

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Д.В. Бугай

ПЛАТОН И СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Бугай Дмитрий Владимирович – доктор философских наук, профессор. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: komoni@yandex.ru

В статье анализируется истолкование Платона и платонической традиции известным русским философом и богословом Серебряного века священником П.А. Флоренским. На материале двух его работ («Общечеловеческие корни идеализма», «Смысл идеализма»), посвященных интерпретации платонического учения и его корней в общечеловеческом мировоззрении, показано своеобразие подхода Флоренского к обширному кругу философских и историко-культурных проблем, связанных с трактовкой платоновского учения. В статье исследуются основные концептуальные ходы, которые делает Флоренский в ходе своей интерпретации, уточняется отношение концепций общечеловеческого, или «мужицкого мировоззрения» к логико-теоретическому пониманию платонизма Флоренским. Выявлены некоторые важные источники историко-философских суждений Флоренского о Платоне (У. Пэйтер, Э. Шюре), подчеркнута значимость современной ему европейской философии жизни (Ницше, Бергсон). Также дана критика некоторых историко-философских суждений Флоренского (о теории универсалий Порфирия, о мистериальных корнях Платоновского учения). Подробно проанализировано своеобразие творческого воссоздания Флоренским системной логики платонизма, которое начинается со своего рода исторической феноменологии корней и истоков платонизма, затем переходит к общему теоретическому учению об идеях, которые понимаются главным образом как учение о едином во многом, затем к учению о синтетическом восприятии жизни и завершается учением о роде и виде, в которых Флоренский усматривает ключевые символы платонического учения.

Ключевые слова: Платон, платонизм, теория идей, Флоренский, русская философия, идеализм, символизм

Для цитирования: Бугай Д.В. Платон и символическая философия жизни Павла Флоренского // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 84–101.

Флоренский – одно из самых интересных явлений в истории русской мысли. Если не самое интересное. Привычные характеристики-имена – «русский Леонардо», «ученый-энциклопедист», «крупнейший русский софиолог», «теоретик имяславия», «необычайная личность, совмещавшая в себе крупного ученого и православного священника», «стилизованный православный» и пр. – скорее указывают на некоторые отдельные стороны этого

странного феномена, нежели показывают его целокупно. Во многом потому, что общее, привычно выхваченное аналитической методой профессионального историка философии, богословия, науки, литературы, в случае с Флоренским представляет собой не самое важное, не самое главное в том, что присутствовало в этой мысли.

В случае с Флоренским единый стержень его личности и его «миро-понимания» всегда проявляется, выражается в конкретном, обычно небольшом по объему целом, которое в свою очередь делится, но не дробится на части, отличные друг от друга, однако при этом связанные друг с другом и со своим целым. И сами части в свою очередь тоже представляют собой не монолит, но каждая живет и осуществляется в многочисленных деталях, отдельных наблюдениях, замечаниях. Поэтому внутренняя поэтика текста Флоренского с необходимостью требует дополнений, примечаний, сносок, отступлений, никогда не существующих у него ради самих себя или тем более ради демонстрации учености, но все это многообразие живет жизнью целого, или, точнее, само целое живет в этом раздельном множестве, напоминающем платоновское живое существо «Федра» (264 с) и «Тимея» (32 d). Поэтому показать Флоренского лучше всего можно не строя ряд общих понятий, не нагромождая утомительную вереницу набивших оскомину клише, но там, где он ведет рассуждение о важной для него теме, при этом теме конкретной, особой. Платонизм или идеализм – для Флоренского это практически синонимы – важнейшая из таких особых, говоря его языком, «тем миропонимания»¹. Конечно, она смыкается, связывается с другими ключевыми темами его мысли – Троицы, Софии, твари, любви, человека, – но она и существует самостоятельно, как отдельный вопрос, как отдельный орган живого единства его мысли.

