

ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ — ПЛАТОНИК

План:

1. Проблема: наиболее точная характеристика Флоренского как философа? Платоник (важно, что это и самохарактеристика!). Но что это значит для него? Общее определение (максимально широкое) и специфика его платонизма. Слишком большая широта ответа и попытка его сузить. Тема *воплощения идеи* как центральная. Философское содержание подавляющего большинства его рассуждений может быть увидено как разработка различных аспектов этой темы. В частности – символизм, софийная тематика, имяславие, трактовка математики («числославие»), пространственность.
2. «Персонализм» Флоренского (тезис С.М. Половинкина). Аргументы «за» и «против». Вывод: развернутая персонология еще не означает персонализма; не персонализм, но персоналистический платонизм. Иначе мы рискуем размыть до бессмысленности границы таких терминов как «персонализм», «экзистенциализм» и т.п.

Пафос персонализма:

- 1) Свобода человека
- 2) Новизна творчества
- 3) Этика и вопросы социальной справедливости
- 4) Обостренное чувство истории

Метафизика персонализма:

- 1) Личность – центральный и основополагающий концепт
- 2) Личность – онтологический предел и основополагающий объяснительный принцип

Самое общее определение платонизма у Флоренского:

«Что действительно? Что познаваемо? Что ценно? Данный ли, *здесь и теперь* переживаемый, момент, или нечто, хотя и соотносящееся с ним, но *вечное и вселенское*? - На чем строится жизнь? На что опирается познание? Чем руководиться в своей деятельности? - Метафизическим ли “*Carpe diem — лови момент*”, или иным, высшим, бытием? *Воистину есть* одно ли только дольнее, или и горнее, более сего дольного действительно? И т. д. и т. д. Таковы вопросы, лежащие на дне споров об *universalia*. И всякое признание мира горнего неизбежно влечет мысль к платонизму, в том или ином видоизменении, а всякое прилепление к миру дольному — к отрицанию платонизма» (Смысл идеализма, 1915 // Соч. В 4-х т. Т. 3(2). С. 73).

В «Смысле идеализма» (1915) Флоренский прямо говорит о том, что учение об *идее* закономерно трансформируется в учение о *личности*:

«Как же понимать, теперь, то конкретно общее, или созерцаемое *universale*, или, еще, наглядное *ἡ κατὰ πόλιν*, которое лежит в основе всего знания? – Пытаясь

подойти к пониманию его, мы каждый раз наталкивались на проблему *жизни*, а эта проблема переходила в вопрос о человеческом *теле*. Последний же, в свой черед, сгущался в вопрос о *лице*, а тайна лица обострялась в проблему *лика*. Но тут неизбежно спросить себя: “Что, это сведение идеализма к исследованию *лика* получилось у нас случайно, завися от искусственного подбора разъясняющих примеров, или, самым существом дела, идеализм коренится в обостренности внимания к лику?” <...>

идея связана с *ликом* гораздо более тесно, нежели чем просто с *одним* из разъясняющих примеров, как это могло быть понято из предыдущего изложения. Да, *идея* есть *лицо лица*, или *лик*. <...>

Итак, что ж такое *идея*? Это – вид, но не сам по себе, а как дающий познание того, чей или чего он вид. *Идея* – это лицо реальности и, по преимуществу, лицо человеческое, но не в своей эмпирической случайности, а в своей познавательной ценности, т.е. *зрак* или *лик* человека» (С. 125-128).

Но только ли человеческое лицо?

«<...> вникавшего в Платона едва ли может миновать то впечатление, что Платон говорит о каких-то *религиозных* ценностях и что загадочное появление в философии слов >d1a и eído~ имеет за собою какую-то долгую, так сказать, подземную, историю, скрывающуюся в святилищах тайных культов. <...>

божественные образы, и притом, вероятно, по преимуществу ввязанные с мистериями <...>, именовались eódh и >d1ai! <...>

С своей стороны, я полагаю, что это – не какие-либо изображения божеств, а самые лики или зраки божеств и демонов, являвшихся в мистериях посвященным. Тут мы приникли к святилищу Платоновой философии, - и термины eído~ и >d1a получают конкретность и сочность, а, вместе, делаются трансцендентными. Тайная целла платонизма – мистерии. Ведь задачу посвящения было именно то, что ставила себе задачей и философия, - а именно развить способность мистического созерцания и непосредственно, лицом к лицу, зреть mustik+ qe=mata <таинственные видения>. “Священные призраки - fant=smata Ägia” несказанной красоты, лучезарные “зраки - eódwla”, которые проходили пред восторженным созерцателем иного мира, - вот горние *лики* или сверх-чувственные *идеи* Платона» (С. 132-134).

Впрочем, для Флоренского здесь нет противоречия – идеи, в его понимании, «и имманентны, и трансцендентны» (С. 135). Лик человеческий есть одновременно лик и ангельский.

