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это — вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме символа»⁵¹. Флоренский с исключительной компетентностью и тщательностью разрабатывает опытную теорию символа и живых отношений между «двумя мирами» — видимым и невидимым, которая вдохновляется главным образом поиском глубочайшего смысла, скрывающегося в тесном сплетении «явления» и «бытия», «кожи» и «мозга», того, что светит, и того, что пропускает свет, проявления и воплощения. В этом контексте особую важность приобретает своего

51 П.А. Флоренский, *Детям моим...*, с. 153.

рода исповедь, в которой Флоренский пишет своим детям о своем подлинном отношении к познанию явленной реальности: «Явление, дву-единое, духовно-вещественное, символ, всегда дорого мне было в его непосредственности, в его конкретности, со своею плотью и со своею душою. В каждой жилке его плоти я видел и хотел видеть, искал видеть, верил, что могу видеть, — душу, единую духовную сущность. [...] Мне претил позитивизм, но не менее претила и отвлеченная метафизика. Я хотел видеть душу, но я хотел видеть ее воплощенной. Если это покажется кому материализмом, то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном или символизме»⁵². В этой единственной в своем роде форме «плотскости мысли», относящейся к логике символа, антиномия догматической истины, религиозная философия как герменевтика откровения, совокупность этих теоретических и духовных перспектив находят свое обобщение в философии *единоприродности*, которая уходит корнями

52 *Ibid.*, с. 80.

в онтологию троичной любви, троичной *единосущности*. Этот поиск единства и целостности, начиная со святоотеческого пересмотра антропологии с христианских позиций, очерчивает направление подлинной тринитарной гносеологии и указывает на ее онтологические и этические импликации⁵³.

6. Церковь, христианство и культура

Вразрез с преобладающей в кругах русской интеллигенции начала XX века тенденцией к антиклерикальным и антирелигиозным настроениям Флоренский всегда интересовался вопросами религиозной культуры, и увлечение этой темой привело его в конце концов к избранию церковного служения — не в последнюю очередь благодаря встрече с двумя духовными наставниками, епископом Антонием Флоренсовым, с которым он познакомился в марте 1903 года, и старцем Исидором Грузинским, иеромонахом Троице-Сегиевой лавры, о котором после его

53 Наиболее зрелым исследованием этих тринитарных импликаций можно назвать работу L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma, 1998.

смерти Флоренский напишет духовные воспоминания⁵⁴. Еще в юности в одном из писем матери предсказал, что всю свою жизнь будет стремиться к синтезу церковности и вселенской культуры, к тому, чтобы связать учение церкви с научно-философским и художественным мировосприятием, и все это с определенной целью — вернуть догматическим и духовным интуициям отцов церкви и церковной традиции их первоначальную теоретическую строгость. После мучительных исканий юности Флоренский соприкоснулся с живым опытом церковного общения, который внезапно открыл в нем «святое зерно жизни». В противоположность субъективистским и спиритуалистским идеям о разрыве с исторической церковью Флоренский открыто заявляет о том, что он не верит ни в *спонтанное* духовное рождение, ни в индивидуальные «конструкты»: «Церковь наша, сказал я себе, либо вовсе нелепость, либо она должна вырасти из святого зерна. Я нашел его и буду растить теперь его, доведу до мистерий, но

54 П.А. Флоренский, «Соль земли», в: *Сочинения*, т. 1, с. 571–637.

не брошу на пожирание социалистам всех цветов и оттенков»⁵⁵.

С началом обучения в Московской духовной академии Флоренский отправляется на поиск духовных корней иудео-христианской культуры, со всей серьезностью и страстью углубляется в древние языки, библейские науки, догматику, литургику, патристику и аскетику. В эти активные и творческие годы Флоренский много пишет, и среди его работ следует выделить прежде всего оригинальный экклезиологический трактат под названием *Понятие Церкви в священном Писании*⁵⁶. Эта работа, представляющая собой монографическое исследование, стремится при помощи богословской и философской герменевтики библейских, святоотеческих и литургических текстов выявить историческую, мистическую, догматическую и метафизическую сущность церкви исходя из ее «богочеловеческой» природы. На этом пути он не только развивает свои метафизические и символические идеи, но и поразительным

55 Письмо П. Флоренского Андрею Белому от 15 июля 1905 г., в: *Контекст*, М., 1991, с. 39.

56 См. *Сочинения*, т. 1, с. 318–489.

образом обнаруживает некоторые аспекты, касающиеся христологически-тринитарных оснований церковного общения, которые иногда звучат как цитаты из документов II Ватиканского собора.

Соприкосновение с религиозноведческими науками и встреча с учением и опытом церкви приведут философа к интегральному пониманию культуры и позволят ему добраться до самого источника, до глубочайших духовных корней и вдохновения в его самых первоначальных формах. Это новое понимание феномена культуры начинается с исследования этимологии самого понятия, которое связано с корнем *культ*: культура предстает по существу как прорастание культа, стержня жизни, ее зерна и корня, так что Флоренский утверждает, что «вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура»⁵⁷. В этом направлении философ продолжал работать вплоть до самого ареста. За это время он создал смелый и внушительный по объему проект *Философия культа* — опыт фило-

57 П.А. Флоренский, «Автореферат», *Сочинения*, т. 1, с. 39.

софско-богословского синтеза литургическо-сакраментального «этоса», который так и остался незавершенным. В литургическом культе, на пороге между двумя мирами, даже самая незначительная деталь приобретает свою символическую весомость: в ней, как в реальном опыте, отделенном от самой реальности, соединяются без смешения слово и слушание, видение и созерцание и, более того, видимое и невидимое, «имманентное и трансцендентное, дольнее и горнее, здешнее и тамошнее, временное и вечное, условное и безусловное, тленное и нетленное»⁵⁸. Первозданная связь между культом, памятью и символом располагается у самого основания феномена культуры, поскольку *cultus* хранит душу культуры, более того, большая часть культур произросла именно из религии, подобно горчичному дереву, выросшему из семени веры⁵⁹.

Эта интуиция, стоящая у истоков культуры, побуждает к объективному переосмыс-

58 П. А. Флоренский, «Страх Божий (предисловие к *Философии культа*) », в: Свящ. Павел Флоренский, *Философия культа (Опыт православной антропологии)*, М.: Мысль, 2004, с. 30.

59 См. P. A. Florenskij, "Cristianesimo e cultura", in *L'Altra Europa*, 5 (215), 1987, p. 51.

лению редукционистских процессов в современной культуре (морализма, сциентизма, субъективизма, историцизма и др.) с точки зрения христианства — процессов, которые возвели стену между собой и «источником вечной жизни» и ставят своей целью искоренение онтологических и мистических корней христианской культуры, не учитывая их фундаментальной связи с фигурой Христа. Для современной культуры Личность, которой жаждет душа, как лань желает к потокам воды (Пс 41:2), Жених человеческой души — всего лишь недопустимое умозрительное понятие. На место Бога возводится идол — человек, который сам себя обожествляет. Современное человечество нуждается в солидной культуре, которая была бы подлинно христианской и подлинно культурой⁶⁰. Вновь сосредоточить современную культуру на фигуре Христа — это вызов и провокация, поскольку подобная ориентация мысли оставляет возможность для «сакральности природы» и «преображения культуры».

60 См. *Ibid.*, с. 53. Особого интереса заслуживает близость позиции С. Булгакова, см. *У стен Херсониса*, СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993.

Новый путь, нацеленный на постижение мудрости в реальном, способен продемонстрировать единство феноменов культуры во времени и пространстве. В курсе лекций, прочитанных в Духовной академии в начале двадцатых годов на тему истории мировоззрения и предпосылок *христианской концепции мира*, Флоренский продолжил разрабатывать эту тему⁶¹. В ней все более намечается историческая и антропологическая дифференциация между двумя различными культурными моделями, выражающими два разных взгляда на мир, — средневековой и ренессансной. Эти размышления Флоренского, незавершенные и местами фрагментарные, изложены художественным языком, состоят преимущественно из сравнений и противопоставлений, но при этом являются плодом смелого историко-культурного упорядочения христианской идеи, которая в начале Нового

61 См. П. А. Флоренский, *Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания*. Эти важные лекции были прочитаны в стенах Московской духовной академии на протяжении осенне-зимнего учебного семестра в 1921 году и опубликованы в издании П. А. Флоренский, *Сочинения*, т. 3, ч. 2, с. 386–488.

времени столкнулась с научным воззрением на мир. Принимая вызов современной культуры, Флоренский не боится увидеть научным и философским взглядом конститутивные черты научного мировоззрения и продемонстрировать его смысловое отличие от конкретной христианской идеи. Если в основании последней лежит опыт символа, бытия, воплощения, евхаристии, фаворского света, иконы, имени, энергии, субстанции и др., то первая, как представляется, ищет опору в категориях внешнего, абстрактного, аналитического, в формальных элементах разума, в дурной бесконечности пространства и времени, в теории и практике перспективы, в формальном кризисе наук и др., принимая теоретические постулаты кантианства, историзма, эволюционизма. Чтобы понять значение этого различия и этого актуального кризиса, Флоренский прибегает к интуициям Бергсона и Джеймса, которые разрывают цельность рационалистического мышления, позволяя увидеть за ним возможность постановки веры и ноуменальной свободы превыше чистого *ratio*.

Для Флоренского у истоков кризиса современной культуры стоит ренессансная концепция мира, основанная на отрицании формы: «Философия Ренессанса началась с разрушения формы как реального начала. Она желала уничтожить форму, раздробляя целое на части, а пришла к тому, что утвердила ее как реальность, даже — позволительно сказать — как единственную реальность. Форма — то начало, которое производит все разнообразие сторон. Целое — прежде частей, а части развиваются из целого; признание этого — главная уступка религиозному миропониманию, которое теперь легко обосновать»⁶². Признать это означает установить новую связь с христианской концепцией мира: перед лицом дуализма картезианского толка — духа и материи, души и тела (материи как *res extensa* и души как *res cogitans*) — подлинно христианское мировоззрение предлагает интегральную концепцию личности и телесности, в пределе — опыт телесной святости, понимаемой во всех своих бого-

62 П.А. Флоренский, *Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания*, указ. соч., с. 397.

словских и духовных импликациях⁶³. Это ведет к постоянному взаимодействию между духом и телом, так что не существует отдельно материи и отдельно духа. Этот комплекс вопросов повлиял на формирование церковного взгляда на мир, который рос на почве общечеловеческой культуры. Культура, рождающаяся из лоно церкви, — плод интегральной и унитарной концепции познания, встреча традиции с реализмом и символизмом ради более глубокого проникновения в истину. Речь идет не об эклектике или исторической обусловленности, а об ассимиляции всего того, что дает возможность более совершенным языком описать эту доктрину. Таким образом, для церковной мысли как онтологическая, так и гносеологическая истина происходят из одного источника — живого

63 Как отмечает наш автор, «Если организм есть метафизическая форма, а не периферия только нашего тела, то форма пронизывает всякую частицу; а так как форма индивидуальна, то, следовательно, и всякая частица непременно индивидуальна и лична. [...] Жизнь тела зависит от внутренней жизни, состояние тела от душевного состояния. Никакое состояние духа не безразлично для тела. [...] Тело — символ духа, оно есть проявление духовных состояний». *Ibid.*, с. 397, 410, 412.

засвидетельствования уникального Слова: «В Нем истина и бытие есть единое. “Имже вся быша”»⁶⁴.

К новому христианскому сознанию, в отличие от сознания языческого, которое не знает объекта своего поклонения и принимает его поверхностно и раболепно, предъявляется требование «поклоняться [Отцу] в духе и истине» (Ин 4:24). Сын не скрывает ничего из того, что Отец открыл, потому что перед ним «друзья», а не «рабы» (см. Кол 1:15); в нем *неведомый Бог* приобрел лицо: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18). И именно Сын, тварная икона Отца и его непостижимой тайны, приглашает к «поклонению» Богу, к падению ниц перед истиной, перед тайной ее происхождения, перед «предвечным прошлым», в котором это раскрытие произошло.

В созерцании Бога как истины Флоренский усматривает место моментальной встречи с вечностью, где искра мистического опыта рождается из нового сознания, очищенного покаянием и молитвой. Но внутренний ми-

⁶⁴ *Ibid.*, с. 473.

стический опыт рискует стать эфемерным и неопределенным, и отсюда потребность в «подтверждения опыта на живом теле», в том, чтобы дать ему твердое основание — те принципы, которые так скрупулезно разрабатывала традиция. Отстаивая в своей концепции аспекты риска и очищения, Флоренский пересматривает и в значительной мере преодолевает апофатизм, доминирующий в мистической традиции восточного христианства. Церковная догма предстает у него как стилизованный синтез многочисленных опытов духовной жизни, воспринятых в их бесконечной полноте благодаря системе схем и концепций. Разумеется, речь идет не о приложении какой-то абстрактной идеи, а скорее, как уточняет сам автор, отсылая к традиции славянофилов, о том, чтобы ориентироваться на «соборный разум». Чтобы не попасть в ловушку односторонней интерпретации, абстрактного рационализма или апофатизма, который предлагает как единственный возможный выход полное молчание, необходимо подлинно церковное сознание общности — плод «живого разума». Речь идет о создании системы понятий, «наиболее

просто, наиболее экономично охватывающих всю совокупность духовной жизни»⁶⁵, включая ее противоположные устремления, те конститутивные антиномии догмы, которые сохраняют присущий истине логос в качестве *coincidentia oppositorum*. Христологические догмы, зрелый плод первых соборов, сохраняют в себе эту совершенную цельность, подобную «кружевной ткани кристаллов», сквозь которую просматривается бьющееся сердце истины, «живой центр» веры в Христа — Пути, Истины и Жизни (см. Ин 14:6).

Поэтому нет более страшной и неприемлемой профанации христианской догматики, нежели отрыв ее от жизни и мистического опыта церкви. На этих трещинах разрослось болото псевдодуховности и мистификации, рассыпались зыбучие пески позитивизма. Невозможно думать о догматике без мистики, но и мистика без догматики была бы нежизнеспособной⁶⁶. С этой

65 П. А. Флоренский, «Догматизм и догматика», в: *Сочинения*, т. 1, с. 557.

66 Это направление богословской мысли, укорененное в восточной христианской традиции, будет затем подхвачено и разработано Вл. Лосским в работе *Очерк мистического богословия Восточной церкви*, М.: ИМП, 1972.

точки зрения рефлексия Флоренского засвидетельствовала драматический разрыв между определенным типом «схоластическим» догматизмом и полнотой жизни, в которой есть место и логическому разуму, и мудрости тайны, и духу, и плоти. Его диагноз суров: «взамен догматики мы имеем догматизм»⁶⁷, и все предстает отдаленным, неодушевленным, бесплотным, лишенным смысла.

Догматика не может быть оторвана от жизни как истины Христовой, истины Сына Человеческого, «носителя идеальной человечности»⁶⁸. К жизни мы приходим через истину, которая и есть сама жизнь, «пастырь» и «дверь», ведущая в овчарню (см. Ин 10:1–16). Для Флоренского догматика может найти свое подлинное выражение лишь в том случае, если она открыта для конкретного опыта Иисуса из Назарета; только на этом опытном уровне она может преодолеть риск отвлеченного концептуализма и религиозного психологизма, открыть свое истинное лицо «убедительной догматики»⁶⁹.

67 П.А. Флоренский, *Догматизм и догматика*, с. 558.

68 *Ibid.*, с. 569.

69 *Ibid.*, с. 566.

В одной из заметок на полях работы *Догматизм и догматика* Флоренский пишет подлинно пророческие слова: «Жизнь не ждет нас, жизнь предъявляет свои требования, и ныне нельзя будет оставаться полу-верующим, полу-православным, каково большинство нас, а надо будет либо нанести недрогнувшей рукой удары православной Церкви и быть беспощадным к самому дорогому (не исключая и краеугольного камня), — либо всеми силами души собраться в одной цели — в служении Церкви, в защите Церкви и, кто знает, быть может в мученичестве»⁷⁰. Итак, перед христианской верой в наши дни стоит задача построения «убедительной» и «опытной» догматики, которая питалась бы живыми соками вера, призывала к радикализму и была предельно открытой.

70 См. прим. издателя к работе «Догматизм и догматика», в: *Сочинения*, т. 1, с. 740.

III. Откровение истины как любовь

1. Формы рациональности и критика рационализма

В своих мемуарах Флоренский часто, местами с драматической интонацией, повторяет, что на образовании, которое он получил в школе и семье, лежит тяжелая печать позитивизма и господствующего в то время натурализма — идеологии, внутри которой любая вещь получала схематическое объяснение, полное обоснование на основе жесткой естественной логики и последовательности. Рационалистическое образование начало производить в молодом человеке своеобразный «научный догматизм», не без налета фанатизма и научной спеси. Но очень скоро эта

убежденность в надежности строгого знания переросла в живое ощущение не только грядущей катастрофы науки и в открытую ненависть к «тевтонскому духу системы»¹, но и в настоящий мировоззренческий кризис и полную личную дезориентацию.

Флоренский с большим трудом избавлялся от тех препятствий, которые долгое время мешали ему пробиться к подлинному знанию, интуитивно ощущаемому во многих осколках и аномалиях природы, в прерывности и фрагментарности реального. Именно в этой «пограничной зоне» между конкретным и абстрактным, между наукой и поэзией, между видимым и невидимым, именно там, где заметным образом нарушается спокойное и линейное движение жизни, где разрывается привычная ткань причинности, Флоренскому удавалось усмотреть очертания подлинного, духовного бытия. За толстой стеной рациональных и естественных законов, за плотным барьером разума и природы он видит узкие щели, сквозь которые просачивается тайна. Она неожидан-

1 P. A. Florenskij, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati* (a cura di N. Valentini e L. Žák), Mondadori, Milano, 2003, p. 252.

но прорвалась в его сознание «как смутный зов Вечности, пробивавшийся, однако, всюду и искавший себе щелей и проходов в здании научного рационализма»².