Понимание Флоренским Платона и платонизма возникает и оформляется в начале XX века, когда постепенно отходят в прошлое или в любом случае изменяются, трансформируются проблемы, которыми жило отошедшее столетие. Вера в теоретический разум, в его самодостаточность и автономию, в его бесспорное право кроить природную и социальную действительность по своей мерке постепенно слабеет. Разум с большой буквы, который сам себя обосновывал и не нуждался в обосновании со стороны, постепенно превращается в феномен исторической и биологической действительности. Вероятно, самым популярным и самым влиятельным направлением философии начала XX в. становится так называемая «философия жизни» в тех формах, которые придали ей прежде всего Ницше и Бергсон. Общим убеждением, за которым скрывалось, впрочем, множество различий, было убеждение в том, что рассудок, или разум есть нечто производное, вторичное в сравнении с «непосредственными данными сознания» или дионисийской трагической полнотой существования. Взгляд на Платона, который для гегельянства XIX в. был прежде всего ученым-теоретиком, учеником Сократа и учителем Аристотеля, теперь проходит через эту новую призму интересов и вопросов, поставленных Ницше, Бергсоном, Джеймсом. Флоренский, прошедший в своих философских исканиях через влияние всех троих, влияние, постоянно всплывающее в виде цитат и указаний на их сочинения, смотрит на Платона и платонизм иначе, чем, например, смотрел на него Владимир Соловьев, которому «философия жизни» осталась чужда.

¹ Флоренский П.А. [Автореферат] // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 38.

Жизнь, о которой говорил, например, Ницше, была прежде всего эстетическим феноменом, не допускавшим морального или рассудочного оправдания. Напротив, сам рассудок должен был получить оценку жизни, быть оправданным или осужденным с точки зрения жизни. Поэтому вместо проблемы самообоснования разума у Ницше и Бергсона основная проблема заключается в том, как из жизни происходит разумное знание. Бергсон отвечает на этот вопрос, прежде всего, в «Творческой эволюции», Ницше – в «Рождении трагедии». Флоренский берет у них постановку вопроса, видит в теоретической философии не прозрачный и понятный сам по себе феномен, но то, что уходит своими корнями в саму жизнь.

Вопрос о платонизме для него – это вопрос о том, как такое миропонимание, мировоззрение происходит из мироощущения. Как укоренен в жизни платонизм? Каковы непосредственные данные сознания, из коих он вырастает. Вот вопросы, которыми задается Флоренский, когда пишет о Платоне и платонизме. Неслучайно, что его интерпретация платоновской философии происходит в диалоге с книгой Уолтера Пейтера (*W. Pater*), которая была примером совершенно нового взгляда на Платона². Пейтера Платон интересует не как философ-теоретик, не как философ морали или тем более «презренной пользы» в духе Джорджа Грота или Милля. Флоренский с сочувствием цитирует строчки Пейтера, где платонизм определяется не как «формальная теория или совокупность теорий, но стремление или группа стремлений – мыслить или чувствовать или рассуждать...»³. Легко заметить, как у Пейтера и Флоренского по-другому ставятся акценты, как приобретают пейоративный оттенок слова «формальная теория или совокупность теорий», а «стремление или группа стремлений» начинают играть роль *explanans*, выражаясь языком философии науки. Жизнь, непосредственный опыт, стремление идут на смену теоретическим интересам отошедшего столетия.

Флоренский во многом последователь религиозной философии Соловьева. Прежде всего он наследует главную философскую интенцию создателя «Критики отвлеченных начал» – понимание бытия как единство всего, учение о всеединстве. Но в другой личности, сформированной и сформировавшейся в иное время, это учение приобретает новые черты, новые оттенки. Мироощущение Флоренского сильно разнится от мироощущения Соловьева. Соловьев еще верит в единство человеческой истории, которая имеет богочеловеческий смысл, в которой раскрывается единство божественного Промысла и человеческой свободы. Западная Европа при всех оговорках остается у Соловьева началом прогресса, и история Запада понимается как поступательное движение, как осуществление идеала теократии под эгидой Римского понтифика. Понимание истории Флоренским другое⁴. Ощущения того, что история Западной Европы – это история человечества на пути к свободе и идеалу, у него уже нет. На место европейскости Соловьева встает неославянофильство, для которого Запад принципиально отличен от Востока, а греки не могут быть отнесены исключительно к Западу. Православие