В проповеди «Радость навеки» (сказана в 1905, опубликована в 1907) Флоренский говорит о видении ангельской сердцевины человека:

«Есть великая по своему значению херувимская сердцевина нашей души, ангельское ядро души. Но оно схоронено в тайне и невидимо для плотских очей. Бог вложил в человека лучший дар свой — *образ Божий*. Но в самых внутренних кладовых души таится этот дар, эта драгоценная жемчужина: в илстой некрасивой раковине погребена она средь тины, на дне душевного моря. Если бы не скрыл Бог дара Своего, то злые силы могли бы осквернить дар Божий: теперь же он дается в руки тому лишь, кто видит его; а видит его лишь поработавший. <...>

Снимите с человека одежду — увидите тело, подверженное искушениям. Болезням и смерти. Если бы снять, далее, и тело, то вы увидели бы толстый слой грехов, как ржавчина изъевших нашу душу. Но если бы, еще далее, снять с души эту тленную, смрадную часть, то там, в самой середине, узрели бы вы Ангела Хранителя. Многими очами своими он видит каждое малейшее желание наше, замечает каждое помышление человека. Вот святое нутро души человеческой, истинное я человека. <...>

Возвеличен человек! Немногим умален пред Ангелами: славой и честью увенчан (Пс. 8,6)! Получил силу пользоваться даже разумением ангельским, потому что мера человеческая такова же, какова мера и Ангела (Откр. 21, 17). Свят человек в тайниках души своей; освящен, потому что Господь святит его, непобораемый наружной скверной. <...>

Радуйтесь, “и радости вашей никто не отнимет у вас” (Ин. 16, 22): нет границы между небесным и земным; Ангелы Божии восходят и нисходят в души человеческие» (Ныне и присно, № 3-4, 2006, с.158-161).

Флоренский о сущности свободы в лекциях «Введение в историю античной философии» (1908):

«Акт произвольного апперцепирования *единой вещи* <...>, этот акт впервые подымает сознание над хаосом животности, - есть первый собственно *человеческий* акт, ибо сущность человека — в сознании своей *свободы* и *личности* или, лучше, - в сознании своей личной свободы и свободной личности. <...>

Transcende te ipsum (Августин) — “перейди по ту сторону самого себя” — это-то и составляет девиз высшей свободы. Победив хаос, данный до расщепления на Я и не-я, победив затем чувственность (т.е. не-я), сознание должно победить рассудок с его логическими законами (т.е. я). <...> Сознание отныне должно действовать абсолютно свободно, принимая или отвергая *идеал*, *идею* и сообразно ему или вопреки ему свободно сочетая или не сочетая данные понятия.

Идеал — последнее, предельное единство мыслительной деятельности, и все понятия входят в него, как отдельные моменты. Можно принять идеал, сказав “да”. Можно отвергнуть его, сказав “нет”. <...>

Чтобы быть свободным, должно не иметь идеала данным, - он должен не быть данным; иначе бы он уничтожил свободу. Но, чтобы действовать сообразно нему, нужно иметь его данным. Таким образом, сама *мысль* об идеале является в рассудке внутренним противоречием, разрушает рассудок, неместима в рассудке, разваливает собою его тесные стенки, т.е. мысль об идеале требует преодоления рассудка.

Иметь данным в сознании то, что ему не дано (идеал) и отрицаться от данности себя ради не данного идеала — это значит *верить*, ибо “вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом” (Евр. 11: 1), т.е. по самому определению чистое противоречие для рассудка: раз “ожидаемое”, то оно уже не осуществляется, и если “невидимое”, то оно и не дает дань для уверенности. Но вера всегда заставляет действовать и быть твердым, “как бы видя невидимое”. Самая мысль об Идеале есть преодоление рассудка, есть уже вера. Идеал также *немыслим*

рассудочно, как понятие непредставимо чувственно и как представление не может быть смешиваемо со всеми прочими образами в животном сознании. *Вера* вот та последняя ступень деятельности духа, к которой ведет троякая победа над сковывающими нас путями данности. *Вера* и есть *свобода*.

Свобода – есть то солнце, к которому тяготеет всякое мышление. Вы, может быть, помните, как на одной из первых лекций я говорил вам, что стихия всякой науки, - философии же по преимуществу, - свобода. Теперь стал ясен смысл этих моих слов. Свобода – стихия науки потому, что наука – порождение мысли, а мысль живет и дышит и питается свободой. Троякий подвиг преодоления хаоса, чувственности и рассудка, наконец отказ от себя – вот крестный путь к свободе. Можно вовсе *не* идти к ней, - это дело каждой личности, как и каждого народа. Но, к свободе нельзя идти *иначе*, как путем именно этого, троякого подвига с его кровавым для самости, для “Я” концом» (Из истории античной философии. С. 93-97).

Платоновское припоминание у Флоренского:

Радикальная платоническая трактовка времени у Флоренского в «Пределах гносеологии» (1908-1909):

«время не бежит, а лишь кажется бегущим, - оттого, что мы меняем свою точку зрения на собственные акты познания. Мы бежим вдоль ряда потенциалов, и нам представляется, что ряд потенциалов движется мимо нас. Это-то прохождение в сознании потенциалов мы и называем *временем*» (С. 56).