Начиная с этого «крушения» — в действительности вполне предсказуемого, если иметь в виду воспитательную позицию отца и особую *forma mentis* молодого Павла, исключительно внимательной к любому исключению, варианту, аномалии, выходящей за рамки рационального понимания природы, равно как и к антиномическим формам сознания, — открылся новый путь, направленный на поиск оснований истины и ее значения для жизни. В конце этого долгого и мучительного философского пути к «столпу и утверждению истины» (1 Тим 3:15), которому будет посвящена его самая главная и самая глубокая работа, мыслитель, настойчиво искавший возможности для рассудка, приходит к выводу: «чтобы прийти к Исти-

2 П. А. Флоренский, *Детям моим...*, с. 105. Насколько можно судить из мемуаров, эта устремленность к вечности проявлялась уже в самые ранние годы его жизни: «Помню свои детские впечатления и не ошибаюсь в них: на берегу моря я чувствовал себя лицом к лицу пред родимой, одинокой, таинственной и бесконечной Вечностью — из которой все течет и в которую все возвращается». *Ivi*, с. 18.

не, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас *решительно невозможно*, ибо мы — плоть. Но, повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за Столп Истины? — Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что *сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности*. Это непостижимо, но это — так. И знаем, что “Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых” приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это “невозможно, Богу же все возможно”»³. В этом красочном образе собрана вся та мудрость, которую успел к тому времени накопить Флоренский; но имеет смысл проследить и отдельные важные этапы этого философского и богословского пути, двигаясь в обратном хронологическом порядке, чтобы понять, какими логическими, онтологическими и духовными идеями он вдохновлялся.

В преемстве с идеями славянофилов, мощными спекулятивными построениями

3 П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 386.

Владимира Соловьева (начиная с книги 1874 года *Кризис западной философии*), а также проникновенной рефлексией своего друга Владимира Эрна, автора философской работы *Борьба за Логос*, Флоренский стремится к оформлению идей восточной христианской традиции в рамках строгой эпистемологической структуры, которая открывает двери для конструктивного, пусть диалектического и непростого, диалога с западной мыслью. Он убежден, что философия не должна переставать быть упражнением для разума. Но какого разума? Не такого, который отвлеченно строит пустые концептуальные схемы, удовлетворяется формальным соответствием некоей норме, а такого, который вмещает в себя жизнь, устанавливает живую связь с бытием, поскольку, как утверждает Флоренский, «если разум непричастен бытию, то и бытие непричастно разуму»⁴. Поэтому человеческий разум следует рассматривать как реальную силу в ее активных проявлениях; необходимо показывать, каким образом разум участвует в бытии,

4 *Ivi*, с. 84.

а бытие — в разуме. Как мы уже говорили, на всем своем философском пути отец Павел подвергал сомнению отвлеченную спекуляцию, любой пустой концептуализм и рационализм, равно как и всякую современную форму, сосредоточенную скорее на деструктивной модели реальности, нежели на понимании ее смысла. Если свести аргументацию Флоренского к необходимому минимуму, то для него несомненно одно: «есть, в конечном итоге, только два опыта мира — опыт общечеловеческий и опыт “научный”, т.е. кантовский, как есть только два отношения к жизни — *внутреннее* и *внешнее*, как есть два типа культуры — созерцательно-творческая и хищнически-механическая»⁵. Продолжая поддерживать тесную теоретическую связь с кантианской гносеологией⁶, мыслитель, однако, считает, что подобная спекулятивная система может рассматриваться как модель расщепления единой реальности,

5 П.А. Флоренский, «Обратная перспектива», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 1, с. 61 сл.

6 Об этом свидетельствуют его многочисленные работы, в особенности «Космологические антиномии И. Канта и Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания», в: *Сочинения*, т. 2, с. 3–33; 34–60.

навязывающая современной мысли тот «метафизический дуализм», который ведет к необратимому разрыву между трансцендентным и имманентным, умопостигаемым и эмпирическим. За этим стоит риск возникновения новых форм субъективизма или даже подлинной имманентности разума, который будет самоутверждаться ценой объективной реальности.

Флоренский давно уже видел, что в истории мысли эти две гносеологические модели находятся друг с другом в непримиримом противоречии, отражающем первоначальные противопоставления между терминизмом и номинализмом, реализмом и идеализмом, и потому осознает насущную потребность в придании формы новому стилю мышления, которое было бы полностью пропитано *живой истиной* — философской категорией славянофилов, к которой прибегает Флоренский, чтобы напомнить о первоначальном онтологическом значении русского термина *истина*, происходящего от производной формы глагола быть (есть), в то время как та, в свою очередь, восходит к корню *es* и санскритскому *as*, кото-

рый в своей наиболее древней форме имел значение *дышать*⁷. Это указывает на тесную связь между истиной и бытием, более того, с самим существом жизни.

В важнейшей из своих книг *Столп и утверждение истины*, редком для философии XX века примере согласования разума и веры, философии и тринитарной онтологии, Флоренский исследует истину в ее логическом, онтологическом и сотериологическом аспектах. С первых же глав (писем) он отправляется на поиски истины при помощи разума, его строгих логических и гносеологических форм (интуитивной и дискурсивной) и его наглядной достоверности и достигает границы его возможностей, за которой открывается (о чем писали Паскаль и поздний Шеллинг) «пропасть разума», сознание испытывает мучительную ломку скептицизма. Флоренский доказывает, что никакой закон тождества и принцип достаточного основания — фундаментальные логические критерии философского разума — не могут служить универсальным законом

7 См. П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 42.

бытия, поскольку таковой открывает себя только «внешним обликом недоступной рассудку глубины жизни»⁸. Закон тождества в его слепой и нагой тавтологичности для Флоренского — всего лишь безжизненное уравнение, «дух смерти, пустоты и ничтожества», который, желая утвердить себя в пустой схеме равенства, становится не чем иным, как «криком обнаженного эгоизма»⁹.

Прежде всего следует уточнить, что критика рационализма строится по большей части на почве индивидуации метафизических и гносеологических предпосылок истины. Вопрос, с которого начинается этот долгий путь, звучит так: каким образом возможно познание столпа и утверждения истины? И за ним следует второй: как возможен разум? Вокруг этих двух фундаментальных вопросов формируется сложная и тонкая структура рассуждений *Столпа и утверждения истины* — подлинной суммы православной мысли, в которой делается попытка показать условия *уверенности* (интуиция и доказательство), то есть условия

8 *Ivi*, с. 65.

9 *Ivi*, с. 50 сл.

достоверности истины для акта суждения, взгляд переводится на внутреннюю динамику самого разума вплоть до индивидуации антиномической структуры, ее биномного, бицентричного, двуосного характера.

Человеческий разум глубоко пронизан противоположными и антиномичными устремлениями, которые, с одной стороны, удерживают его на принципе тождества и связанных с ним непосредственных суждениях, а с другой — благодаря принципу «достаточного основания» заставляют двигаться через серию опосредованных суждений в *regressum in indefinitum**. Предложенный автором анализ актов суждения (опосредованных и непосредственных), которые с логической точки зрения ведут к обнаружению истины, выявляет целый ряд апорий, внутренне присущих рационализму, — от общей тенденции к непосредственной интуиции до голой данности или опосредованной доказательности. Обе перспективы достигают определенной степени доказательности суждения, но это доказательность чисто фор-

* Регресс в неопределенное (лат.). — Прим. пер.

мальная и вовсе недостаточная, поскольку в ней не хватает самого критерия истины. Для философа речь идет не о познании какой-нибудь истины, а об интегральном познании *истины* в ее фундаментальной привязанности к жизни и опыту. Именно потому, что мы имеем дело с истиной, содержащей в себе жизнь, ее драму и антиномии, невозможно ограничиться формальной убежденностью — нужно стремиться к такой истине, которая могла бы вместить в себе всю полноту бытия, *всецелое единое бытие*.

С этой точки зрения мысль Флоренского представляет собой одну из самых ярких и энергичных попыток логической деконструкции тотального субъективизма «я» и претензий субъекта на самодостаточность. Субъект был свергнут с олимпийского пьедестала уверенности в себе и собственных суждениях, чтобы быть брошенным в гущу бытия, выстраданного и разделенного с другими. «Я», пойманное в своем изолированном солипсизме, предстает пустым понятием, которое постепенно утрачивает смысл даже для феноменологии и психологии. И именно предельно четкая трактовка прин-

ципа тождества показывает границы этой рационалистической перспективы, замурованной в стенах своей неоправданной самодостаточности, и возвещает открытие новых горизонтов смысла. Во втором письме Флоренский твердо заявляет: «Закон тождества, претендующий на абсолютную всеобщность, оказывается не имеющим места решительно нигде. Он видит свое право в своей фактической данности, но *вся данность *toto genere** фактически же отвергает его, нарушая его как в порядке пространства, так и в порядке времени, — всюду и всегда. Каждое А, исключая *все* прочие элементы, исключается *всеми* ими; ведь если каждый из них для А есть *только* не-А, то и А супротив не-А есть *только* не=А. Под углом зрения закона тождества все бытие, желая утверждать себя, на деле только изничтоживает себя, делаясь совокупностью таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний, и притом *только* отрицаний; таким образом, все бытие является сплошным отрицанием, одним великим “не”»¹⁰.

10 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 50.

Навязывание этой тавтологической формулы $A=A$ не только с «голой непосредственностью» представляет конец языка, поражение и смерть слова, равенство «безжизненное, бессмысленное»¹¹, но также и указывает на экспансию логики, «обобщение самождества». Этические импликации такого умозаключения не заставляют себя ждать, и Флоренский с особой ясностью их отмечает, показывая, что неизбежным последствием приверженности закону $A=A$ может быть только сползание в «совсем пустую схему самоутверждения»¹². Таким образом, личность постепенно утрачивает контакт с реальностью, что достигает своей кульминации в тупом равенстве $Я=Я$, которое, как с горечью отмечает наш автор, есть «крик обнаженного эгоизма,— “Я”! — ибо, где нет различия, там не может быть и соединения. Есть, следовательно, одна лишь слепая сила косности и само-заключения, — эгоизм»¹³. Высокомерная и довольная самождественность полностью поглощает собой лю-

11 *Ivi*, с. 49.

12 *Ibidem*.

13 *Ivi*, с. 51.

бую подлинную встречу с тем, что находится за пределами Я, с *другим*, сводя на нет саму идею единства в различии.

Я предстает выжженной пустыней «здесь» и «сейчас»¹⁴. Закрытость Я внутри собственной самодостаточности привязывает его к определенной экзистенциальной модальности в отношениях с временным аспектом бытия, который сводится исключительно к «здесь и сейчас» для субъекта, оторванного с корнем от мира, который со временем утрачивает связь как с бытием, так и со смыслом¹⁵. Но это «ипостасированное отвлечение» момента является чистой фикцией и обманом, и перед таким субъективизмом открываются врата в пустыню нигилизма, где субъект представляет собой только изолированную в самой себе единицу и где бытие делается ничтожным, низвергается в «царство смерти». Другими словами, «за-

14 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*.

15 Эту же тему Флоренский успешно продолжает в работе *Итоги*, где противопоставляет реализм концептуальному и надуманному схематизму, показывая, что реальность никогда не представляется разуму в изолированном или фрагментированном виде, как ограниченная условием «здесь и сейчас». См. П.А. Флоренский, «Итоги», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 1, с. 364–372.

кон тождества есть неограниченный монарх, да; но его подданные только потому не возражают против его самодержавия, что они — бескровные призраки, не имеющие действительности, не личности, а лишь расщудочные тени личностей, то есть не-сущие вещи. Это — шеол, это — царство смерти»¹⁶. Точное наблюдение, что за кулисами отвлеченной логики и практики Я=Я скрывается древний миф о Прометее, о самоутверждении, об аксиологической самодостаточности, который лишает сущее всякой связи с реальным, остается стержневой идеей всех теоретических конструкций Флоренского.

Тот же вопрос во всей своей проблематичности ставится также и в работе *Смысл идеализма*, где за схематическим и четким анализом разнообразных теорий универсалий и их фундаментального значения для философии следует вопрос, в чем заключаются *пафос* устремления к реализму и *пафос* устремления к терминизму (концептуализму, номинализму), и Флоренский отвечает на него так: «Для последнего, этот *пафос*

16 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 51.

есть метафизический и гносеологический эгоизм. Реальность безусловно уединенна, безусловно вне всего того, что — не она. Реальность есть одна — и только одна. У реальности нет, так сказать, пуповины; которая бы связывала его с плодоносным лоном бытия целокупного. У нее нет корня, коим проникает она в миры иные. [...] Истинный смысл этого направления мысли — в том, Я есмь Я и только Я, и ни в какой мере не есмь не-Я, Ты. Я ни с кем не связан, и не связан даже с самим собою, *solus ipse sum*, и ни до чего нет мне дела, да и быть не может»¹⁷.

2. Откровение истины

Пафос солипсистской изоляции, неизменно включающей эгоизм и в итоге заканчивающейся полным нигилизмом, есть не что иное, как горький плод рационалистического *терминизма*, порвавшего все связи с жизнью и реальностью. Нигилистский субъективизм, порождение рассудка, признает *существующим* и истинным только то, что

17 П. А. Флоренский, *Смысл идеализма*, указ. соч., с. 83 сл.

тождественно самому себе и ничему другому. Только такая идентичность удовлетворяет его потребности и воспринимается как «рациональная» и одновременно «необъяснимая», то есть не сводимая «к чему-то другому» и не выводимая «из чего-то другого». Именно на этом аргументационном поле внутренний конфликт разума разрастается в полной мере и принуждает Флоренского к выявлению конфликта между разумом и рассудком, которые имеют разные потребности. Если отвлеченное самоопределение рассудка отрицает всякую возможность отношений с чем-то, что не является им самим, закрывает его в собственных статических и тавтологических схемах, то у разума другая цель — следовать за движением жизни и подстраиваться под ее изменчивые формы, открываться *инаковости*. В этих динамичных и диалектических отношениях между разумом и движением жизни можно увидеть его подлинную связь с реальностью и бытием¹⁸. Этот прорыв жизни в рамках логической и гносеологической достоверно-

18 Этот тезис настойчиво отстаивается Флоренским в эссе «Диалектика», в: *Сочинения*, т. 3, ч. 1, с. 118–141.

сти утверждения истины есть подлинный «взрыв» отвлеченного интеллектуализма: «Жизнь, — текучая, несамотождественная, — жизнь может быть разумна, может быть прозрачна для разума [...]; но именно потому самому она была бы неместима в рассудок, противна рассудку, разрывала бы его ограниченность. А рассудок, враждебный жизни, — поэтому самому, в свою очередь, искал бы умертвить ее, прежде нежели согласится принять ее в себя»¹⁹.

Преимущество конкретного перед абстрактным, жизни перед концепцией — жизни, которая заменяет рационалистическую диалектику настолько, что преобразует природу, несомненно является одним из ключевых аспектов научного, философского и богословского мышления Павла Флоренского, который более органично, чем другие, прививает этот принцип к славянофильской традиции. В невидимом споре с Кантом он продолжает задаваться вопросами: «Существует ли разум?», «Как возможен разум?» Некоторые из ответов дают некоторую яс-

19 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 52.

ность: «Разум жаждет спасения, т.е., другими словами, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка. [...] Разлагаясь в антиномиях и мертвый в своем рассудочном бытии, разум ищет начала жизни и крепости. Спасение в сфере теоретической мыслится прежде всего как *устойчивость ума*». Дополняя это рассуждение, Флоренский далее пишет: «Разум — не коробка или иное какое геометрическоеместилище своего содержания, в которое можно вложить что угодно; он — и не мельница, которая размелет как зерно, так и мусор, т.е. не система механических, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть нечто живое и целестремительное — орган живого чувства, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т.е. вид связи бытия»²⁰.

Преодоление логики самотождественности происходит в первую очередь в сфере «живой логики», которая сталкивается с *конкретной истиной*, с иной концепцией тождественности, понимаемой уже не как

20 П.А. Флоренский, «Разум и диалектика», в: *Сочинения*, т. 2, с. 136.

«универсальный закон бытия», а как «внешний облик недоступной рассудку глубины жизни; и в этой жизни он может иметь свой корень и свое оправдание»²¹. Это — один из самых деликатных и сложных фрагментов в книге *Столп и утверждение истины*, где нить логической аргументации меняет свое направление — от отвлеченного и поверхностного схематизма закона тождественности, закрытого в своей статичной и убийственной тавтологии, к другой концепции, живой и животворящей в своей динамике, которая впервые позволяет увидеть возможность самоопределения через *инаковость*. Мыслитель идет дальше и спрашивает: «На вопрос: “Почему А есть А?” отвечаем: “Потому А есть А, что, вечно бывая не-А, в этом не-А оно находит свое утверждение как А”. Точнее: А потому есть А, что оно есть не-А»²².

Мы стоим перед радикальным переворотом сознания в отношении закона тождества, поскольку здесь уже упор делается не на формальный рационализм, а на рационализм динамический, на разум, вступающий

21 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 65.

22 *Ibid.*

в отношения. В результате вместо формального тождества $A=A$, где A эгосистически самоутверждается путем исключения всех не- A , мы получили содержательное, полное жизни самотождество A «как вечно отвергающего себя и в своем само-отвержении вечно получающего себя»²³. Помимо не-прямой цитаты из Евангелия (см. Ин 12:24; Мф 16:25) о том, что существует парадоксальная возможность спасти собственную жизнь, потеряв ее, здесь все более проталкивает себе дорогу другая концепция тождества, которая складывается путем «самоотвержения», в некотором роде предвкусывая то, что в четвертом письме *Столпа* Флоренский определит как «кенозис Я». Оригинальное понимание опыта веры рождается из того же аскетического акта (подвига) как отвержения себя. Концепция тождества, которую вырабатывает философ в результате внутренне непротиворечивого пути логического и гносеологического познания, есть также плод более внимательного отношения к онтологическому моменту, этике отношений

23 *Ivi.*

и диалогической герменевтике, онтологическая парадигма которой заключается как раз в познании-опыте истины как любви.

Тождество, которое устанавливается внутри отношений с действительностью, не может не пересекаться с интимным переживанием бытия, в котором предметы, условия, мгновения никогда не воспринимаются обособленно или в механической связи друг с другом, а всегда — как элементы, внутренне связанные силой *субстанциального отношения*. Тем не менее для Флоренского эта открытость Я к не-Я не есть простой результат двусторонних отношений, а отношения трехсторонние, поскольку только в *Третьем* может осуществиться это подлинное признание и обретение субъекта. Только в тройственных отношениях может открыться понимание того, что подлинное утверждение идентичности происходит через инаковость, пусть и в различии и без какого-либо смешения. Только в троичности, считает Флоренский, субъект истины постепенно раскрывает тройственное Лицо своих Я, Ты и Он: «Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть *отно-*

шение к Он через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он, и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я»²⁴.