² *Pater W. Plato and Platonism. A Series of Lectures. L., 1910.*

³ *Флоренский П.А. Смысл идеализма (Метафизика рода и лица) // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 71.*

⁴ «Руководящая тема культурно-исторических воззрений Ф[лоренского] – отрицание культуры, как единого во времени и пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры» (*Флоренский П.А. [Автореферат]. С. 38*).

как феномен византийской культуры есть подлинный наследник греческого мирозерцания. Эти различия в понимании, в ощущении истории между Соловьевым и Флоренским хорошо видны в некоторых чертах их интерпретации Платона.

Для Соловьева Платон – прежде всего живая историческая личность, человек, переживший в своей жизни и выразивший в своих творениях «жизненную драму», явивший собою «трагедию человечества», которое не может обрести полноту бытия, опираясь лишь на свои собственные силы⁵. Платон Соловьева биографичен и историчен. Полнота платоновской философии раскрывается в напряженных поисках живого человека, действующего внутри истории своего времени, занимающего определенные политические и общественные позиции, по-человечески преданного и привязанного к личности своего учителя Сократа. Платон Соловьева создает несколько философских мировоззрений благодаря или в силу тех событий, которые происходят с ним как с исторической, действующей в своем полисе и в свое время личностью. «Отрешенный идеализм» «Менона» и «Федона» возникает как жест отчаяния на несправедливый приговор и казнь Сократа, «положительный идеализм» следующего периода, проявившийся в «Государстве» и «Тимее», появляется после пережитой Платоном личной любви. История, общество, личность, личная любовь, жизненная драма – вот движущие силы и контекст возникновения и развития платоновской философии, по Соловьеву.

Совсем другую картину мы видим в случае Флоренского. Его Платон – вовсе не живая личность европейского склада, действующая в исторической ситуации европейского типа. Платон Флоренского не историчен, а иконографичен. Он напоминает персонажей античной истории, перенесенных, помещенных в пространство византийской или древнерусской иконы. Это не грек времен окончания Пелопонесской войны, а первый ректор и истинный основатель духовной Академии в Троице-Сергиевой лавре. «Вот он, с преклоненной задумчивою главою! Что – он: прислушивается ли к горным песням иного мира? Или, быть может, как раз в этот момент его приосеняет невидимое благословение Грядущего Слова?»⁶. Медленно и веско, вязко и плавно движутся принадлежащие Флоренскому определения-описания того, что такое Платон: «провидец-философ, безупречный общественный деятель, чуткий воспитатель, вдохновенный поэт». И не только поэт! Заклинатель! «Какою непонятною силою заклинал он слова своих писаний, что, по исходе тысячелетий, они все еще волнуют сердца странным волнением и жгут их сладкою болью, и томят, и влекут в еле зримую, брежжущую в холодных предутренних туманах даль? Чем-то мистериальным благоухают его священные речи, исполненные божественной мании. Так пахнет осевшим на стене фимиамом в давно не отворявшихся храмах. И какими глубокими очами смотрят на читателя его странные мифы»⁷.

Платон здесь превращается в мага, иерофанта, сказителя мифов, вещего кудесника, творящего заклинания в святой святых незримого храма. Он прежде всего христианин до Христа, и не просто христианин, а провидец,

⁵ См.: Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 582–625.

⁶ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов) // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 146.

⁷ Там же.