Здесь же о памяти настоящего, прошлого и будущего. Это и есть платоновское припоминание. В каждом моменте «можно найти все предыдущие и все последующие, залегающие в нем, как свернутые листочки в древесной почке» (С. 57). Это сфера «естественной мистики».

«Итак, познание есть припоминание, как и учит Платон. Познание – $\#n=mnhsi\sim$ – припоминание того, что видела душа до своего рождения, в горнем мире. Таковы выражения Платона. Но эта мифическая формулировка гносеологической истины – проекция данных гносеологии на ряд времени, тогда как на самом деле ряд времени и, следовательно, миф возникает из ранговых отношений элементов гносеологических. Вся наука *in nise* заключена в каждом данном ее состоянии. Все акты знания – в данном единичном акте. Всякое суждение есть вся философия. Знание, как бы оно ни было ограничено, по самому существу своему бесконечно и, следовательно, иррационально: как бы ни казалось ясно знание, оно ясно только в блестящем покрове “настоящего” (A^n), но темно в обоих своих устремлениях: и к A^ω и к $A^{-\omega}$. Всякая наша мысль затрагивает *бесконечность* знания. При всяком познании шевелится в душе все знание.

Только этим вот можно объяснить, почему может быть удовлетворенность ограниченным, конечным знанием: ограниченное есть безграничное; часть есть целое; одно есть все, $\pi n\ kaJ\ p\Delta n$, условное – безусловное, временное – вечное. Понять, что в данной конечной потенции сознания, соответствующей эпохе и моменту истории и личной жизни, нам дается бесконечное содержание, и потому ограничить свою похоть в выявлении этого содержания, - не тянуться всегда за будущим – это и значит жить настоящим, но сделаться мудрым, ибо для такового не злоба дня распространяется на вечность, а вечность смотрит из глубины злобы дня» (С. 59-60).

В контексте иконопочитания и «напоминательности» искусства (по учению отцов VII Вселенского собора): «речь идет отнюдь не о *субъективной* напоминательности искусства, а о платоновском “*припоминании*”, $\#n=mnhsi\sim$, - как явлению самой *идеи* в чувственном» и далее (Моленные иконы преподобного Сергия, 1918-1919, т. 2, с. 383).

О Богоматеринстве: «это узел скрещивающихся небесных и земных токов, это предельно-густое средоточие идеи воплощения» (Там же, т. 2, с. 406).

Об иконе Одигитрии: «в названной иконе Русь получила духовную связь с лучшими заветами Византии, чрез них и в них касание к древнейшим иконописным преданиям Сирии, теряющимся в незапамятной глубине и связанным, вероятно, с культами божественного материнства, матери-земли и души мира, а с другой стороны с наиболее одухотворенными и прекрасными образами эллинства, символами Девственной Мысли – Афины-Паллады. Эта концепция Девы-Мысли – средоточие средоточия греческой культуры города Афины – духовно волновала не только эллинское искусство, воплотившись в совершеннейших образах Фидия, но и была вдохновительницей греческой философии, ибо что такое “умопостигаемое место” Платона или “чистая мысль” Аристотеля, нетленные, не запятнанные эмпирией, как не философский пересказ все того же почитания богини Афины. А далее, вбирая в себя сирийско-египетскую концепцию божественного материнства и соединяя таким образом вечную девственность с абсолютностью рождения, концепция Афины продолжает жить в Византийской империи, делаясь ее духовным светочем после того, как в самой исторической действительности, в лице Назаретской Девы, она нашла свое полное, окончательное и чистейшее осуществление» (Там же, т. 2, с. 407-408).

Перед нами полное воплощение идеи – первоявление по Гёте.

Об иконе в храме: «в лице святых мы усматриваем тогда, при этом церковном освещении, лики, т.е. горние облики, живые явления иного мира, первоявления, Urphänomena, - сказали бы мы вслед за Гёте. В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей» (Храмовое действо как синтез искусств, 1918, напечатано – 1922, т. 2, с. 378).

О Троице-Сергиевой Лавре и преподобном Сергии: «Если Дом Преподобного Сергия есть лицо России, явленное мастерством высокого искусства, то основатель ее есть первообраз ее, этого образа России, первоявление России, скажем с Гёте, или, обращаясь к родной нашей терминологии, лик лица ее, ибо под “ликом” мы разумеем чистейшее явление духовной формы, освобожденное ото всех наслоений и временных оболочек, ото всякой шелухи, ото всего полуживого и застывшего чистые, проработанные линии ее» (Троице-Сергиева Лавра и Россия, 1918, напечатано – 1919, т. 2, с. 354).

О Лейбнице: «Последним блестящим – если не самым блестящим! – развивателем платонизма был Лейбниц» (Космологические антиномии Иммануила Канта, 1908, т. 2, с. 3).