То же определение получают не только отношения любви, существующие между тремя ипостасями Святой Троицы, но и отношения дружбы, переживаемые с духовной глубиной и искренностью, которые для Флоренского наиболее полно предвосхищают первые. Встреча между Я и Ты другого перед лицом Третьего знаменует начало нового сознания, и именно через *другого* в друге через конкретное переживание любви становится возможно приступить к божественному Другому в его троичности: «Истина — созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение сущности само-доказательного Субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение»²⁵.

Принцип тождества, таким образом, переходит с нижнего, рационалистического, уровня, на уровень более высокий, рацио-

24 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 66.

25 *Ivi*.

нальный, который начинается с открытия Ты. Отношения Я к Ты другого перед лицом Третьего — начало новой логики, построенной на рациональности в отношениях, на субстанциальном отношении между тремя лицами. Условием для такого переворота в мышлении, который требует «отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказаться от замкнутости рассудочных построений и обратиться к *новой* норме, — стать “новым” разумом», является акт «свободного» и «аскетического» отречения от самого себя, подвиг веры. Для Флоренского допущение этого «транс-логического» основания разума, помимо рассудка, лежит в кресте, который для рассудка всегда был «глупым отказом от самого себя». Это не бегство в иррационализм и не рациональная вера, которая есть мерзость и позор перед Богом, а открытие разума к принятию веры как полного упования акта любви, отказа от себя, выхода из себя²⁶. Этот радикальный пере-

26 Это одна из самых замечательных интуиций философа, которая в последующие годы получит свое законченное богословское оформление в тринитарной системе С.Н. Булгакова, в многочисленных трудах по религиозной философии, в главных произведениях Л.П. Карсавина,

смотр «логики веры» для отца Павла наступил в пасхальном событии, во встрече с *кенотическим Христом*²⁷. Встрече, из которой действительно может родиться новое бытие и новое творение (во Христе) и которая доказывает, что наша вера строится не на человеческой мудрости, а только и исключительно на «силе Божьей» (ср. 1 Кор 2:5).

Сознавая логическую невозможность для разума постичь и вместить истину, которая является проявлением полноты жизни в ее антиномичности, Флоренский убежден в том, что логический разум открывает путь для разума мистического: «не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного *откровения* самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым»²⁸. Укорененность в *живой вере* становится

и помимо этого будет исследована с этических позиций С.Л. Франком и В. Ивановым (последний поставит мистику «Ты еси» в центр своих философских рассуждений).

27 Для изучения христологических идей Флоренского отсылаем к нашей работе: “Cristo nel pensiero russo tra kenosis e bellezza (P.A. Florenskij, V.v. Ivanov, N. Berdjaev)”, in AA.VV., *Cristo nella filosofia del Novecento*, vol. II, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002, pp. 103–157.

28 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 100.

принципиально важной на новой стадии филосоfovания, которая требует отказа от самоутверждения (Я=Я) и вступления в отношения с истиной. В центре философского исследования стоит уже не Я, а *дело истины*, которое собирает фрагменты и примиряет противоположности, истина догмата, который для рассудка лишь формален «и только в благодатном состоянии души наполняется соком жизни, делается само-доказательной Истиной. Будучи регулятивной нормой для рассудка, догмат для очищенного благодатью разума, воспринимающего откровение, является истиной интуитивно-данной»²⁹. Здесь начинается «новый разум», который вбирает в себя откровение, открываясь *свету веры*, очищенному субъективным опытом и преображенному благодатным деланием. Это делание становится философски релевантным благодаря принятию откровения, которое дается посредством слова и живой традиции церкви.

В поисках метафизических предпосылок познания истины Флоренский приходит

29 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 147.

к этому принципиальному выводу в результате лингвистического анализа понятия «истина». Он обнаруживает, что в нем содержатся и объективные условия *certitudo* (истины как интуиции-дискурса), и антиномическая структура разума и бытия, и идея истины как единства противоположностей, *coincidentia oppositorum*. На этом сложном и строго спланированном пути Флоренский корректирует логические категории рационалистической гносеологии при помощи металогики «конкретной метафизики», которая вырастает из связи с «живой истиной» и живым Богом, пришедшим во плоти и показавшим каждому человеку идею Бога о себе самом. Христианская концепция мира имеет во Христе свое основание и свое живительное начало, источник всякой мудрости и принцип новой жизни. В нем истина и бытие представляют собой единое целое.

Для Флоренского из сосуществования *двух взаимоисключающих законов деятельности* (закона тождества и закона достаточного основания) и сущности объекта этой деятельности логически следует, что «само-тождество рассудка есть и его ино-утверждение»,

и наоборот, «ино-утверждение есть его само-тождество»³⁰. На этих условиях возможна не только разумность, которая не отречется от самой себя и не поддастся тотальным уловкам рационализма, но и такой разум, который будет твердо опираться на конкретный опыт жизни и развиваться в отношениях с другим, имея в качестве основного ориентира *триипостасное единство*.

Истина не может определяться исключительно критериями формальной логики; чтобы быть самой собой, она должна воспринять и впитать в себя полноту жизни, причем в ее противоречивости. Тщательно исследуя апории современного рационализма, Флоренский решительно критикует абсолютный скептицизм Я, картезианского *cogito*, которое свергается с олимпийского пьедестала ясного понимания и различения, чтобы оказаться в бурных водах реального бытия. Таким образом наступает решительный переход с безопасной позиции пустой формальной уверенности в безжизненной истине к «антиномичной истине», которая

30 П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 385.

как таковая содержит в себе жизнь в ее неисчерпаемой и неопределимой полноте. При этом мы выходим из системы, дающей нам уверенность в обладании логическим разумом, и отправляемся на поиски самого подлинного, сущностного и реального значения этого разума; для Флоренского *знать* всегда предполагало видеть значение вещи, смысл ее существования, а рациональный критерий всегда указывал в определенном направлении и никогда не воспринимался как самоцель. Таким образом, речь идет о понимании реальности и использовании разума, о том, чтобы не утрачивать связь с жизнью, с живыми корнями познания, напоминать о необходимости «выйти из области понятий в сферу живого опыта»³¹, который только один и может предложить нам легитимный метод познания догм.

3. Философия единосушия

Призыв к откровению личности, подчеркивание ценности внутренней жизни относятся-

³¹ *Ivi*, с. 77.

ся к наиболее значительным тенденциям в русской религиозной философии начала XX века. У Флоренского значимость этих идей выразилась в частоте их появления на страницах главного труда его жизни, начиная с противопоставления *вещи*, для которой характерно внешнее единство (т.е. совокупность ее свойств) и *личности*, для которой свойственно внутреннее единство. Если рационализм, то есть философия концепции и рассудка, есть философия вещи, «понятия мертвого и неподвижного»³², то христианская философия святоотеческого происхождения, то есть философия идеи и разума, философия личности и творческого аскетизма, напротив, «опирается на возможность преодоления закона тождества»³³. Если первая может быть определена как философия *единоподобия* — как конкретная философия, в которой любовь рассматривается всего лишь как психологическое состояние, то вторая предстает перед нами как философия *единосущия*, в которой любовь — это скорее онтологический акт по отношению к другому лицу.

32 П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 89.

33 *Ibidem*.

В *Столпе* Флоренский с некоторой толикой провокации, но также и с исключительной теоретической строгостью вводит в оборот святоотеческий термин *homoousia* (единосущность), ставит его в центр своей философской мысли, и там он смелым взмахом крыла вырывает с корнем пустую рационалистическую логику, являя потрясающую силу *единства в многообразии, конкретного единства* (а не только номинального и формального) трех божественных ипостасей и одновременно *личностную субстанцию* каждой из них. С этой перспективы открывается «новый принцип» разума в его бесконечной значимости как философской, так и догматической, и он открывает возможность мыслить в категориях единства о многообразии и даже об антиномиях, из которых складывается догматическая истина. Антиномия — одна из важнейших категорий мысли Флоренского³⁴ — рождается из убеждения, что догматическая истина внутренне напряжена, что она всегда является

34 На эту важную тему и о недоразумениях, с ней связанных, см. гл. V нашей работы *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore*, cit., pp. 95–113.

результатом этого напряжения между противоположностями, *coincidentia oppositorum*, говоря словами Николая Кузанского, что в ней признается одновременное наличие двух утверждений, которые с логической точки зрения представляются несовместимыми друг с другом, но онтологически оба необходимы. Флоренский считает антиномию самой природой жизненного опыта и тканью опыта религиозного и догматического, подлинной тайной молитвы и жизни и даже приходит к убеждению, что там, где нет антиномии, не может быть и веры и что антиномия исчезнет только тогда, когда пройдут вера и надежда, а останется только любовь (см. 1 Кор 13:1–13).

Поэтому можно утверждать, что акт познания не только гносеологичен, но и онтологичен, не только идеален, но и реален. Подлинное познание — это сущностное познание истины, которое происходит посредством *онтологического участия* в самой истине; это имплицитно, согласно Флоренскому, принятие любви как божественной субстанции, которая есть «реальное вхождение в недра Божественного Троиинства».

Познание — это не только интеллектуальный процесс, это «не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное *общение* личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом»³⁵. Это акт, который задействует всего человека в целом и ведет, с одной стороны, к его *обожению*, с другой — к подлинному участию в жизни Бога-Любви-Троицы, субстанциальному общению между личностями, «отроичиванию»³⁶.

В опыте любви мы выходим за рамки эмпирии и переходим в новую реальность, которая в конечном итоге приводит нас в царство триипостасной истины. Любовь — основное условие подлинного познания истины и неременное условие проникновения в триипостасную истину, в душу божественной любви (2 Ин 4:12). Но это не означает, что любовь к брату является содержанием истины, как утверждают толстовцы, а значит, что она только является су-

35 П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 85.

36 См. М. Silberer, *Die Trinitätslehre im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1984.



ществленным условием на пути к обожению и к *единосущному* Богу-Троице, который есть откровение последней истины во всей ее первоизданной силе, высший постулат разума, основание мысли и кульминация всякого глубокого духовного опыта. В царство истины мы входим через опыт познания, которое делается любовью и бережно хранится в недрах единой и нераздельной природы Троицы. Вся философия единосущия у Флоренского есть открытие подлинной мудрости, которая рождается из троичной любви при встрече с человеческим бытием и порождает в твари неудержимое стремление к обретению *херувимского сердца*³⁷, светящегося этим светом истины и красоты: «То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) — красота. [...] Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота»³⁸.

Флоренский принадлежит к числу совсем немногих христианских мыслителей

37 См. P. A. Florenskij, *La gioia eterna*, in *Il cuore cherubico*, cit., pp. 176 ss.

38 П. А. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 85 сл.

XX века, которым удалась эта сложнейшая задача сделать теоретический и практический опыт любви стержнем всего своего мышления и при этом не впасть в морализаторство или спиритуализм. Герменевтическим ключом к философии религии у отца Павла действительно является любовь как искра опыта откровения и познания; постижение любви возвращает философии ее первоначальное призвание к мудрости и восстанавливает ее живую связь с центральной тайной троичной любви.

Внутри этой перспективы мышления скрывается опыт переживания настоящей дружбы, которому придается особое значение. Ведь дружба, «как таинственное рождение Ты, есть та среда, в которой начинается откровение Истины»³⁹, в ней скрывается возможность предвосхитить переживание единосущия как начало той эпифании любви, которая открывает нам, что мы захвачены Другим, что он первым взял нас и поместил внутрь предвечного диалога божественной любви. Богословский радикализм проявляется именно

39 *Ivi*, с. 317.

в этом — во внедрении этой категории единосущия, по аналогии с единосущием в Троице, применительно к человеческим отношениям⁴⁰. Поэтому философия единосущия, которая, как справедливо отмечалось, «не может быть сведена только к учению о Троице, но должна рассматриваться как основание для онтологии, принципиально важное во всех областях знания и науки»⁴¹, позволяет Флоренскому довести до наибольшей зрелости тринитарный онтологический *ethos*, который находит свое конкретное выражение в личных отношениях дружбы, где чистым светом отражаются «небесные обители».

4. Краткие выводы

Проследивая вехи жизненного пути отца Павла Флоренского, останавливаясь на его пламенных спекулятивных изысканиях, которые от математических идей прерывности

40 См. N. O. Losskij, *Histoire de la philosophie russe dès origines à 1950*, Payot, Paris 1954, p. 427 [Н.О. Лосский, *История русской философии*, пер. с англ., М.: Советский писатель, 1991].

41 H. J. Ruppert, "Vom Licht der Wahrheit", in *Kerygma und Dogma* 28 (1982), pp. 179–214, cit., p. 212.

привели его к «конкретной метафизике», мы не можем не увидеть в этом человеке самого настоящего «рыцаря-одиночку», который в эпоху фрагментированной реальности и аналитической атомизации культуры имел смелость произвести «синтез» и со всей смелостью и строгостью мыслителя настаивать на идее целостного знания.

Флоренский постулировал необходимость встречи философии с богословием, которая возможна благодаря глубокой жизненной связи между разумом и бытием, разумом и страстью, познанием и любовью, мудростью и любовью, тем живым нитям, которые современная мысль не замечает или предпочитает не замечать. Несмотря на все это, призывы философа к «будущей убедительной догматике», которая смогла бы вместить поток жизни, укрепить связи с живыми чувствами и переживаниями, с душой и плотью религиозного опыта, начиная с опыта встречи с Иисусом из Назарета, который «есть мост, по которому догматика может перейти от земли на небо»⁴², а не быть сухим догма-

42 П.А. Флоренский, «Догматизм и догматика», *Сочинения*, т. 1, с. 566. 569.

тизмом, во многом остаются не услышанными ни внутри церкви, ни за ее пределами.

Философские, научные и богословские труды Флоренского — это непрестанное приглашение к поиску красоты, сокрытой в христианском мирозерцании. Открытие ее возможно благодаря встрече между верой, культурой и жизнью — встрече удивительной и всегда новой, без которой немыслима сама концепция культуры⁴³. Этот уникальный и глубокий интеллектуальный опыт, открывший двери в новую эру, черпает свои жизненные соки не только из богатейшей традиции христианского Востока и русского православия, но также — и с той же мерой внимания и культурной, экуменической открытости — из традиции западного христианства. Поэтому, в то время как строгое православие по-прежнему смотрит на Флоренского с долей подозрительности, большая часть Европы открывает для себя этого мыслителя не только как жемчужину

43 «Если жизнь, как среда, насквозь чужда божественности, то она не способна принять в себя, воплотить в себе творческую форму, и, следовательно, — снова уничтожается понятие культуры». П.А. Флоренский, «Троице-Сергиева Лавра и Россия», в: *Сочинения*, т. 2, с. 357.

Откровение истины как любовь

русской религиозной мысли, но и как значимого собеседника в современном диалоге, посредством которого мы пытаемся глубже осмыслить судьбы русской культуры и православия, а в более широком смысле — христианства третьего тысячелетия, призванного к обновлению и сближению двух традиций, восточной и западной.

Разум и диалектика*

- * Текст публикуется по: Священник Павел Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, М.: Мысль, 1996, т. 2, с. 131. Подзаголовки и примечания Наталино Валентини.

Вступительное слово пред защитою
на степень магистра книги:
«О Духовной Истине», Москва, 1912 г.,
сказанное 19-го мая 1914 года

*Епископу Антонию (Флоренсову) —
с сыновнею почтительностью¹*

Ваши Преосвященства и глубокочтимое Со-
брание!

На эту кафедру чаще всего всходят в ожи-
дании суда над своею работою. Нет ничего
удивительного поэтому, если попавшему
сюда хочется, предупредив приговор, дать
свои разъяснения по подлежащей разбору
книге² и тем предотвратить часть обвинения.
Естественно и то, что пунктов, по которым
требуется такое разъяснение, оказывается
много, — гораздо больше, чем то допустил
бы объем вступительного слова. Ведь всякая
книга *есть* часть души ее автора, или по край-
ней мере *должна* таковою *быть*, и, следова-

тельно, как ни старательно отпрепарирована она, однако же она имеет у себя тысячи все еще живых нервов и кровеносных сосудов, связующих высказанное с оставшимся недосказанным; для авторского сознания всегда мучительно, что орган его души может быть принят за самостоятельное целое и, что еще хуже, противопоставлен другим его же органам, без которых и в данном — нет жизни. И вот, обзревая мысленно все то, что теснилось в моем сознании, когда я думал о предстоящем диспуте, я увидел, что вынужден был бы вдаваться в трудные и сложные вопросы о *методах философии и богословия*, о задачах современных наук о духе³ и т.д. А при малейшей попытке высказаться и быть доказательным тут уже требуется особое сочинение. Разумеется, эти темы — не для вступительного слова...

К тому же припоминаю и свои настроения — слушателя чужих диспутов. В ожидании «дела», самого обсуждения подлежащей работы, речь невольно выслушивается кое-как. Поэтому, следуя «золотому правилу» нравственности, ограничу свой язык и дозволю себе лишь необходимый минимум

разъяснений. Уклонился бы и от него, но предчувствую, что Вам все равно пришлось бы выслушать его, — если не во вступительном слове, то в течение самых прений.

[1. Сущность теодицеи]

Начну с подзаголовка своей работы — «Опыт православной теодицеи»⁴, т.е. с содержания работы, чтобы сделать затем несколько замечаний о методе.

В каком же смысле можно считать обсуждаемую книгу именно *теодицеей*?⁵

Чтобы разъяснить этот вопрос, необходимо напомнить несколько весьма элементарных соображений о сущности религии.

Религия есть — или по крайней мере притязает быть художницей *спасения*, и дело ее — *спасать*. От чего же спасает нас религия? — Она спасает *нас от нас*, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание⁶. Она поражает гадов «великого и пространного» моря подсознательной жизни, «им же несть числа» (Пс 103:25) и ра-

нит гнездящегося там змея. Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу.

Таково дело религии, взятое преднамеренно в самых суженных и скромных границах, — то основное ее дело, которое едва ли кто станет оспаривать.

Так, хотя и внешний мир не оставлен религией, однако настоящее место ее — душа. И поэтому если *онтологически* религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то *феноменалистически* — религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение в том наиболее широком, психологическом, смысле слова есть *равновесие* душевной жизни.

Отвлеченно говоря, может быть несколько типов относительного равновесия; одни из них, так сказать, полнозвучны, другие — бедны; одни прочны, другие — неустойчивы; одни имеют потенциал высокий, другие — низкий. Известный тип равновесия может быть весьма недостаточным, как не безусловною может быть и дающая его религия. Отвлеченно же говоря, должен быть

тип совершенного равновесия и наивысшего потенциала, соответствующий человеческой природе. Этот-то тип и исследуется в обсуждаемой книге.