к которому обращено «невидимое благословение Грядущего Слова». У него нет «жизненной драмы». Он не потерпел крушение, пытаясь без божественной помощи осуществить общественный и политический идеал. Для Флоренского Платон – «безупречный общественный деятель». Уже одним этим определением Флоренский показывает, насколько чужды ему соловьевские политические идеи и идеалы, в свете которых общественная деятельность Платона даже в «Государстве», не говоря уже о «Законах», не находит себе почти никакого одобрения, а «Законы» понимаются Соловьевым как предел деградации, как окончательное падение и катастрофа Платона-человека.

Одним словом, если в области теоретической, в области принципиальных ходов теоретической мысли Флоренский во многом следует за Соловьевым, и нам предстоит еще увидеть это, то эти ходы, эти основные теоретические схемы живут в совершенно ином историко-культурном, личностном и стилистическом контексте, контексте философии жизни, новых религиозно-философских исканий и смелой попытки восстановить новыми средствами средневековое умозрение⁸.

Таким образом, у Флоренского Платон как «живая историческая личность» отступает в тень рядом с платонизмом, который «и шире, и глубже его»⁹. А сам платонизм – не столько историческое событие, не столько ряд «фактов» истории мысли и философии, сколько особенное явление, своего рода откровение горнего мира в дольнем, попытка увидеть, понять и выразить присутствие трансцендентной реальности в слоях реальности низшего порядка. Поэтому Флоренский постоянно выходит за рамки стандартной истории философии. История платонизма для него – это не «академическое» исследование учений Древней Академии и поздних платоников, не выяснение исторического развития и исторической специфики некоторого набора теоретических положений. Флоренский сам платоник, и платонизм понимается им онтологически, а не исторически в узком смысле слова. Поэтому он не пишет очередную «историю александрийской философии» или «неоплатонизма», а показывает, как истина платонизма проявляется, показывается в совершенно различных областях. Об этой истине свидетельствуют современные Флоренскому психологические теории восприятия, философия жизни, астрология, оккультизм. О нем говорят символы из истории религий, математические понятия («инвариант»), история скульптуры и живописи. Одним словом, платонизм Флоренского лишь косвенно принадлежит миру «платоноведения». За Платоном для него открывается более широкое и глубокое поле платонизма, а за платонизмом или, вернее, в платонизме – сама реальность.

Платонизм Флоренского так или иначе проявляется во всех его текстах. Например, на платонические мотивы в «Столпе и утверждении истины» справедливо обратил внимание Бердяев¹⁰. Но в наследии Флоренского есть два текста, в которых его понимание Платона и платонизма дано в наиболее концентрированном виде. Это «Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов)» (1908) и «Смысл идеализма (Метафизика рода и лика)» (1915). Два этих текста тесно связаны друг с другом, но при этом темы их

⁸ «Свое собственное мировоззрение Ф[лоренский] считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья...» (Флоренский П.А. [Автореферат]. С. 38).

⁹ Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 70.

¹⁰ Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 543–567.

различны. Они взаимно дополняют и обогащают друг друга, но не сливаются в одно. «Общечеловеческие корни» представляют собой исследование истоков платонизма в непосредственном сознании. Их задача лежит в выявлении происхождения, генезиса платонизма как философской теории. Тогда как «Смысл идеализма» описывает внутреннюю логику уже возникшего философского умозрения, которое, хотя и питается из более древних и глубоких корней народного мировоззрения, тем не менее с ним непосредственно не тождественно. *Mutatis mutandis*, можно сказать, что эти два текста Флоренского относятся друг к другу примерно так, как «Феноменология духа» Гегеля относится к его «Науке логики». Поэтому то, как Флоренский описывает почву и истоки платонического умозрения, не стоит смешивать с самим платонизмом, который, исходя из этой почвы, все же принадлежит области сознательной мысли, отвлеченной мысли, истории философии, даже европейской философии. Связь и происхождение здесь не означают тождество и равенство. Поэтому когда А.Ф. Лосев называет понимание Флоренским платоновской идеи «мифологическим... и магическим пониманием», он, как ему слишком часто было свойственно, смешивает то, что Флоренский точно и тонко различает.

Перед тем как говорить о конкретных чертах понимания Флоренским истоков платонизма и его смысла, стоит дать некоторый общий набросок того, как он видит главные черты платонизма, ответить на вопрос, что такое для него платонизм в самом общем виде. Я бы выделил четыре основных момента, которые так или иначе постоянно появляются у Флоренского, когда он начинает говорить о Платоне и платоническом умозрении. Во-первых, это тема непосредственного познания реальности, когда происходит прямое касание к самой сути вещей, в котором исчезает различие субъекта и объекта, прекращается «эгоистическое обособление Я», которое «делается единым со всем миром»¹¹. Это то, что можно назвать интуитивизмом Флоренского. Причем тема непосредственного касания к сути вещей тесно связана с платоновским эросом, который, по Флоренскому, как раз и осуществляет или, по крайней мере, является движущей силой в осуществлении непосредственного познания. Такого рода познание проникает «в недоведомые рассудку глубины». Во-вторых, платонизм стремится к «идеалу цельного знания», к «нераздробленному единству миро-представления». Стремление Платона к цельному знанию Флоренский противопоставляет современной раздробленности наук, превращению их в отдельные разрозненные дисциплины, для которых единства знания не существует даже в смысле «кантовской регулятивной идеи». В-третьих, платонизм для него неразрывно связан с «отождествлением мысли и слова», которое проступает в таких платоновских пассажах, как «Софист» 263 е и «Федон» 99 d–e¹². В-четвертых, важнейшим моментом выступает само существование идей, «во-истину сущих, неизменяемых, имматериальных, самих по себе прекрасных, вечных, находящихся в “умном месте” образов сущего, познавая которые в эросе, мы владеем ключом к отверзению всех тайн мира»¹³.

Стоит отметить, что здесь также имеют место существенные отличия мысли Флоренского от важной для него трактовки Платона Соловьевым.

¹¹ Флоренский П.А. *Общечеловеческие корни идеализма*. С. 146.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 147.

Для Соловьева эрос Платона не имеет отношения к области гносеологической. Умозрительное познание возможно и без эроса¹⁴. Соловьев делает акцент на определение эроса как «рождения в красоте», которое Платоном, по Соловьеву, не было раскрыто, осталось всего лишь глухим намеком на христианское откровение богочеловечества. Эрос должен проявиться, осуществиться как «воскрешение мертвой природы для вечной жизни»¹⁵, в соответствии с федоровскими мотивами Соловьевской мысли («воскрешение отцов»). Конечно, это не имеет отношения к тому, что вкладывал в понимание эроса сам Платон, для которого «рождение в красоте» – это рождение прекрасных мыслей в душе, охваченной эросом, и для которого природа, проникнутая действием мировой души, вовсе не является мертвой. Флоренский в этом отношении, на первый взгляд, гораздо более верен платонизму Платона. Для него эрос выступает вопреки Соловьеву как сила познания, сила, благодаря которой каждый человек, переживающий «лунные грезы любви», может коснуться царства подлинного бытия. Но за этим скрываются совсем иные, отличные от платоновских, основания.

Итак, если платонизм определяется таким образом, через эти четыре главных момента, то каковы его корни, каково его происхождение? Здесь Флоренский отказывается от обычной историко-философской процедуры установления исторических влияний, считая ее делом, обреченным на условности и заблуждения¹⁶. Вместо этого – в духе своеобразно преломленной методологии Бергсона – он ищет непосредственные данные сознания, на которые опирается отвлеченная философия Платона и его наследников, и видит эти корни в непосредственном, народном, крестьянском, мужицком, «языческом» мироощущении. Оно и есть та почва, из которой черпает свои жизненные соки платонизм. Флоренский предпринимает своего рода феноменологическое и психологическое описание этого народного мироощущения, отчасти следуя здесь примеру Джемса с его «Многообразием религиозного опыта».