Из сказанного ранее — понятно, что при изучении религии, по описанию ее, возникают два вопроса: *во-первых*, насколько спасительна данная система переживаний и действий и *почему* она спасительна, т.е. что в ней такого, что обеспечивает спасение? И *во-вторых*, как делается эта система переживаний и действий спасительной именно *для меня*, поскольку я убедился в ее спасительности *вообще*.

Другими словами, спрашивается: *во-первых*, какие ходы мысли должен пройти мой разум, чтобы признать спасительность данной религии? И *во-вторых*, в какой реальной среде должен я вращаться и в какую связь с нею должен вступить, чтобы усвоить себе спасение?

Это — в терминах феноменологии. Если же теперь перейти к терминам онтологии, то надо пересказать наши вопросы примерно так: *во-первых*, какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог, а не

узурпатор святого имени, т.е. действительно обладающий спасением и действительно дающий его людям? *Во-вторых*, какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем?..

Или еще, другими словами, при *первом* вопросе мы разумом своим испытываем Бога и находим, что воистину Он — Бог, Сущая Правда, Спаситель. При *втором* же вопросе мы, испытывая себя, обретаем себя «ложью» и нечистотою, усматриваем свое несоответствие правде Божией и, следовательно, необходимость очищения.

Вот два пути религии. Но первый путь, оправдания Божия, или *феодицея*, возможен не иначе как благодатною силою Божиею, и второй путь, путь оправдания человека, или *анфроподицея*, опять-таки возможен не иначе как силою Божиею⁷. И верим в Бога, и живем в Боге мы Богом же — не сами. И потому первый путь есть как бы восхождение благодати в нас к Богу, а второй — нисхождение благодати в наши недра.

Однако и *феодицея*, как $\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\nu\omega$, как восхищение нас к Богу, и *анфроподицея*, как $\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma \kappa\acute{\alpha}\tau\omega$, как нисхождение Бога

к нам, — совершаются энергиею Божиею в человеческой среде. Как возможно это? Как «немогущий человеческий лик» может соприкасаться с «Божией правдой»? Как Божественная энергия не испепеляет ничтожества твари? Эти и другие подобные вопросы требуют онтологического вскрытия. Переводя на грубый и бедный язык земных сравнений, скажем: как может быть, чтобы св. чаша не таяла как воск и чтобы очи наши не слепли от нестерпимой лучезарности Того, Что в ней? Что было бы, если бы в потир опустить частицу солнца? Но там То, пред Чем солнце — мрак, и... чаша невредима.

Не кажется ли мгновениями, что священник держит в руке грозовую тучу: одно неосторожное движение — и удар молнии поразит его. Это — образы. Но никакие образы не передадут силы контраста между Богом и тварью — контраста, который необходимо должен быть осуществлен, чтобы было возможно оправдание твари. Выяснить онтологию этого осуществленного контраста между всем и ничем должна анфроподицея⁸.

Разумеется, ни путь феодицеи, ни путь анфроподицеи не может быть строго изо-

лирован один от другого. Всякое движение в области религии антиномически сочетает путь восхождения с путем нисхождения. Убеждаясь в *правде* Божией, мы тем самым открываем сердце свое для схождения в него благодати. И наоборот, отвергая сердце навстречу благодати, мы осветляем свое сознание и яснее видим правду Божию. Как нельзя разделить полюсов магнита, так нельзя обособить и путей религии.

Ὀδὸς ἄνω и οὐδὸς κάτω совмещаются в религиозной жизни и лишь методологически могут быть рассматриваемы до известной степени порознь. Однако этому разъединению способствует, что известным полосам в личном развитии и в развитии общественного сознания по преимуществу свойственен либо тот, либо другой путь.

Путь *горé* — это по преимуществу путь *вступающего* на духовный подвиг, а путь *долу* — путь продвинувшегося по нему. Вот почему я счел целесообразным в настоящем сочинении выделить именно феодицею, оставляя более трудную анфроподицею до лет более зрелых и опытности более испытанной. Но на возможный вопрос о содержании ан-

фроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Богонисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божиим в Священном Писании; о священных обрядах и о святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке и т.д. и т.д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса анфроподицеи — христологического.

Однако от того, что *должно* еще сделать, т.е. от анфроподицеи, как пути по преимуществу практического, вернемся к обсуждению того, что *сделано*, — к феодицеи как пути по преимуществу теоретическому. Этот путь начинается в *разуме* и затем за пределы разума, к корням его, выходит.

[2. Теодицея и возможность разума]

Как же построится феодицея? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот «Столп Злобы Богопротивная»⁹, на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы

утвердиться на «Столпе Истины». Конечно, Вы догадываетесь, что имеется в виду Кант¹⁰.

«Как возможна Истина?» — спрашивает Кант, и ответ его гласит:

— Истина возможна как методическое познание, т.е. как вечно строящаяся, но никогда не заканчиваемая система знания — вавилонская башня Нового времени.

«Но как же, в свой черед, возможно методическое познание?»

— Оно возможно — как синтетические суждения *a priori*, — спешит успокоить Кант¹¹.

«Но в таком случае как же возможны синтетические суждения *a priori*?» — снова шевелится беспокойство у Канта.

— Как функции организации разума, — с довольным видом открывает он. И замолкает совсем. Но дальнейшая история мысли этим ответом опять не удовлетворена.

«А организация разума со всеми его функциями, она как возможна?» — спрашивают у Канта. Но на этот вопрос Кант уже не желает давать ответа, и ряд вопрошаний должен прерваться. В организации разума критическая мысль увязает, как в трясине. А между тем неизвестно еще, есть ли, в са-

мом деле, эта организация разума, да и есть ли самый разум.

Кант пытается доказать, что *есть*: и то и другое. Как же именно? — Наличностью разумных функций. Но где же они? — В науке. Почему же мы знаем их *общегодность* (всеобщность и необходимость)? — Потому-де, что наука вселенска. Итак, последней опорой у Канта оказывается факт науки или, точнее, математического естествознания. Разум есть, а стало быть, есть и Истина, *ибо Кант верит* в вавилонскую башню механистического естествознания.

Наши рассуждения начинаются с той точки, на которой кончает Кант.

«Есть ли разум?» — спрашиваем мы себя.

— Нет, такой определенной величины мы не знаем. Разум — нечто подвижное. Это — понятие динамическое, а не статическое. Разум имеет нижним пределом своим, поскольку он — разум трансцендентальный, — разложение, полное ничтожество, геенну, а верхним, — как разум трансцендентный, — полноту и непоколебимость.

«Но, — спрашивается тогда, — как возможен разум?»¹²

Разум жаждет спасения, т.е., другими словами, он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка. «Человеческий ум, — говорит где-то Мартин Лютер, — подобен пьянице верхом: поддержите его с одной стороны — он свалится с другой»¹³. Таково образное выражение антиномичности разума¹⁴. Разлагаясь в антиномиях и мертвый в своем рассудочном бытии, разум ищет начала жизни и крепости. Спасение в сфере теоретической мыслится прежде всего как *устойчивость* ума, т.е. именно как ответ на вопрос: *как возможен разум?* И если религия обещает эту устойчивость, то дело феодицеи — показать, что действительно эта устойчивость может быть дана и как именно. Но понятно, что если разум будет пониматься как пустая форма, в которую можно вкладывать разное содержание, не нарушая свойств этой формы, то присущая ему неустойчивость, или антиномичность, будет неустойчивостью абсолютною и феодицея загодя обречена на неудачу. Отсюда понятно, что из признания религии — уже *a priori*, «трансцендентально», вытекает и иной взгляд на разум. Разум — не коробка или иное какое *геометрическое* вме-

стилище своего содержания, в которое можно вложить что угодно; он — и не мельница, которая размелет как зерно, так и мусор, т.е. не система *механических*, всегда себе равных осуществлений, применимых одинаково к любому материалу и при любых условиях. Нет, он есть нечто живое и целестремительное — орган живого существа, *modus* взаимоотношения познающего и познаваемого, т.е. вид связи бытия. Понятно, что он не может функционировать всегда одинаково, ибо сам он, его «как», определяется его предметом, его «что». Свойства разума — свойства гибкие и пластические, осуществляемые так или иначе в зависимости от *τόνς* жизнедеятельности его. Следовательно, задача гносеолога — не в том, чтобы открыть природу разума вне его отношения к какому бы то ни было объекту знания, — вне функционирования, ибо задача эта по существу неопределенная, а в том, чтобы узнать: когда, при каких условиях разум делается воистину разумом, когда он имеет высшее свое проявление, — когда он цветет и благоухает. Эта гносеологическая работа подразумевается проделанной при построении феодицеи. А ответ на постав-

ленный вопрос возможен тут только один — такой: разум перестает быть болезненным, т.е. быть рассудком, когда он познаёт Истину, ибо Истина делает разум разумным, т.е. умом, а не разум делает Истину истинною. Следовательно, ответ на основной вопрос о разуме, а именно на вопрос: *как возможен разум?* — должен гласить: *Разум возможен чрез Истину.* Но, в таком случае, что же делает Истину Истиною? — *Она сама.*

Показать, что Истина сама себя делает Истиною — и есть задача теодицеи. Эта самоистинность Истины выражается, как вскрывает исследование, словом $\acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$ — *единосущие*. Таким образом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой¹⁵.

Таково *содержание* книги. Обратимся теперь к методу ее.

[3. Диалектика, жизнь духа и философия]

Для перелиставшего книгу, вероятно, бесспорно, что метод этот — *диалектика*, разумея слово *диалектика* в его широком

значении — жизненного и живого непосредственного мышления в противоположность мышлению *школьному*, т.е. рассудочному, анализирующему и классифицирующему. Это — не речь о процессе мысли, а самый процесс мысли в его непосредственности — трепещущая мысль, демонстрируемая *ad oculos*. Простейший случай диалектики, т.е. мысли в ее движении, — всякий разговор. Диалектичным будет, вероятно, и то, что за этим словом последует, т.е. самый диспут. Высочайший же образец диалектики применительно к вере дал св. апостол Павел в своих Посланиях: не о духовной жизни учит нас св. Апостол, но *сама* жизнь в словах его переливается и течет живым потоком. Тут нет раздвоения на действительность и слово о ней, но сама действительность является в словах Апостола нашему духу.

Однако дело *не* в том, что это пишет Апостол. Апостольство сказывается в природе открываемой им жизни, в ее *духовности*, а не в самом факте наличия *некоторой* жизненности. Ведь диалектике, как методу, принадлежит и явление жизни в слове, хотя в том или в другом случае самая жизнь мо-

жет быть и ничтожной и неценной. Диалектик хочет не рассказывать о своем касании к реальности, но *показывать* его: слушатели же пусть сами усматривают, не опускает ли он в своем осознании этой реальности чего-нибудь существенного.

То, что сказано о духовной жизни, — оно же относится и к сфере философии. Там, где не признается права на самодеятельность, — нет места и диалектике; но где свобода, — там непременно — и диалектика. Философия, как дело творчества (но не как предмет преподавания), — философия совершенно неотделима от диалектики, т.е. от процесса *вглядывания* и, следовательно, мысленного углубления и вживания в реальность. Величайшие образцы философского творчества — лучшие достижения диалектики¹⁶.

В чем же смысл диалектики? — В целостности. Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств. Что же есть? — Есть все нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета; диалектика — совокупность процессов мысли,

«взаимно друг друга укрепляющих и оправдывающих». Это — как бы луковица, в которой каждая оболочка есть слой живой. Если бы речь шла не диалектическая, а дидактическая — не о реальности, а о моих или чьих-нибудь *мыслях* о реальности, то я мог бы дать определение и сказать: «Вот что именно, а не другое что я мыслю об этой вещи». Но если предметом речи должна быть *сама* реальность, то откуда же я заранее знаю, что есть она, эта реальность? А если бы знал — то для чего же нужно было бы исследование? Определить — это значит очертить вокруг предмета исследования некоторый предел, окружить его пределом, изолировать его. Для чего предел? Чему положить предел? — Мысли, конечно. Определить — это значит лишить мысль свободы двигаться так, как это может оказаться нужным в течение исследования, и искусственно заключить ее в границы. Но диалектика, как мысль нарастающая, в том-то и заключается, что она движется к все более и более ценным достижениям, восходя по лестнице постижения, так что постепенным уплотнением мысли намечаются естественные пределы реаль-

ности. Живая мысль по необходимости диалектична: в том-то и жизнь ее; мертвые же мысли или, точнее, замороженные мысли, мысли в состоянии анабиоза — недиалектичны, т.е. неподвижны, и могут быть расположены в виде учебника, как некая сумма определений и тезисов. Но и тут, лишь только мы захотим привести эту кучу или этот склад высохшего и замороженного материала во внутреннее единство, т.е. понять его, — мы должны внести начало движения от определения к определению и от тезиса к тезису. И тогда под ласкою созерцающего взора лед тает, плотины сорваны, определения потекли и тезисы хлынули живым потоком, переливаясь один в другой.

«*Omnis definitio in jure civili periculosa est*», — значит в Дигестах, и тут же дается объяснение, почему *periculosa est*: «*parum est enim, ut non subverti possit*». Так — не только в области права.

Omnis definitio тем periculosior est, чем более внутреннего движения в определяемом; а там, где жизнь бьет ключом, в жизни по преимуществу, или религии, оно *maxime periculosa est*. Тут Павлов меч разрубает всякое опреде-

ление, и, сорвав оковы, огненной струей стремится мысль к Павловой диалектике.

Теперь уже не мы определяем предмет, а самый предмет определяет нам себя. Мы — вглядываемся и вглядываемся в него, и каждое новое постижение его служит новым определением. Каждое новое откровение реальности о себе прибавляет новое звено к цепи проникновений. Вращаясь пред нашим взором, реальность кажет все новые и новые стороны в себе. И если *теперь* Вы спросите у диалектика, где его определения, он ответит Вам: «Везде, если я написал что-нибудь осмысленное, и нигде — если книга не удалась». *Самая* книга есть определение того предмета, который она рассматривает, т.е. Духовной Истины, или, если хотите, церковности. И если я начинаю с того, что церковность неопределима¹⁷, то далее, за этим заявлением, я же посвящаю целую книгу, чтобы *показать* церковность в разных сферах ее и на разных глубинах. — Ведь даже в математике нет критерия, чтобы сразу узнать, *просто* ли данное число. Лишь последовательно просеивая сквозь «Эратосфеново решето» все числа непростые, мы

убеждаемся в его простоте или непростоте. Так и в Церкви нет одного критерия, который бы гарантировал церковность данного человека; но сама жизнь рядом испытаний отсеивает верных от неверных.

Довольно философствовали над *религией* и о религии: тогда можно было давать определения, — и их дано слишком много. Неужели мне прибавлять к ряду неудачных определений еще одно? Надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду¹⁸.

Довольно было опровержений, возражений, сопротивлений и уступок скрепя сердце; надо начать наступление. Лучше понять хоть одну живую религию, нежели изрезать и умертвить все где-либо и когда-либо существовавшие. Если терпимость и либеральность к вере других заключается только в том, что ради справедливости («Чтоб никого не обидеть!») люди стараются обойтись вовсе без религии, — тогда долой *такое* уважение и *такую* либеральность. Да к тому же для всякой религии бóльшим уважением к ней будет борьба с нею, нежели терпимость, уравнивающая все религии в общем к ним презрении¹⁹. — Этот призыв, выска-

занный здесь мною в словах столь торопливых и несвязных, — он и был призывом к подлежащей обсуждению книги. Но, вняв ему, необходимо было сделать шаг самый трудный — уразуметь, что исследование должно быть опытом *конкретной* религиозной гносеологии, ибо только конкретная мысль может быть мыслью диалектической.

Что же, однако, значит развить конкретную религиозную мысль? Не рискует ли она впасть в субъективизм и психологизм? Не рискует ли стремление к конкретности подменить диалектику, как методическое вглядывание, простою игрою случайных мыслей, имеющих лишь биографическое значение и интересных лишь для друзей автора? Не рискует ли вглядывание в реальность выродиться в голый рассказ о психологических иллюзиях?

Не смею утомлять Вашего внимания подробным ответом на поставленный здесь вопрос; скажу лишь в двух словах суть дела.

Несомненно, что конкретная мысль есть *личная* мысль, мысль не «*вообще*», вне субъекта своего притязающая существовать, но мысль, характерно соотносящая данный

объект с данным же субъектом. Мышление есть непрерывный синтез познаваемого с познающим и, следовательно, глубоко и насквозь пронизано энергиями познающей личности. Но кто же субъект диалектики?

Таковым не может быть абстрактное, бесцветное и безличное «сознание вообще», ибо я знаю, что это я вглядываюсь в реальность. Таковым не должно быть и никому не интересное Я автора, ибо если какой-то Павел во что-то вглядывается, то, конечно, это не может и не должно быть значимым в философии. Вглядывающееся Я должно быть личным и, скажу даже, более личным, нежели недоразвитое Я автора. Но оно же должно быть и целостным и характерным. Это — конкретнообщее, символически-личное — Я есть, очевидно, Я *типическое*, и если искать ему параллелей, то ближе всего оно подходит к *типу* в художественном произведении. Его диалектическое вглядывание лично, но оно не психологично. Оно конкретно, но его своеобразие — не случайно. Назовем его Я «методологическим». И т<ак> к<ак> диалектика непременно предполагает тех, кто δια-λέγονται, кто пере-говаривается,

кто раз-говаривает, то методологическому Я соответствует методологическое же мы и другие методологические *personae dramatis dialecticae*. Ими-то и осуществляется некое διά-, пере-, раз-, т.е. методологическая среда, — которая сливается с объектом свои личные энергии.