Впрочем, чисто научный, дескриптивный элемент его работы постоянно сочетается с другой, более глубокой установкой Флоренского, с его верой в то, что это примитивное «мужицкое» мироощущение, которое он иллюстрирует прежде всего на материале русского фольклора, гораздо ближе к природе вещей, к самой реальности, как она есть, чем интеллигентское, рефлексивное, атомизированное и обособленное сознание. Дескриптивная этнография и феноменологическая психология народного мировоззрения нерасторжимо связана у Флоренского с романтической установкой превосходства цельного народного духа над разлагающимся, отчужденным от бытия миропониманием позднего городского человека, интеллигента.

Основные черты непосредственного сознания и народного мироощущения соответствуют основным чертам платонизма. Собственно, платонизм у Флоренского во многом описан именно так, чтобы соответствовать этой «философии народов». Первая черта народного сознания, соответствующая стремлению платоновской философии к цельности, – это ощущение единства природы, цельности природной жизни, в которой вещи выступают

¹⁴ Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона (Предварительный очерк) // Творения Платона. Т. 1. М., 1899. С. 26.

¹⁵ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 620.

¹⁶ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 147.

не как обособленные друг от друга единичности, но как соборные единства, каждое из которых обладает собственной душой: лесовик, леший – единый лес и душа леса, водяной или русалка – единая река и душа реки. При этом вещи не обособлены друг от друга, каждая вещь представляет собой узел сил, которые из нее исходят и соединяются, сочетаются, сопрягаются с силами, исходящими из других вещей. Одним словом, «народная душа» переживает природу как всеединство, как совокупность общающихся и сообщающихся между собой цельных душ, которые вбирают в себя другие вещи, другие души.

Но это единство не просто. В нем первоначальное сознание постоянно видит, открывает, ощущает две стороны: тайную и явную, горную и дольную, посястороннюю и потустороннюю. Эти две стороны проникают собой весь быт народа, делая его жизнь как бы протекающей одновременно в двух плоскостях, между которыми при этом нет фундаментального разрыва.

Единство этих сторон, этих аспектов единой, переживаемой в непосредственном народном опыте реальности проявляется прежде всего в опыте колдовства, ведовства, у кудесников, знахарей, чародеев, ведьмаков и ведьм. В описании магического опыта Флоренский соединяет две черты, которыми, как мы видели, он определял платонизм: а) единство мысли и слова и б) интуитивное познание, движимое любовным экстазом. Колдовской акт, по Флоренскому, переживается как акт познания, ведения той второй, оккультной, тайной стороны реальности, поэтому неслучайно то, что колдун зовется именами, имеющими отношение к знанию и ведению: знахарь, ведьмак и т.д. Это познание основано на экстатическом опыте, опыте восторга, который, как мы помним, соответствует у Флоренского платоновской любовной «мании». Восторг и экстаз открывают чародею скрытые стороны мира, но это познание не остается только познанием, чистым познанием, отвлеченным познанием. Специфика колдовского опыта в том, что мысль и постижение (идеальная сторона колдовского акта, подлежащее) чародея тут же вступают во взаимодействие, оказываются едины с актом его воли (реальная его сторона, сказуемое), направленной на кого-то или что-то. В результате колдовской акт порождает заклинание, слово, которое есть подлинное единство идеального (мысль, познание) и реального (воля, действие).