Понятно, что эта среда, чтобы быть методологической, должна быть совершеннейшим органом *данной* диалектики, т.е. должна быть не *какой-нибудь*, а наиболее сродной именно *данному* познанию. Каждому объекту диалектики соответствует и некоторый определенный субъект, *определенный* тип. Если, по Библии, брак есть познание, а познание есть своего рода брак, то нельзя данную реальность бракосочетать с кем угодно, но необходимо — с суженым. Таким образом, философское творчество истины — в ближайшем родстве с творчеством художественным, не как «поэзия понятий», а как ваяние типических субъектов диалектики. И пока философ не нашел типа *данной* диалектики, — он еще не приступал к диалектике. Как поэт, обособляя аспект свой, объективирует его и делает *типом* (вспо-

мним хотя бы Вертера и Гете), так и философ вовсе не *о себе* разглагольствует найденным им субъектом диалектики, а типически формует из имеющегося у него запаса переживаний субъекта наиболее дружного данному предмету. Так именно написаны диалоги Платона: это видит всякий; но, может быть, не всякий примечал, что так же написаны и Критики Канта, и Размышления Декарта и т.д. и т.д. Разница — лишь в том, что методологическое Я вводится обычно несколько прикровенно и бедно. В разбираемой же книге, по следам Платона, методологическое Я откровенно выведено не как Я «вообще», а как Я конкретное. Не смею утверждать, что выполнил удачно поставленную задачу; однако самым решительным образом стою за занятую позицию как *принцип*.

Но если этот принцип Вами принимается, то отсюда делается понятною одна особенность предлагаемой диалектики. Конкретная личность, этот типический субъект диалектики, не есть *линейный* ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь ее устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следова-

тельно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено простою одноголосою *мелодией* раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозноупорядоченная жизнь, — есть несравненно более связанное целое, напоминающее скорее *ткань* или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга и снова выступающих. И как в жизни лишь *многообразие* функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий дает жизненно углубиться в предмет изучения²⁰.

Таков, в основных чертах, *метод* разбираемой книги. Я знаю, что я недостаточно выполнил те задания, которые себе поставил, а насколько недостаточно — об этом мы сейчас услышим. Допускаю и то, что самые задания были поставлены неправильно. Но вот в чем я не сомневаюсь и, Богу содействующу, не усумнюсь ни во время диспута, ни после него. Философия высока и ценна не

Павел Флоренский

сама в себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе²¹. И *пройденный* путь — делается уже ненужным. Мои глубокоуважаемые судьи могут лишить меня книги, но не того, что теперь, пережив ее, я уже имею помимо нее.

Вот почему, в глубине души, уже готов ответ — один на все их возражения:

«Мне же еже прилепятся Богови благо есть, полагати о Господе упование спасения моего»*.

1914 г. V. 19,
Сергиев Посад

* Пс 72:28: «А мне благо приближаться к Богу! На Господа Бога я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои».

Примечания

- 1 Старец Исидор Грузинский (ум. в 1908 г.), наряду с епископом и старцем Антонием Флоренсовым, оказал значительное влияние на мировоззрение и духовное становление Павла Флоренского. Именно он вдохновил молодого математика поступить в Московскую духовную академию, несмотря на ожидавшую того блестящую университетскую карьеру. Кроме того, стоит напомнить, что епископ Антоний, перед которым Флоренский испытывал благоговение за его духовную глубину и за широту богословских познаний, отговорил молодого студента от выбора монашеского пути и продолжал о нем по-отцовски заботиться вплоть до своей смерти в 1918 году. В письме, адресованном епископу Антонию (Флоренсову), который, несмотря на не вполне благоприятную обстановку, одним из первых открыто одобрил докторскую диссертацию Флоренского, мы читаем: «Глубокочтимый Владыко! Ваше слово направило меня в Академию, Ваше слово меня там удерживало и Ваше же слово заставило меня остаться там. Теперь я могу сказать откровенно, что мое отношение к Академии было послушанием. Вот почему этот, хотя и ничтожный, но в жизни моей очень решительный, труд я решил посвятить Вам после того, как другой жизненный шаг свой, а именно пробную лекцию свою, я посвятил своим родителям по плоти. Прошу принять это посвящение, как знак всегдашней моей преданности Вам и сыновней любви. Благословите и простите, что мой дар Вам так беден и ничтожен». Эта корреспонденция хранится в «архиве Флоренского», см. письмо П.А. Флоренского от 14. XI. 1914 года, приведенное также в: П.А. Флоренский, *Собрание сочинений*, т. 2, с. 743.

О еп. Антонии (Флоренсове) см.: Андроник иеродиакон (Трубачев), «Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник свящ. Павла Флоренского», в: *Журнал Московской Патриархии*, 9 (1981), с. 71-77; 10, с. 65-73.

- 2 Очевидно, имеется в виду докторская диссертация, озаглавленная *О духовной истине*, которая после поправок и дополнений станет трудом, по праву признанным важнейшим

Павел Флоренский

- в творчестве Флоренского: *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*, Москва: Путь, 1914.
- 3 В те годы философская и богословская дискуссия вокруг так называемых «наук о духе» (Geisteswissenschaften), перенятая у немецких коллег, в особенности у В. Дильтея, оказала также значительное влияние на творчество отдельных русских религиозных мыслителей.
 - 4 Тот же подзаголовок остался и в публикации *Столпа и утверждения истины*, в котором к первоначальному титлу добавлено уточнение: *Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*.
 - 5 Флоренский воспринимает концепцию «теодицеи» во всей ее онтологической и мистической полноте как аскетический путь к обожению. Она не ограничивается своей классической коннотацией (вплоть до Лейбница и Канта), связанной с вопросом об оправдании Бога в контексте проблемы зла и об относительном познании его промысла посредством одного только разума. Для более глубокого понимания теодицеи Флоренского в рамках русской религиозной мысли после Достоевского отсылаем к работе N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997, pp. 66ss.
 - 6 «Геенне» посвящено отдельное VIII письмо в *Столпе*, главным образом занятое проблемой деконструкции ложной идеи свободы субъекта, слепого самоутверждения «я», кощунственной самости, которая сводит личность к маске и пустой оболочке. В своем пронизательном комментарии к известному фрагменту из *Бесов* Достоевского Флоренский утверждает: «Такова геенна – единственная реальность в собственном сознании, и ничто – в сознании Бога и праведников». См. *Столп и утверждения истины*, с. 207.
 - 7 На эти две возможные характеристики религии Флоренский обратил внимание уже в своей программной работе 1906 года *Догматизм и догматика*, где среди прочего писал: «Антроподицея и теодицея! Вот два момента, слагающие

Разум и диалектика

религию, потому что в основе религии лежит идея спасения, идея обожения всего существа человеческого». См. П.А. Флоренский, *Философия культа (Опыт православной антропологии)*, М.: Мысль 2004, с. 5. Указание на эти два различных пути религиозного опыта приобретает у Флоренского также особое теоретическое значение, поскольку сам он впоследствии опишет свое становление как ученого в соответствии с этими двумя критериями: первая фаза, сосредоточенная вокруг *Столпа*, которая закончится примерно в 1919 году, будет сфокусирована главным образом на примате теодицеи; вторая охватывает все двадцатые годы, вплоть до ареста (1933): ее главной темой будет антроподицея. В числе наиболее зрелых плодов этого периода следует упомянуть в первую очередь сборник *У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики*. См. П.А. Флоренский, *Собрание сочинений*, т. 3 (I), М.: Мысль, 1999.

- 8 Здесь Флоренский ссылается на антропологическую теорию Блеза Паскаля (в *Столпе* и других местах он называет его одним из самых близких по духу западных мыслителей), который в 223-й главе *Мыслей* задается вопросом: «Что такое есть человек в природе? Ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с небытием, середина между ничем и всем».
- 9 Цитата из *Триоди* Великой Пятницы, гимн VIII.
- 10 В дальнейшем Флоренский завяжет диалог с Кантом и воспроизведет некоторые из его философских идей, не ссылаясь эксплицитно на источник.
- 11 Здесь автор ссылается на *Пролегомены и Трансцендентальное учение о методе* Канта. См. I. Kant, *La critica della ragion pura* [«Критика чистого разума»], a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1977, pp. 73-93 и pp. 547-638.
- 12 Этот вопрос во всей своей остроте будет повторен в эпилоге к *Столпу*.
- 13 Источник не обнаружен.

Павел Флоренский

- 14 **Вопросу об антиномичности разума Флоренский посвятит значительную часть своих философских исследований, и во многих своих произведениях он будет обращаться к этой теме, отдавая себе отчет в ее многочисленных импликациях для логики, онтологии, догматики, лингвистики и других наук. Помимо письма VI в *Столпе*, озаглавленного «Противоречие», см. также: *Космологические антиномии И. Канта; Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания*, в: П.А. Флоренский, *Собрание сочинений*, т. 2, М.: Мысль 1996, с. 3–33 и 34–60.**
- 15 ***Столп и утверждение истины* практически реализует эту важную интуицию Флоренского — одну из наиболее редких и плодотворных в современной философской мысли попытку показать не только возможность преодоления конфликта между религией и философией, но также и возможность их встречи, исходя из догмата о Троице как фундаментального принципа «нового мышления» и «новой рациональности». В тот же период, следуя по линии классической философской мысли, Флоренский — вслед за Шеллингом и Киреевским — приходит к тому же, что и они, убеждению, о чем свидетельствует символический эпилог к работе *Смысл идеализма*.**
- 16 **Чтобы постичь теоретическое значение этих образцов диалектики во всем их аргументационном значении, необходимо обратиться к важной работе Флоренского, озаглавленной *Диалектика*, рукописный вариант которой датируется началом 1918 года, хотя предварительные исследования были проведены автором ранее и рассматривались как заготовки к работе *Мысль и язык*. См.: *Собрание сочинений*, т. 3 (I), М.: Мысль 1999, с. 118–141. В этом блестящем эссе диалектика, понимаемая как живое общение с реальностью, переосмысливается в ее первоначальном соотношении с различными формами мысли (наука, философия и язык) в контексте удивления, реальности и тайны.**
- 17 **Аналогичное рассуждение содержится также в окончательной версии *Столпа*, на первых его страницах, адресованных «читателю», где Флоренский утверждает: «Неопределимость православной церковности... есть лучшее**

доказательство ее жизненности. [...] Что такое церковность? — Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что нет». См. *Столп и утверждение истины*, с. 36.

- 18 Здесь дается только намек на теоретическую позицию, которая, похоже, приобретет особое значение в контексте того специфического пути, который можно сформулировать как «философия религии» и который присвоит себе критерий подлинной герменевтики откровения, отличной от общей «религиозной философии» или «отвлеченной метафизики». Для более глубокого изучения философских и богословских импликаций этой позиции позволим себе отослать читателя к нашей работе *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore...*, cit.
- 19 По этому поводу см. более полный и систематический анализ в других работах Флоренского, в которых дается обоснование этим кратким рассуждениям по поводу экуменического и межрелигиозного диалога. См. в особенности Р.А. Флоренский, «Note sull'ortodossia», in *L'Altra Europa*, 1 (1991), pp. 25–33; Id., «Записка о христианстве и культуре», в: *Собрание сочинений*, т. 2, с. 547–559.
- 20 Напрашивается аналогия с краткой автобиографической заметкой философа, составленной около 1924 года для *Энциклопедического словаря Гранат*, в которой среди прочего автор так описывает свои идеи: «Развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению». См. П.А. Флоренский, «Автореферат», в: *Собрание сочинений*, т. 1, с. 38.
- 21 В этом месте Флоренский лишь мельком упоминает христологическую философию, которая в *Столпе* и других богословских работах автора займет центральное место; см. в особенности Р.А. Флоренский, *Cristianesimo e cultura*,

Павел Флоренский

cit.; «Догматизм и догматика», в: *Собрание сочинений*, т. 1, с. 550–570; «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», в: *Собрание сочинений*, т. 3 (2), с. 360–488.

О важности этого аспекта см.: N. Valentini, “Cristo nel pensiero russo tra kenosi e bellezza (P.A. Florenskij, V.V. Ivanov, N.A. Berdjaev)”, in AA.VV., *Cristo nella filosofia contemporanea, II-II Novecento* (a cura di S. Zucal), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2002, pp. 103-157.

Библиография*

1. Основные труды П. А. Флоренского

Сборники и собрания сочинений

Сочинения в четырех томах / Сост.: игум. Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева, М.: Мысль, 1994–2000. Это наиболее полное систематическое издание основных произведений, статей, очерков и писем русского мыслителя.

- * Наследие П.А. Флоренского огромно и включает в себя более тысячи наименований различных работ. Полную и подробную его библиографию см. в: А. Трубачев, «Указатель печатных трудов священника Павла Флоренского», в: *Богословские труды*, 23 (1982), с. 280–309; M. Hagemeister, P. A. “Florenskij’s ‘Wiederkehr’. Materialien zu einer Bibliographie (1985–1989)”, in *Ostkirchliche Studien*, 39, 2/3 (1990), pp. 119–145; N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell’amore...*, cit., pp. 321–358; L. Žák, *Verità come ethos ...*, cit., pp. 483–504; M. Žust, *À la resherche de la Vérité vivante...*, cit., pp. 313–366.

Библиография

- Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*, М.: Мысль, 2000. Здесь представлены статьи и очерки по теории искусства в контексте философии и антропологии.
- «Из богословского наследия», в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 84–248. В сборник вошли лекции и отдельные работы по богословской тематике, которые были написаны в 1918–1922 гг. и позже вошли в трактат *Философия культа*.
- Собрание сочинений*. Т. 1: *Уводоразделов мысли: статьи по искусству* / Под общ. ред. Н.А Струве, Париж: YMCA-Press, 1985.
- Уводоразделов мысли* / Сост. : игум. Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, М.С. Трубачева, М.: Правда, 1990.
- Столп и утверждение истины*, М.: Правда, 1990 (репринт 1914 года).
- Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание* / Сост. : игум. Андроник (А.С. Трубачев), П.В. Флоренский, Т.В. Флоренская, М.С. Трубачева, М.: Московский рабочий, 1992.
- Иконостас. Избранные труды по искусству*, СПб.: Мифрил — Русская книга, 1993. См. также исправленное и дополненное издание под ред. игум. Андроника (А.С. Трубачева), М.С. Трубачевой, П.В. Флоренского, В.В. Бычкова, М.: Изобразительное искусство, 1996.
- Оправдание космоса* / Сост.: К.Г. Исупов, СПб.: РХГИ, 1994. Сборник эссе и писем, посвященных концепции мира и проблемам науки.
- Имена* / Под. ред. С. Филоненко, Москва — Харьков: Эксмо — Фолио, 1998.

Библиография

Автобиографические произведения

- «Автореферат»; написан между 1925 и 1926, опубликован в 1927. См.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 37–43.
- «Автобиография»; написана в 1927 и опубликована в 1971. См.: *Иконостас. Избранные труды по искусству*, Указ. соч., с. 353–361.
- «Детям моим. Воспоминания прошлых дней»; написаны между 1916 и 1926, первая публикация в 1992. См.: *Детям моим...*, Указ. соч., с. 24–266.
- «Генеалогические исследования», в: *Детям моим...*, с. 268–407.
- «Завещание», в: *Детям моим...*, с. 440–444.

Стихотворения

- «Эсхатологическая мозаика»; написана в 1904, опубликована в 1991, сост. : Е.В. Иванова, Л.А. Ильюнина, О.С. Никитина, в *Контекст*, 1991, с. 68–92.
- «В вечной лазури. Сборник стихов», Сергиев Посад, 1907; см. также: *Символ*, 21 (1989), с. 247–274.
- «Стихотворения», в: *Христианин*, 1 (1907), с. 144–149; 528–549.
- Оро. Лирическая поэма*; написана в лагере на Соловках в 1936, опубликована в 1998, сост. : П.В. Флоренский и А.И. Олексенко, М.: Пайдейя, 1998.

Письма

- «Переписка П. А. Флоренского с Андреем Белым» / Сост. : игум. Андроник (А.С. Трубачев) и П.В. Флоренский, в: *Контекст*, 1991, с. 23–61.
- «Два письма свящ. Павла Флоренского Н.Н. Глубоковскому», в: *Вестник РХД*, 159 (1990), С. 174–180.

Библиография

- «Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова» / Сост.: игум. Андроник (А. С. Трубачев), И. В. Дубинина, А. В. Шургаи, в: *Вопросы философии*, 6 (1991), с. 85–151.
- «Переписка Н. Н. Лузина с П. А. Флоренским» / Сост.: С. С. Демидов, А. Н. Паршин, С. М. Половинкин, П. В. Флоренский, в: *Историко-математические исследования*, 31 (1989), с. 125–191.
- «Переписка с М. А. Новоселовым» / Сост.: игум. Андроник (А. С. Трубачев), Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, Томск: Водолей, 1998.
- «Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского», в: *Вестник РХД*, 125 (1978), с. 251–271.
- «Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского», в: *Вопросы философии*, 12 (1989), с. 99–111.
- «Переписка В. И. Вернадского и П. А. Флоренского», в: *Новый мир*, 2 (1989), с. 194–203.
- «Из соловецких писем», в: *Детям моим...*, с. 408–439.
- «Письма с Дальнего востока и Соловков», предисл. П. В. Флоренского и А. И. Олексенко, в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 4.
- Переписка священника Павла А. Флоренского со священником Сергеем Н. Булгаковым / Сост. игум. Андроник (А. С. Трубачев), Томск: Водолей, 2001.

Вопросы литературы

- «Гамлет»; статья написана в 1905, опубликована в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 250–280.
- Антоний романа и Антоний предания (Комментарий к «Искушению святого Антония» Гюстава Флобера)*; статья написана в 1905 и опубликована в 1907; см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 490–527.

Библиография

«Упырь» / Сост. и послесловие игум. Андроника (А. С. Трубачева), в: *Новый мир*, 10 (1995).

О языке и фольклоре

«Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии Нерехтского уезда» (Вступительная статья к изданию); написана в 1909, опубликована в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 663–681.

Воспоминания, исследования биографического характера

«К почести вышняго звания (Черты характера архим. Серапиона Машкина)»; написано в 1906, опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 205–226.

«Соль земли, то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского Скита иеромонаха Аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским»; написано между 1908–1909, опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 571–631.

«Около Хомякова» (1916), опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 278–336.

«Памяти Федора Дмитриевича Самарина» (1916), опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 337–345.

«Памяти Владимира Францевича Эрна» (1917), опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 346–351.

«Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). Моя автобиография», в: *Богословский вестник*, I, 2–3 (1917), с. 317–330.

«Рассуждение на случай кончины отца Алексея Мечева» (1923), опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 591–620.

Библиография

«Отец Алексей Мечев» (1924), опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 621–627.

Работы по методологии и педагогике

«Спиритизм, как антихристианство»; статья написана в 1904, опубликована в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 129–145.

«“Золото в лазури” Андрея Белого. Критическая статья»; написана в 1904, опубликована в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 695–699.

«От переводчика (Вступительная статья к переводу: И. Кант, “Физическая монадология”)»; написана в 1905, опубликована в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 682–686.

«Предисловие к статье А.В. Ельчанинова “Мистицизм М.М. Сперанского”»; написано в 1906, опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 687–689.

«Вопросы религиозного самосознания»; написано в 1907, опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 527–549.

«Плач Богоматери (Вступительная статья к тексту русского перевода Канона о распятии Господа и на плач Пресвятой Богородицы — творения Симеона Логофета)»; написана в 1907, опубликована в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 690–694.

«Пращурьы любомудрия. Напластования эгейской культуры»; написано в 1913, опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 91–130.

«Отзыв о сочинении А. Туберовского “Воскресение Христово”»; написан в 1916, опубликован в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 192–277.

Библиография

Проповеди и выступления

- «Начальник жизни», проповедь (1905), опубликована в: *Богословские труды*, 23 (1982), с. 310–312.
- «Радость навеки», проповедь (1905), опубликована в: *Богословские труды*, 23 (1982), с. 317–320.
- «Вопль крови», проповедь произнесена 12 марта 1906, опубликована в: С. Л. Кравец, *О красоте духовной. П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения*, М.: Знание, 1990, с. 48–54.
- «Земной путь Богоматери. Слово на день Успения Девы Марии Богородицы», в: *Богословские труды*, 23 (1982), с. 312–316.

Философско-математические работы

- «Об одной предпосылке мировоззрения», очерк написан в 1903 и опубликован в 1904, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 70–78.
- «Введение к диссертации “Идея прерывности как элемент мирозерцания”» (1903) / Сост. и ред. С. С. Демидов и А. Н. Паршин, в: *Историко-математические исследования*, 30 (1986), с. 159–177.
- «Физика на службе математики», опубликовано в: *Социалистическая реконструкция и наука*, 4 (1932), с. 43–63.
- «О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора)», написан в 1904 и опубликован в: *Новый путь*, 9 (1904), с. 191–192; см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 79–128.
- «О типах возрастания», очерк написан в 1905 и опубликован в 1906, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 281–317.

Библиография

- «Пифагоровы числа», очерк написан в октябре 1922, опубликован в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 632–646.
- «Мнимости в геометрии», очерк написан и опубликован в 1922, был переиздан М. Хагемайстером (Michael Hagemeister) в Verlag Otto Sagner, München, 1985; см. также: «Мнимости в геометрии. Расширение области двухмерных образов геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей)», предисл. и прим. Л. Г. Антипенко, в: *Лазурь*, М., 1991.

Статьи по богословию и православной теодицее

- «О суеверии и чуде», статья написана в 1902 и опубликована в 1903, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 44–69.
- «Эмпирея и Эмпирия», диалог написан в 1904–1906, опубликован в 1986, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 146–195.
- «О цели и смысле прогресса» (1905), запись выступления Флоренского в философском кружке Московской духовной академии около 1905, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 196–204.
- «Догматизм и догматика», беседа написана в 1905, опубликована в 1990, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 550–570.
- «Понятие Церкви в Священном Писании», крупная работа написана в 1906, опубликована в 1974, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 318–489.
- «Православие», статья написана в 1909 и опубликована в качестве главы, написанной «в сотрудничестве» с Ельчаниновым в книге: А. В. Ельчанинов, *История религии*, М., 1909, с. 161–188; см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 1, с. 550–570.

Библиография

- «Дух и плоть», в: *Журнал Московской Патриархии*, 4 (1969), с. 74.
- «Разум и диалектика. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги “О духовной истине”, Москва, 1912, сказанное 19-го мая 1914 года», в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 131–142.
- «Не восхищение непщева (Флп 2: 6–8). К суждению о мистике» (1915), опубликовано в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 143–148.
- Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*, Москва: Путь, 1914.

История философии и мировоззрений

- «Общечеловеческие корни идеализма» (1909), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 2), с. 145–168.
- «Космологические антиномии Иммануила Канта» (1909), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 3–33.
- «Лекция и *Lectio* (Вместо предисловия к издаваемому курсу лекций)», работа написана в 1910 и опубликована в: *Богословский вестник*, Т. 1, 4 (1910); см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 62–68.
- «Пращурсы любомудрия» (1910), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 68–84.
- «Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания)» (1913), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 34–60.
- «Смысл идеализма», работа опубликована в типографии Сергиева Посада в 1914, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 2), с. 68–144.
- «Предварительные планы и заметки к лекциям» (1921), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 362–385.
- «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», курс лекций, про-

Библиография

читанный в Московской духовной академии 11 (24) августа — 18 ноября (1 декабря) 1921, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 2), с. 360–488.

Богословие таинств и православная антропология

- «Страх Божий» (1918), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 87–101.
- «Культ, религия и культура» (1918), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 101–119.
- «Культ и философия» (1918), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 119–135.
- «Освящение реальности» (1918), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 147–156.
- «Дедукция семи таинств» (1918), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 143–147.
- «Философия культа» (1922), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 195–248.
- «Свидетели» (1922), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 156–172.
- «Иконостас», очерк написан в 1921–1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 419–526.
- «Словесное служение. Молитва» (1922), в: *Богословские труды*, 17 (1977), с. 172–195.

Культ и культура: литургия, эстетика, ортодоксия

- «Троице-Сергиева лавра и Россия», статья написана в 1918 для путеводителя по Лавре и напечатана в 1919 в типографии Иванова в Сергиевом Посаде, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 352–369.
- «Моление икон преподобного Сергия» (1919), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 383–408.

Библиография

- «Обратная перспектива», работа написана в 1919 и опубликована в Тарту в 1967, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 46–103.
- «Храмовое действо как синтез искусств» (1922), статья опубликована в: *Иконостас. Избранные труды по искусству*, СПб.: Мифрил, 1993, с. 199–215, см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 370–382.
- «Записка о христианстве и культуре», написана в 1923 и опубликована в 1924, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 547–559.
- «Записка о православии», написана в 1923, частично опубликована в: *Символ*, 21 (1989), с. 91–98, см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 537–546.

Философия языка и науки

- «На Маковец (из частного письма)», письмо В. Розанову от 4.6.1913, затем было использовано как лирическое вступление к труду *У водоразделов мысли*, над которым Флоренский работал в 1910–1920; см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 28–33.
- «Пути и средоточия (Вместо предисловия)», работа написана в 1917–1918, имеет приложение «Философская антропология», см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 34–45.
- «Наука как символическое описание», статья написана в 1918 и опубликована в 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 104–118.
- «Диалектика» (1918), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 118–141.
- «Антиномия языка» (1918), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 141–185.
- «Термин», статья написана между 1917 и 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 185–212.

Библиография

- «Строение слова» (1922), опубликовано в: *Контекст*, 1972, с. 344–375; см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 212–230.
- «Магичность слова» (1920), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 230–251.
- «Имеславие как философская предпосылка» (1922), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 252–287.
- «Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона “Великое искушение около святейшего Имени Божия”» (1920), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 299–344.
- «Об Имени Божиим», статья написана в 1921, опубликована в: *Новый журнал*, 167 (1987), с. 139–150; см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 352–362.
- «Итоги», работа написана в 1922, опубликована в: *Вестник РХД*, 111 (1974), с. 56–65; см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 264–372.
- «Ното Faber», статья написана между 1917 и 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 374–382.
- «Продолжение наших чувств», из цикла лекций, прочитанных с 1917 по 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 383–401.
- «Органопроекция», из цикла лекций, прочитанных с 1917 по 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 584–421.
- «Символика сновидений», из цикла лекций, прочитанных с 1917 по 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 422–433.
- «Хозяйство», из цикла лекций, прочитанных с 1917 по 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 434–439.
- «Макрокосм и микрокосм», из цикла лекций, прочитанных с 1917 по 1922, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 440–447.

Библиография

- «Письмо Вл. Ив. Вернадскому», написано 21.11.1929, см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 449–452.
- «Понятие формы. Целое» (1917), в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 454–459.
- «*Divina sive aurea sectio*. Золотое сечение», в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 460–468.
- «Смысл закона золотого сечения *Signatura rerum*. Формула формы», в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 482–486.
- «Золотое сечение в применении к расчленению времени (Целое во времени. Организация времени)», в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 469–481.
- «Имена», работа написана между 1923 и 1926, опубликована в 1993; см.: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 2), с. 171–358.
- Техническая энциклопедия*, с 1927 по 1930 Флоренский был соредактором 1–11 и 26-го томов *Технической энциклопедии*, для которой он написал 127 статей.

Символизм и философия искусства

- «Небесные знамения (Размышления о символике светов)», статья написана в 1919 и опубликована в: *Маковец*, 2 (1922), с. 14–14, см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 277–284.
- «*Symbolarium* (Словарь символов). Предисловие» (1923), в: *Имена*; работа написана между 1923 и 1926, опубликована в 1993; см. также: *Сочинения в четырех томах*. Т. 2, с. 564–590.
- Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях* / Сост.: игум. Андроник, М.С. Трубачева, О.И. Генисаретский, М.: Прогресс, 1993.

Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии, М.: Мысль, 2000.

2. Монографии, статьи и очерки о П. А. Флоренском

АА.VV П. А. Флоренский: *pro et contra*. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост. К. Г. Исупов, СПб.: РХГИ, 1996.

Андроник, игум. (А. С. Трубачев), *Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского*, Томск: Водолей, 1998.

— «Основные черты личности, жизни и творчества священника Павла Флоренского», в: *Журнал Московской Патриархии*, 5 (1982), с. 18–29.

— «К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1937)», в: *Богословские труды*, 23 (1982), с. 264–276.

— «Указатель печатных трудов священника Павла Флоренского», в: *Богословские труды*, 23 (1982), с. 280–309.

— «Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии», в: АА.VV. *Московская духовная академия 300 лет (1685–1985)*. Богословские труды, Юбилейный сборник, М., 1986, с. 226–246.

— «Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии и редактор “Богословского вестника”», в: *Богословские труды*, 28 (1987), с. 290–314.

— «Музыкальный мир П. А. Флоренского», в: *Советская музыка*, 8 (1988), с. 81–89 и 9 (1988), с. 99–103.

Библиография

- «Отец Павел Флоренский: “...чтобы вы помнили Господа”», в: *Журнал Московской Патриархии*, 1 (1991), с. 40–42 и 3 (1991), с. 24–27.
- «Er setze den Logos gegen das Chaos. Zur Einleitung des Kanonisationsprozesses von Priester Pawel Florenskij», в: *Stimme der Orthodoxie*, 10 (1990), с. 36–47.
- С. С. Аверинцев, «Мысль Флоренского — сегодня», в: *Советская культура*, 59 (18.5.1989), 6.
- *Cose attuali, cose eterne. La Russia d’oggi e la cultura europea*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, 55; с. 104–106.
- Л. Г. Антипенко, «Истинность, ценность, красота (О книге П. Флоренского “Мнимости геометрии”)», в: *Социально-культурный контекст искусства. Историко-эстетический анализ. Сборник научных статей*, М., 1987, с. 192–198.
- «Сущность предметно-образного мышления: итоги и перспективы (по материалам творчества П. Флоренского)», в: *Проблема единства современного искусства и классического наследия. Сборник научных статей*, М., 1988, с. 101–124.
- Б. С. Белов, «Павел Александрович Флоренский (Опыт характеристики его личности и творчества)», в: *Вестник РХД*, 147 (1986), с. 54–76.
- А. Белый, «Разнобой. “Аяксы” (1930–1933)», в: *Начало века*, М., 1933; см. также: АА.VV., П. А. Флоренский: *pro et contra*, Указ. соч., с. 43–48.
- Н. Бердяев, «Стилизованное православие», в: *Русская мысль*, 29 (1914), с. 109–125.
- «Идеи и жизнь. Хомяков и свящ. П. А. Флоренский», в: *Русская мысль*, 2 (1917), с. 72–81; см. также: АА.VV., П. А. Флоренский: *pro et contra*, Указ. соч., с. 380–389.

Библиография

- *L'idea Russia, I problem fondamentali del pensiero russo (XIX e XX secolo)*, Mursia, Milano, 1992, с. 219–246.
- Н. К. Бонецкая, «Философия языка П. А. Флоренского», в: *Studia Slavica*, 32, 1–4 (1986), с. 118–123.
- «Слово в теории языка П. А. Флоренского», в: *Studia Slavica*, 34, 1–4 (1988), с. 9–25.
- «П. А. Флоренский и “новое религиозное сознание”», в: *Вестник РХД*, 160 (1990), с. 90–112.
- «О философской школе П. А. Флоренского. “Философия имени” А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова», в: *Studia Slavica*, 37, 1–4 (1991–1992), с. 113–189.
- «П. А. Флоренский и Гете», в: АА.VV., *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne*, с. 215–224.
- С. Н. Булгаков, «Священник о. Павел Флоренский», в: *Вестник РХД*, 101 (1971), с. 126–137.
- «Софиология смерти», в: *Вестник РХД*, 128 (1979), с. 13–33.
- В. В. Бычков, *Эстетический лик бытия. Умозрения Павла Флоренского*, М.: Знание, 1990.
- «Умозрение Павла Флоренского — венец православной эстетики», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 381–397.
- «Философия искусства Павла Флоренского», в: П. Флоренский, *Избранные труды по искусству. Изобразительное искусство*, М., 1996, с. 285–333.
- С. А. Волков, «Флоренский», в: *Наука и религия*, 9 (1989), с. 44–47.
- Л. П. Воронкова, «Мировоззрение П. А. Флоренского», в: *Вестник Московского университета*, серия 7: философия, 1 (1989), с. 70–81.
- Р. А. Гальцева, «Флоренский П. А.», в: *Философская энциклопедия*, V, Москва, 1970, с. 377–379.
- «О типах символа у П. А. Флоренского», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 341–351.

Библиография

- Л. Геллер, «К дискуссии о синтезе в искусстве. Эстетические изыскания о П. Флоренского и их место в культурном контексте эпохи», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 353–369.
- Е.А. Голлербах, «Путник запоздалый: П. А. Флоренский и московское религиозно-философское издательство “Путь”», в: *Solanus*, 8 (1994), с. 165–195.
- А.В. Гулыга, «Философия детства», в: *Литературная Грузия*, 9 (1985), с. 76–81.
- С.С. Демидов, «О математике в творчестве П.А. Флоренского», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 171–183.
- А.А. Дорогов, В.В. Иванов, П.А. Успенский, «П.А. Флоренский и его статья “Обратная перспектива”», в: *Ученые записки Тартуского университета*, 198 (1967), с. 378–380.
- Л. Жегин, «Воспоминания о П. Флоренском», в: *Вестник РХД*, 135 (1981), с. 60–70.
- Н. Зернов, *Русское религиозное возрождение XX века*, Paris, YMCA-Press, 1974.
- Иннокентий (иеромонах), «Священник Павел Флоренский и его вклад в развитие богословской мысли Православной церкви», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 485–496.
- В.В. Иванов, «Эстетика священника Павла Флоренского», в: *Журнал Московской Патриархии*, 49 (1982), с. 75–78.
— «П.А. Флоренский и проблема языка», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 207–251.
- В.Е. Иванова, «Наследие о Павла Флоренского — а судьи кто?», в: *Вестник РХД*, 165 (1992), с. 121–138.
- М. Йованович, «“Столп и утверждение истины” П. Флоренского: Сюжет, жанр, истоки», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 443–466.
- К.Г. Исупов, «Личность П.А. Флоренского», в: АА.VV., *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne*, с. 55–68.

Библиография

- С. Г. Карасева, «Проблема основания религиозной философии и П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн и В. Соловьев», в: *Философско-литературные штудии*, 2 (1992), с. 101–121.
- Н. Каухчишвили, Н. К. Бонецкая (ред.), *Священник Павел Флоренский: освоение наследия* (Материалы Международного симпозиума в г. Бергамо, Италия, 19–23 апреля 1990), М., 1994.
- «П. А. Флоренский и итальянское Тречендо», в: *Studia slavica*, 35, 1–2 (1985), с. 45–59.
- «Данте, Ахматова, Мандельштам и Флоренский», в: АА.VV., *Анна Ахматова (1889–1966)*, *Atti del convegno nel centenario della nascita*, Torino, 1989, с. 171–191.
- «Два представителя русской религиозной философии начала нашего века: Павел Флоренский и Владимир Эрн», в: АА.VV., *Священник Павел Флоренский: освоение наследия*, Указ. соч., с. 144–167.
- «Значение наследия Флоренского при поисках актуальной точки зрения в современном культуроведении», в: АА.VV., *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne*, с. 363–379.
- С. Л. Кравец, *О красоте духовной (П. А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения)*, М.: Знание, 1990.
- Кузнецов (епископ Анатолий), «Миросозерцание священника Павла Флоренского и наша современность», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 475–483.
- Е. Курганов, «Розанов и Флоренский. Проблема мессианизма», в: *Звезда*, 3 (1997), 211–220.
- Д. С. Лихачев, «Слово о П. А. Флоренском» в: *Флоренский: pro et contra*, Указ. соч., с. 561–562.
- А. Ф. Лосев, «об отце Павле Флоренском (Из беседы с П. В. Флоренским в январе 1988 г.)», в: *Вестник РХД*, 153 (1988), с. 92–99.

Библиография

- «Вспоминая Флоренского...», в: *Литературная учеба*, 2 (1988), с. 176–179.
- «Термин 'магия' в понимании П. А. Флоренского», в: *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (кн. 1), с. 249–251.
- Ю. М. Лотман, «От редакции. К проблеме пространственной семиотики», в: *Семиотика пространства и пространство семиотики. Труды по знаковым системам*, 19 (1986), с. 3–6.
- «Заметки о художественном пространстве», в: *Семиотика пространства и пространство семиотики. Труды по знаковым системам*, 19 (1986), с. 25–43.
- В. А. Никитин, «Храмовое действо как синтез искусств (Священник Павел Флоренский и Николай Федоров)», в: *Символ*, 20 (1988), с. 219–236.
- «“Иконостас” П. А. Флоренского (Обзор изданий и рецензий. Критика критики и комментарии)», в: *AA.VV., Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 411–442.
- В. М. Пискунов, «Павел Флоренский и Андрей Белый (К постановке проблемы)», в: *AA.VV., Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 89–100.
- С. М. Половинкин, *Логос против хаоса*, М., 1989.
- «Предисловие к статьям П. А. Флоренского», в: *Studia Slavica*, 33, 1–4 (1987), с. 77–81.
- «Ревностная дружба», в: *Переписка священника Павла Флоренского со священником Сергием Булгаковым*, Томск: Водолей, с. 5–15.
- А. Просвирнин (архимандрит Иннокентий), «О творческом пути священника Павла Флоренского», в: *Журнал Московской Патриархии*, 4 (1982), с. 65–76.
- И. Б. Роднянская, «С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский: К философии дружбы», в: *AA.VV., Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 115–129.
- В. А. Розов, П. В. Флоренский (ред.), *П. А. Флоренский: философия, наука, техника*. (Тезисы докладов Все-

Библиография

- союзной научной конференции, проведенной в мае 1989), Ленинград, 1989.
- Л.Е. Сапожников, «П.А. Флоренский и современное православное богословие», в: *Философские науки*, 5 (1987), с. 67–77.
- И.А. Свиридов, «Богословская концепция священника Павла Флоренского», в: *Журнал Московской Патриархии*, 48 (1982), с. 73–75.
- Л. Силард, «Андрей Белый и П. Флоренский (Мнимая геометрия как встреча новых концепций пространства с искусством)», в: *Studia Slavica*, 33, 1–4 (1987), с. 227–238.
— «Жанровые проблемы символистской прозы (Роман и мета-математика)», в: *Hungaro-Slavica*, 1 (1988), с. 235–244.
- П.В. Строганов, «Философия языка священника Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова и А.Ф. Лосева», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 295–306.
- Н.А. Струве, «Флоренский и Хомяков», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 83–87.
— *300 лет (1685–1985). Богословские труды. Юбилейный сборник*, М., 1986, с. 264–292.
- С.З. Трубачев, «Только в Моцарте... защита от бурь: П.А. Флоренский и М.В. Юдина» в: *Музыкальная жизнь*, М., 13 и 14 (1989), с. 23–26; с. 19–21.
- С.З. Трубачев и М.С. Трубачева, «Сергиев Посад в жизни П.А. Флоренского», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 17–37.
- Е.Н. Трубецкой, «Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П.А. Флоренского “Столп и утверждение истины”», в: *Вопросы философии*, 12 (1989), с. 112–129.

Библиография

- А. Ф. Управителей, *К будущему цельному мировоззрению (Религиозное мирозерцание П. А. Флоренского)*, Барнаул: Издательство Алтайского государственного университета, 1997.
- Й. Ужаревич, «Павел Флоренский и проблема иллюзии», в: АА.VV., *Священник Павел Флоренский...*, Указ. соч., с. 104–121.
- Б. А. Успенский, «История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая», в: *Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам*, 22 (1988), с. 66–84.
— «Семиотика истории», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 185–206.
- Е. Фарино, «Антиномия языка Флоренского и поэтическая парадигма символизм—авангард», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 307–320.
- А. С. Филоненко, «Конкретная метафизика Павла Флоренского: возвращение к подлинному», в: П. А. Флоренский, *Имена*, Указ. соч., с. 5–14.
- П. В. Флоренский, «Павел Флоренский: реальности и символ», в: АА.VV., *П. А. Флоренский: Философия, наука, техника*, Указ. соч., с. 49–54.
— «Священство Павла Флоренского», в: *Вестник РХД*, 160 (1990), с. 84–88.
— «Природа преображения, осмысливаемая или одухотворяемая?», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 141–170.
- С. Фудель, *Об о. Павле Флоренском*, Париж: YMKA-Press, 1972 (1998²) (первое издание вышло под псевдонимом Ф. И. Уделов).
- М. Хагемайстер, Н. Каухчишвили (ред.), *Павел Флоренский и культура его времени* (Материалы Международного конгресса в Университете Бергамо, 10–

Библиография

- 14 января 1988), Blaue Hörner Verlag, Marburg, 1995; см. также: *Вопросы философии*, 4 (1998), с. 146–150.
- С.С. Хоружий, *Миросозерцание Флоренского*, Томск: Водолей, 1999.
- «Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки», в: *Историко-философский ежегодник*, 88 (1988), с. 180–201.
- «Обретение конкретности». Вступительная статья к: П.А. Флоренский, *Уводоразделов мысли*, М.: Правда, 1990, с. 3–12.
- «Рисунок судьбы: Мифологема Эдема в жизни и творчестве Флоренского», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 53–66.
- А.Б. Шишкин, «Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского», в: АА.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, с. 101–113.
- «О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского», в: АА.VV., *Священник Павел Флоренский...*, Указ. соч., с. 199–225.
- АА.VV., [*Appendix 1*] *Materialen zu Pavel Alorenskij*, M. Hagemeister und T. Metelka (eds.), Kontext Verlag, Berlin, 1999.
- АА.VV., *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne* (Материалы Международной конференции в Потсдамском университете, апрель 2000), Franz, N. — Hagemeister, F. M. — Haney (eds.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001.
- АА.VV., *Pavel Florenskij*. Специальный выпуск журнала *Humanitas*, LVIII, 4 (2003), 553–736, N. Valentini and R. Ronchini (eds.), Morcelliana, Brescia, 2003. В это издание вошли материалы двухдневного семинара, проведенного в октябре 2000 г. в Равенне и неопубликованная работа Флоренского *О реализме*.

Библиография

- G. Accarini, “La ricerca di una nuova via spirituale in ‘Colonna e fondamento della verità’ di Pavel Florenskij”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 67 (1975), 726–737.
- G. Adler, “Die aufmunternde Frische der Ewigkeit. Pavel Florenskij, Genie und Märtyrer”, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 25 (1996), 457–471.
- M. Azkoul, “Introduction to Russian Neo-Christianity: P. Florensky”, in *The Patristic and Byzantine Review*, 8 (1989), 101–122.
- R. Baron, “Intuition bergsonienne et intuition sophianique”, in *Les études philosophiques*, 18 (1963), 439–442.
- D.M. Bethea, “Florensky and Dante: Revelation, Orthodoxy, and Non-Euclidean Space”, in AA.VV., *Russian Religious Thought*, (eds. J.D. Kornblatt, R.F. Gustafson), The University of Wisconsin Press, Madison, 1996, 112–131.
- E. Bianchi, “Lo stupore incatenato nel gulag”, in *Avvenire* (1.11.1997), 21.
— “La luce della sapienza si spense nel gulag”, in *Nuntium*, 9 (1999), 154–156.
- R. Bird, “The Geology of Memory: Pavel Florenskii’s Hermeneutic Theology”, in AA.VV., *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*, cit., 83–95.
- M. Cacciari, *Icone delle Legge*, Adelphi, Milano, 1985, 173–211.
— *L’Angelo Necessario*, Adelphi, Milano, 1986, 91–130.
- C. Cantelli, “Arte e creazione nella metafisica simbolica di Florenskij”, in *Paradosso*, 1 (1997), 89–107.
- S. Cassedy, “Florensky and Philosophy of Language in the Twentieth Century”, in AA.VV., *Florenskij e la cultura della sua epoca*, cit., 289–293.
- L. Chernyak, “The Theme of Language in the Works of P.A. Florensky and Hermeneutics of H.G. Gadamer”, in *Studie in Soviet Thought*, 36 (1988), 203–220.
- O. Clément, “L’antropologia trinitaria”, in *Servitum*, VII, 3 (1974), 245–351.

Библиография

- *Riflessioni sull'uomo*, Jaka Book, Milano, 1991, 41, 99ss.
- “Preface” al volume di M. Žust, *À la recherche de la Verité vivante*, cit., 9–13.
- P. Coda, “Agape e amicizia”, in *Per la Filosofia*, 3 (1996), 26–34.
- M. Congiu, “Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore”, in *Rassegna di Teologia*, 40, 1 (1999), 139–144.
- A. Del Noce, “Cancellazione della memoria storica. Il Principio menzogna”, in *Studi Cattolici*, 196 (1977), 333–341.
- P.N. Evdokimov, *Le Christ dans le pensée Russe*, Ed. Du Cerf, Paris, 1970.
- V. Fedorov, “Pavel Florenskij als Missionar für das 21. Jahrhundert”, in AA.VV., *Appendix 1. Materialien zu Pavel Florenskij*, cit., 118–135.
- D. Ferrari-Bravo, “Il concetto di segno nella linguistica russa (da Potebnia a Saussure)”, in AA.VV., *Mondo slavo e cultura italiana*, Il Veltro, Roma, 1983, 122–137.
 - “Il concetto di ‘parola’ in Bachtin e Florenskij”, in *Strumenti Critici*, III, 2 (1988), 225–242.
 - “Unitarietà e molteplicità della parola nella concezione di Florenskij”, in Id., *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, ETS, Pisa, 2000, 117–126.
 - “La ‘parola’ e l'icona. Dalla verità della conoscenza alla verità della visione e ritorno”, in *Humanitas*, 4 (2003), 615–627.
- B. Forte, “Florenskij”, in Id., *La sfida di Dio*, A Mondadori, Milano, 2001, 114–116.
- F. Franco, “La luce della verità. L'tstetika teologika di Pavel Florenskij”, in *Ricerche Teologiche*, 8 (1997), 71–89.
- O.I. Genisaretskij, “Appendice”, in P.A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano, 1995, 349–366.
- A. Giovanardi, “Il cuore sacrale del Rinascimento. Florenskij e Michelangelo”, in *La Nova Europa*, 2 (2004), 43–60.
- H. Goltz, “Er setzte den Logos gegen das Chaos (Priester

Библиография

- Pavel A. Florenskij)”, in *Ostkirchliche Studien*, 41, 2/3 (1992), 105–118.
- A. Gorelov, “La scienza tra realtà e simbolo. Percorsi di filosofia della scienza in P.A. Florenskij”, in *Humanitas*, 4 (2003), 663–684.
- E. Guidobaldi, “Con J. Lotman: rilievi sul Florenskij del Dante formato-Einstein”, in AA.VV., *Dantismo russo e cornice europea*, Olschki, Firenze, 1989, vol., II, 255–275.
- M. Hagemester, P.F. Florenskij, “‘Wiederkehr’. Materialien zu einer Bibliographie (1985–1989)”, in *Ostkirchliche Studien*, 39, 2/3 (1990), 119–145.
- “P. A. Florenskij und seine Schrift, ‘Мнимости в геометрии’ (1922)”, in P.A. Florenskij, *Мнимости в геометрии, Specimina philologiae slavicae*, München, 1985, 1–60.
- “Pavel Florenskij: zu neuen Ausgaben”, in *Ostkirchliche Studien*, 36, 1 (1987), 45–50.
- “Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskij Neues Mittelalter”, in AA.VV., *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne*, cit., 127–145.
- F. M. — Haney, *Zwischen exakter Wissenschaft und Orthodoxie. Zur Rationalitätsauffassung Priester Pavel Florenskij*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001.
- “Zur Razionalitätsauffassung von Pavel Florenskij”, in AA.VV., *Appendix 1. Materialien zu Pavel Florenskij*, Konext, Berlin, 1999, 98–117.
- “Das Geheimnis der Natur — deutsche Klassik und Romantik in den Lagerbriefen Pavel Florenskij”, in AA.VV., *Weimar und der Osten. Historische und kulturelle Beziehungen des Thüringer Raumes zu Osteuropa*, Jena, 2000, 170–195.
- “Pavel Florenskij und Kant — eine wichtige seite der russischen Kant-Rezeption”, in *Kant-Studien*, 92, 1 (2001), 81–103.

Библиография

- I.I. Ica, "Par Pavel Aleksandrovici Florenskij (1882–1937) savant, filosof, teolog, preot si martir. Schita biografica, profilul operei", in *Revista teologica*, 5 (1991), 2–13; 6 (1991), 33–44.
- V.V. Ivanov, "Le ricerche linguistiche di P.A. Florenskij", in P.A. Florenskij, *Attualità della parola...*, cit., 19–31.
- V.E. Ivanova, "San Sergio e la formazione interior di Pavel A. Florenskij", in AA.VV., *San Sergio e il suo tempo*, Qiqajon, Comunità di Bose — Magnano (BI), 1996, 239–250.
- A. Joos, "La nouvelle creation, Recontre du divine et de l'umain dans la Sophia: Pavel Florenskij", in *Irénicon*, 3 (1990), 346–350; 4 (1990), 463–482.
- N. Kauchtschischwili, "La Cultura e l'Unità dei cristiani in Pavel Florenskij", in *Studi Ecumenici*, 4 (1986), 321–347.
— "Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche", in *Strumenti critici*, II 1 (1987), 113–150.
— "Pavel Florenskij tra antichità e mondo moderno", in *Europa Orientalis*, VII (1988), 431–449.
— "Problemi di metodologia. A proposito di 'Напластования эгейской культуры' di P.A. Florenskij", in AA.VV., *Filologia e Letteratura nei paesi slavi (Studi in onore di S. Graciotti)*, Carucci, Roma, 1990, 421–441.
— "Introduzione" a P. Florenskij, *Ill sale della terra...*, cit., 5–20.
— "Pavel Florenskij nel Duemila", prefazione a N. Valentini, *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore...*, cit., 9–21.
— "La formazione di Pavel A. Florenskij e il testo letterario", in *Humanitas*, 4 (2003), 555–573.
- Z. Kijas, "La sofiologie de Pavel A. Florenskij", in *Ephemerides Theologie*, 67 (1991), 36–56.
— "Jésus Christi, l'image et l'idée de l'être humain selon Paul A. Pavel Florensky", in *Miscellanea Francescana*, 91 (1991), 3–22.

Библиография

- “La dimension philosophique du culte dans les écrits de Pavel A. Florenskij”, in *Miscellanea Franceseana*, 92 (1992) 413–435.
- Th. Lahusen, “La théorie du symbole de P.A. Florenskij à la lumière de la linguistique du discours littéraire”, in AA.VV., *P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca*, cit., 331–340.
- V.V. Lepachin, “L’ontologisme de l’icône dans l’interprétation de Paul Florensky”, in AA.VV., *Mille dans de christianisme russe 988–1988. Actes du Colloque international de l’Université Paris X-Nanterre, 20–23 janvier 1988*, YMCA-Press, Paris, 277–284.
- F. Lilienfeld, “Priester Pavel Florenskij. Russisches Universalgenie, Martyrer der orthodoxen Kirche”, in *Ostkirchliche Studien*, 43, 1 (1994), 3–22.
- J. Lindcay Opie, “‘Ikonoctas’ and its context”, in AA.VV., *P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca*, cit., 431–442.
- G. Lingua, *Oltre l’illusione dell’Occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino, 1999.
- F.J. López Sáez, *La bellezza, memoria de la resurrección. La correspondencia entre “teodicea” y “antropodicea” en la vision teológica de Pavel Florenskij*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2002.
- “Verso la filosofia del culto. L’itinerario teologocospirituale di padre P. Florenskij dalla ‘teodicea’ all’antropodicea”, in *Humanitas*, 4 (2003), 715–732.
- G. Lorizio, “Logica simbolico-sacramentale e pensiero iconico”, in Id., *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2002, 284–289.
- “Apologia — Martyra: Pavel A. Florenskij (1882–1937), vittima del gulag staliniano”, in AA.VV., *La Teologia del XX secolo, un bilancio*, vol., I, (a cura di G. Cannobbio e P. Coda), Città Nuova, Roma, 2003, 392–411.
- N.O. Lossky, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Payot, Paris, 1954, 176–191.

Библиография

- A. Marcigliano, "Florenskij, la luce perenne della Tradizione", in *Percorsi di cultura politica*, 1 (2002), 127–137.
- F. Marxer, "Le problem de la vérité et la tradition chez Pavel Florensky", in *Истина*, 25 (1980), 212–236.
- G. Mazzanti, "La Trinità e l'ontologia dell'amore comunio-nale/ecclesiale. L'amico, il fratello, l'amore in Pavel Florenskij", in *Humanitas*, 4 (2003), 685–714.
- J. Meyendorff, "Contributo spirituale ed ecumenico di P. Florenskij", in *L'Osservatore Romano*, (4.2.1982), 3.
- F. Mierau, S. Mierau, "Gegen die Zerstäubung der Persönli-
chkeit", in P. Florenskij, *Eis und Algen. Briefe aus dem
Lager 1933–1937*, Pforte, Dornach, 2001, 7–29.
- N. Misler, "Il rovesciamento della prospettiva", in Introdu-
zione a P. A. Florenskij, *La Prospettiva Rovesciata e altri
scritti*, cit., 3–54.
- "Per una liturgia dei sensi — Il concetto di sineste-
sia da Kandinskij a Florenskij", in *Rassegna Sovietica*, 4
(1986), 37–44.
- "Postfazione" a P. A. Florenskij, in *Lo spazio e il tem-
po nell'arte*, cit., 367–402.
- "Il luogo dello spazio nella'arte di P. A. Florenskij,
in AA.VV., *P. A. Florenskij e la cultura della sua epoca*,
cit., 371–379.
- L. Morra, "Conoscenza, amore, mistero e simbolo in Pavel
Florenskij", in *Russia Christiana*, 181, 1 (1982), 48–66.
- A. Niviére, "Le moines onomatodexe et l'intelligentsia
russe", in *Cahiers du Monde russe et sovietique*, 29, 2
(1988), 181–194.
- S. Obolenskij, "La Sophiologie et la marriologie de Paul Flo-
renskiy", in *Unitas*, 3 e 4 (1946), 63–70; 31–49.
- A. I. Oleksenko, "Pedagogy of Kindred in the Life and Cre-
ative Work of P. A. Florensky", in AA.VV., *P. A. Flo-
renskij — Tradition und modern.*, cit., 341–361.
- B. Petrà, "Etica e vita spiritual nell'ortodossia. (In dialogo

Библиография

- con I. Mancini e T. Goffi)", in *Rivista di Teologia Morale*, 21, 83 (1989), 61–75.
- G. Piovesana, "Florenskij e una nuova teodicea", in Id., *Storia del pensiero filosofico russo*, Paoline, Milano, 1992, 335–343.
- A. Prosvirnin (Archimandrita Innokentij), "'Wege der Gotteserkenntnis' Eine Würdigung des Lebenswerkes von P. Florenskij", in *Stimme der Orthodoxie*, 5 (1983), 33–49.
- R. Przybycki, "La Parola Viva", in *L'Altra Europa*, (205) 1 (1986), 14–25.
- A. Pyman, "Symbolism and philosophical discourse", in *Russian Literature*, 36 (1994), 371–386.
- R. Ronchi, "Teologia mistica e icona di fronte al modern", in *Humanitas*, 4(2003), 651–662.
- G.B. Rosenthal, "Pavel Florensky as a 'God-Seeker'", in AA. VV., *P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca*, cit., 67–81.
- H.J. Ruppert, "Vom Licht der Wahrheit. Geburtstag von P.A. Florenskij", in *Kerygma und Dogma*, 28 (1982), 179–214.
- R. Salizzoni, "La Prospettiva rovesciata — simbolismo e realismo in P. Florenskij", in *Rivista di Estetica*, 16 (1984), 96–104.
- V. Šentalinskij, "Il Leonardo russo", in Id., *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Garzanti, Milano 1994, 171–206.
- M. Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1984.
- R. Slesinski, *Pavel Florensky. A Metaphysics of Love*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1984.
- "Hermeneutic Philosophy in the 20th Century (Pavel Florensky)", in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 31, 3 (1987), 225–258.
- "La sofiologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi", in *Unitas*, (ed. italiana), 4 (1982), 250–266.

Библиография

- “The Metaphysics of Pan-Unity in Pavel A. Florenskij: A World View”, in *Diakonia*, 26 (1993), 185–195.
- “The Relationship of God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Franck”, in *St. Vlad. Theol. Quart.*, 36 (1992), 217–235.
- S. Tagliagambe, “Florenskij: La religione come confine ideale tra mondo visibile e mondo invisibile”, Id., “La filosofia russa e sovietica”, in AA.VV., *Storia della filosofia*, vol. XI, *La seconda meta del Novecento* (a cura di G. Paganini), Piccin/Vallardi, Padova, 1998, 1482–1499.
- O. Tarasov, “Florenskij, Malevic e fa semiotica dell'icona”, in *La Nuova Europa*, 1 (2002), 34–47.
- G. Troitsky, “In Memory of the Reverend Pavel Florensky”, in *The Journal of the Moscow Patriarchate*, 11 (1972), 74–80; trad. ted. in *Stimme der Orthodoxie*, 8 (1973), 39–47.
- S. Tyszkiewicz “Réflexions du théologien russe moderniste Paul Florensky sur l’Eglise”, in *Gregorianum*, XV (1934) 255–261.
- W. Ullmann, “Florenskij Beiträge zu einer Logik der Diskontinuität”, in AA VV., *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne*, cit., 147–159.
- N. Valentini, *Pavel Florenskij: la sapienza dell’amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità* (предисловие Н. Каухчишвили), EDB, Bologna, 1997.
- “Florenskij Pavel Aleksandrovič”, статья в: *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella Nitti e A. Strumia, Città Nuova e Urbaniana University Press, Roma, 2002, vol. II, 1750–1764.
- “Ermeneutica dell'icona in Florenskij”, in *Iconostasi*, 1 (1992), 6–11.
- “L’etica nel pensiero russo”, in *Rivista di Teologia Morale*, 4 (1992), 473–502.
- “Giobbe nel pensiero russo”, in AA.VV., *Il libro di Giobbe* (Материалы семинара в Валломброза, август 1992), “Biblia”, Firenze, 1993, 69–95.

Библиография

- “La memoria come simbolo dell’eternità: Pavel Florenskij”, in Id., *Memoria e Resurrezione in Florenskij e Bulgakov* (intr. Di P. Coda), Pazzini (ed.), Verucchio (RN), 1997, 47–69.
- “Estetica ed ermeneutica del Simbolo-Icona in P.A. Florenskij”, in AA.VV., *Icona e avanguardia. Percorsi dell’immagine in Russia*, (Convegno Internazionale), Zamorani (ed.), Torino, 1999, 77–94.
- “Le lettere dal lager di padre Pavel Florenskij”, in AA.VV., *L’autunno della Santa Russia* (Материалы международной экуменической конференции, посвященной русской духовности), Qiqajon, Comunità di Bose — Magnano (BI), 1999, 251–266.
- “Conoscenza come esperienza del ‘Tu’”, in *Nuntium*, 9 (1999), 157–160.
- “Introduzione” all’opera di P.A. Florenskij, in *Il significato dell’idealismo*, Rusconi, Milano, 1999, II–XXVII.
- “Introduzione” alla raccolta di P.A. Florenskij, in *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 1999, 5–42.
- “Agostino nel pensiero di P.A. Florenskij”, in AA.VV., a cura di L. Alici, A. Pieretti, R. Piccolomini, *Agostino e la filosofia del Novecento*, vol. II, Città Nuova, Roma, 2001, 253–276.
- “Amore e verità, Le intuizioni di un martire ortodosso”, in *Dialoghi*, 2 (2001), 96–105.
- “Cristo nel pensiero russo tra kenosis e bellezza, (P. Florenskij; V. Ivanov; N. Berdjaev)”, in AA.VV., *Cristo nella filosofia del Novecento*, vol. II (a cura di S. Zucal), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2002, 103–157.
- “L’arte della gratuità”, Introduzione alle lettere dal gulag di P.A. Florenskij, in *Non dimenticatemi...*, cit., 9–46.
- “Geometrie dell’anima, tra fiaba e scienza”, Introduzione all’opera di P.A. Florenskij, in *Ai miei figli*, cit., 11–54.

Библиография

- “Forme della ragione. Dialettica, antinomia della verità e nuovi modelli di razionalità”, in *Humanitas*, 4 (2003), 547–597.
- “‘Una ragione che brama la salvezza’ nel pensiero di Pavel Florenskij”, in AA.VV., *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della ‘Fides et Ratio’*, (a cura di R. D. Ceglie), Ares, Milano, 2003, 235–270.
- “Bellezza, ascesi e liturgia. Un confronto con il pensiero ortodosso russo”, in *Hermeneutica*, 2003, 205–234.
- “Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882–1937) [Teologi ortodossi del XX secolo]”, in *Crede Oggi*, XXIV, 2 (2004), n. 140, 31–52.
- M. G. Valenziano, *Florenskij la luce della verità*, Ed. Studium, Roma, 1986.
 - “L’amicizia: fermento ecclesiale. L’originale prospettiva di P. Florenskij”, in *La Scala*, 2 (1994), 63–71.
 - “Pavel A. Florenskij: Santità e bellezza dal lager delle Solovki”, in *Parola e Tempo* (Annale n. 1 del’ISR “A. Marvelli”), Il Ponte, Rimini, 2002, 53–71; см. также в: AA.VV., *Testimoni dello spirito. Santità e martiro nel secolo XX* (a cura di N. Valentini), Paoline, Milano, 2004, 89–125.
- Th. Venclova, “Pavel Florensky (1882–1943)”, in *Histoire de la littérature russe. Le XX siècle. L’Age d’argent*, Paris, 1987, 221–227.
- Wenzler, L., *Intuition und Discursivität: Grundvollzüge von Rationalität bei Pavel Florenskij*”, in AA. VV., *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne*, cit., 107–125.
 - “Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della Chiesa ortodossa russa: Chomjov; Solov’ëv, Florenskij”, in AA.VV., *Amonio Rosmini, filosofo del cuore. Philosophia cordis nella cultura occidentale* (Atti del Convegno di Rovereto, 1993), a cura di G. Beschin, Morcelliana, Brescia, 1995, 228–248.
- L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma, 1998.

Библиография

- *Pavel A. Florenskij*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2002.
- “P. A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia Trinitaria”, in P. Coda e A. Tapken, (a cura), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma, 1997, 193–228.
- “L’interpretazione di Fil 2,6–8 e la concezione della kenosis nell’opera di P.A. Florenskij”, in A. Strus e R. Blatnicky, (a cura), *Dummodo Christus anuntietur. Studi in onore del prof. Jozef Heriban*, Las, Roma, 1998, 349–371.
- “Spirito Santo e nuova creazione nella moderna teologia ortodossa. La testimonianza di P.A. Florenskij”, in *Filosofia e teologia*, 3 (1998), 510–526.
- “Il mistero del tempo come ‘quarto dimensione’ in Pavel Florenskij”, in *Filosofia e teologia*, 1, XIV, (2000), 49–64.
- “Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung for die Epistemologie”, in N. Franz, M. Hagemeister (a cura), *Pavel Florenskij — Tradition und Moderne*, cit., 2001, 107–125.
- “Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sui simbolismo di P.A. Florenskij”, in *Humanitas*, 4 (2003), 598–614.
- M. Žust, *À la recherche de la Vérité vivante. L’expérience religieuse de Pavel Florenskij (1882–1937)*, Lipa, Roma, 2002.
 - “Percezione del mistero ed esperienza religiosa in Florenskij”, in AA.VV., “A due polmoni”. *Dalla memoria spirituale dell’Europa*, Lipa, Roma, 1999, 237–259.
- P. Zellini, “L’arte di Floremkij”, in *La rivista dei libri*, VI 2 (1996), 30–31.
- V.V. Zen’kovskij, “La metaphysique de l’unité totale”, in *Histoire de la philosophie russe*, Gallimard, Paris, 1954, 435–485.
- E. Zolla, “Introduzione” a P.A. Florenskij, *La colomza e il fondamento della verità*, cit., 7–28.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

предлагает разнообразные программы дополнительного образования в области академического богословия, современной библеистики, истории церкви, христианской культуры и философии религии. ББИ издает современную академическую и популярную литературу по библеистике, богословию, диалогу науки и богословия, истории церкви, межконфессиональному диалогу и т. д. За время работы издательства было выпущено более 300 книг, и ББИ стал лидером по выпуску академической богословской литературы в СНГ.

Издательская программа ББИ

(☑ – вышли в свет, ☐ – готовятся к печати)

Периодические издания

- ☑ СТРАНИЦЫ: богословие, культура, образование.
Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)

Серия «Современная библеистика»

- ☑ *Бломберг Крейг*. Интерпретация притчей
- ☑ *Браун Рэймонд*. Введение в Новый Завет. В 2 томах
- ☑ *Брюггеман Уолтер*. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение
- ☑ *Вайнгрин Джейкоп*. Введение в текстологию Ветхого Завета
- ☑ *Вандеркам Джеймс*. Введение в ранний иудаизм
- ☑ *Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. 5-е издание, исправленное и дополненное
- ☑ *Данн Джеймс Д.* Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса
- ☑ *Данн Джеймс Д., Ианнуарий Ивлиев, Иоаннис Каравидопулос, Ульрих Луц, Юрген Ролоф и др.* Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе
- ☑ *Десницкий Андрей*. Поэтика библейского параллелизма
- ☑ *Ивлиев Ианнуарий*. «И увидел я новое небо и новую землю». Комментарий к Апокалипсису апостола Иоанна
- ☑ *Левинская Ирина*. Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII
- ☑ *Лозе Эдуард*. Павел. Биография
- ☑ *Луц Ульрих*. Нагорная проповедь (Мф 5-7). Богословско-экзегетический комментарий
- ☑ *Луц Ульрих, ред.* Единство церкви в Новом Завете
- ☑ *Мелло Альберто*. Божья любовь в псалмах
- ☑ *Мелло Альберто*. Кто такие пророки?
- ☑ *Мерперт Николай*. Очерки археологии библейских стран
- ☑ *Мецгер Брюс М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. 7-е изд.
- ☑ *Мецгер Брюс М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. 3-е издание
- ☑ *Мецгер Брюс М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения
- ☑ *Мецгер Брюс М., Барт Эрман Д.* Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. 2-е изд. исправл. и доп.
- ☑ *Покорны Петр, Гекхель Ульрих*. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и

богословия Нового Завета

- ☑ Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства?
- ☑ Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего
- ☑ Райт Н. Т. Иисус и победа Бога
- ☑ Ролофф Юрген. Введение в Новый Завет
- ☑ Словарь Нового Завета. Том I. Иисус и Евангелия. Под ред. Джоэля Грина, Скотта Макнайта, Говарда Маршалла
- Том II. Мир Нового Завета. Под ред. Крейга Эванса, Ральфа Мартина и Даниэля Рейда
- ☑ Стилианопулос Теодор. Новый Завет: православная перспектива. Писание, Предание, герменевтика
- ☑ Тов Эмануэл. Текстология Ветхого Завета
- ☑ Тракателлис Димитрий. Власть и страдания. Хринологические аспекты Евангелия от Марка
- ☑ Хаакер Клаус. Богословие Послания к Римлянам
- ☑ Хейз Ричард. Этика Нового Завета
- ☐ Хенгель Мартин. Иисус и иудаизм
- ☑ Хенгель Мартин. Недооцененный Петр
- ☑ Ценгер Эрих, ред. Введение в Ветхий Завет
- ☑ Шенк Кеннет. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество

Серия «Современное богословие»

- ☑ Адамс Роберт М. Достоинство веры. Очерки по философскому богословию
- ☑ Алисон Джеймс. Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию
- ☑ Алисон Джеймс. Постижение Иисуса. Доступное введение в хринологию
- ☑ Бальтазар Ганс Урс фон. Верую. Кто такой христианин? Размышление об Апостольском символе веры
- ☑ Бальтазар Ганс Урс фон, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI), Шюрман Хайнц. Принципы христианской этики
- ☑ Бальтазар Ганс Урс фон, Барт Карл, Кюнг Ганс. Богословие и музыка. Три речи о Моцарте
- ☑ Бальтазар Ганс Урс фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней
- ☑ Бальтазар Ганс Урс фон. Теологика. I. Истина мира
- ☐ Бальтазар Ганс Урс фон. Слава Господа: богословская эстетика. I. Созерцание формы
- ☑ Барт Карл. Молитва
- ☑ Барт Карл. Оправдание и право
- ☑ Барт Карл. Послание к Римлянам
- ☑ Барт Карл. Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам
- ☑ Барт Карл. Церковная догматика. Том I. § 3, 15, 28, 32, 41/1
- ☑ Барт Карл. Церковная догматика. Том II. § 45, 50, 57, 59
- ☑ Барт Карл. Церковная догматика. Том III. § 65, 70, 72
- ☑ Барт Карл. Церковная догматика. Том IV. § 8–12
- ☑ Барт Карл. Вольфганг Амадей Моцарт
- ☑ Барт Карл. Мгновения
- ☑ Бенедикт XVI (См. также Ратцингер). Отцы. От Климента Римского до Святого Августина
- ☑ Бер-Сижель Элизабет. Служение женщины в церкви

- Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Богословие красоты
- Бодров Алексей, Толстолуженко Михаил, ред.* Богословие личности
- Бонхеффер Дитрих.* Этика
- Бонхеффер Дитрих.* Проповеди, истолкования, размышления. В 2 томах
- Гуроян Виген.* Воплощенная любовь. Очерки православной этики
- Евдокимов Павел.* Православие
- Зизиулас Иоанн.* Общение и инаковость
- Каллист (Уэр), митрополит Диоклийский.* Православная церковь. 4-е издание
- Каспер Вальтер.* Бог Иисуса Христа
- Каспер Вальтер.* Иисус Христос
- Каспер Вальтер.* Таинство единства. Евхаристия и Церковь
- Клеман Оливье.* Отблески света. Православное богословие красоты
- Кюнз Ганс.* Вечная жизнь?
- Кюнз Ганс.* Во что я верю
- Кюнз Ганс.* Фрейд и будущее религии
- Кюнз Ганс.* Церковь
- Кюнз Ганс.* Христианский вызов
- Мольтман Юрген.* Человек
- Моррис Томас.* Наша идея Бога. Введение в философское богословие
- Мудьюгин, архиепископ Михаил.* Введение в основное богословие
- Николс Эйден.* Контуры католического богословия. Введение: источники, принципы и история
- Нобл Иванна, Паруш Парушев и др.* Пути православного богословия на Запад в XX веке
- О'Коллинс Джеральд, Фарруджиа Эдвард.* Краткий богословский словарь
- О'Коллинз Джеральд.* Вера в воскресение. Значение и обещание воскресшего Иисуса
- Равази Жанфранко.* Краткая история души
- Ранер Карл, Фриз Генрих.* Единение церквей – реальная возможность
- Ранер Карл.* Основание веры. Введение в христианское богословие
- Ранер Хуго.* Играющий человек
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* В начале сотворил Бог. О творении и грехопадении
- Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени
- Рауш Томас.* Католичество в третьем тысячелетии
- Суинберн Ричард.* Воскресение Бога Воплощенного
- Уайбру Хью.* Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание, исправленное и дополненное
- Уильямс Роуэн.* О христианском богословии
- Уэйнрайт Джеффри.* Для нашего спасения. Два взгляда на миссию Христа
- Хабермас Юрген, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии
- Харт Дэвид Б.* Красота бесконечного: эстетика христианской веры
- Хаутепен Антон.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры
- Хаффнер Пол.* Тайна Таинств.
- Хейз Майкл и Джирон Лайм, ред.* Современное католическое богословие. Хрестоматия

- Шефлер Рихард. Краткая грамматика молитвы
- Шнайдер Теодор. Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры
- Шпайр Адриенн фон. Раба Господня. Книга Марии
- Языкова Ирина. Со-творение образа. Богословие иконы

Серия «Философия и богословие»

- Жирар Рене. Вещи, сокрытые от сотворения мира
- Жирар Рене. Я вижу Сатану, падающего, как молния
- Оболевич Тереза. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева
- Тейлор Чарльз. Секулярный век

Серия «Религиозные мыслители»

- Валентини Наталино. Павел Флоренский
- Жирар Рене. Достоевский: от двойственности к единству
- Керкегор Серен. Несчастнейший. Сборник сочинений. 4-е издание
- Кларк Р. А. Стивен. Перевернутое время: Г. К. Честертон и научная фантастика
- Кода Пьеро. Сергей Булгаков
- Колдекот Стрэтфорд. Тайное пламя. Духовные взгляды Толкина
- Порус Владимир, ред. Н. А. Бердяев и единство европейского духа
- Порус Владимир, ред. Идеиное наследие С. А. Франка в контексте современной культуры
- Порус Владимир, ред. На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность
- Порус Владимир, ред. Россия и вселенская церковь. В. С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества
- Порус Владимир, ред. Русское богословие в европейском контексте: С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль
- Порус Владимир, ред. Софиология
- Розениток-Хюсси Ойген. Великие революции. Автобиография западного человека.
- Тамже Мартин. Религия Толстого. Духовная биография

ДРУГИЕ СЕРИИ:

Богословие и наука, Диалог, История церкви,
Богословские исследования,
Историко-богословский комментарий к Новому Завету,
Читая Библию, Услышать человека,

А ТАКЖЕ ДРУГИЕ КНИГИ

**СМ. ПОЛНЫЙ КАТАЛОГ И ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИН НА
WWW.STANDREWS.RU**