Таким образом, колдовской акт приводит к единому знаменателю, к синтезу в виде слова или заклинания два основных слоя бытия: потустороннее и посястороннее, идеальное и реальное. Слово чародея, укорененное в экстатическом постижении сути вещей, одновременно является выражением воли колдуна, которое действует на вещи, становится своего рода энергией или идеей-силой, напрямую влияющей и определяющей судьбы окружающих людей и мира. Таким образом, колдовской опыт – это непосредственное переживание единства идеального и реального, единства мысли-слова-деяния в едином акте заклинания и заговора. Неслучайно Флоренский заговаривает здесь о «теургии», «бого-делании», феномене, которого вовсе не было у Платона, зато игравшего очень важную роль в неоплатонизме после Ямвлиха. Принцип расширительного толкования Платона дает Флоренскому возможность навести мосты между чародейством народа и платоновской философией. Впрочем, Флоренский все же усматривает некоторое сходство мысли самого Платона с описанными им основами магического действия в том, что как для колдуна слово выступает и объектом познания, и его орудием,

так и для Платона той же двойственностью обладают в акте познания идеи: они и предмет познания, и его инструмент, орудие.

Но что, собственно, познает колдун в акте своего экстатического восторга? Что представляет собой та суть и сущность вещей, та мысль, то идеальное, которого он касается, чтобы сочетать его с реальным, с актом своей воли, создав слово заговора, которое своей силой и энергией станет воздействовать на сплетения других вещей, других узлов сил? Для народного непосредственного мироощущения сутью вещей будет имя. Именно оно – мистический корень вещи, подлинная его сущность и центр. Но для народа, в первичных данных сознания имя – это вовсе не отвлеченная аристотелевская «чтойность». Имя – еще и мистическая личность вещи, «трансцендентальный субъект» или душа вещи. Поэтому имя легко может отделиться от вещи, становясь отдельным существом, которое может влиять на того, кто его носит. Имя превращается в такие существа, как «гении», «юноны» римской мифологии, «гандхарвы» индийской, «феруэры» или «фравашы» иранской и т.д.

Здесь Флоренский делает еще более важный ход, который дает ему возможность еще более тесно приблизить магический опыт непосредственного миропонимания с платонизмом. Имя в этом опыте – это не только и не столько имя того или иного индивида. Это имя, представляющее собой некую большую общность, общность тотемического коллектива или общность рода, что на самом деле почти одно и то же. Тем самым непосредственный опыт имеет дело с такими именами, к которым причастны все те, кто принадлежит к той или иной тотемической или родовой общности. Сама принадлежность к такой общности невозможна без причастности к тотемному или родовому имени. Так, собственно, появляются фамилии, которые были в первобытную эпоху не принятой условностью, а подлинным родовым именем, которое причащало своих носителей к единству ведомой богом-тотемом общины и в конечном счете – к самому божеству.

Именно здесь выступает «разительное совпадение двух мировоззрений», народного и платонического. Отношение имени и вещи, фамильного имени и того, кто его получил и носит, является сходным с тремя главными типами отношения платоновской идеи к вещам. Во-первых, между идеями и вещами существует подобие или сходство, вещи подражают идеям, осуществляют в отношении их «мимесис». Во-вторых, вещи причастны к идее, участвуют в ней, получая от нее свои существенные свойства («метексис», «метехейн»). В-третьих, идея присутствует в вещах, осуществляет в них свою «парусию». Эти три главных типа отношений точно так же имеют место в отношении фамильного имени и причастных к нему членов рода, семьи, фамилии (Волковы, Соловьевы, Барановы).

Такова в общих чертах феноменология и психология непосредственного сознания, народного, «мужицкого», общечеловеческого мироощущения, которое во многом, по Флоренскому, соответствует, сходится с платоновской философией. Если для Ницше и следующей за ним традиции (Шпенглер, Хайдеггер, Делёз) Платон – это шаг в сторону, деградация первоначального человеческого опыта, как он открывается, например, в экстазах дионисийской толпы или в деяниях Чезаре Борджиа, то для Флоренского Платон – «цветок народной души»¹⁷, а платонизм – не явление деградации, окончательной победы рефлексии и отвлеченной мысли, не создание выморочной

¹⁷ Там же.

иллюзии потустороннего мира, но явление почвенное, не искажающее народный опыт, но лишь, так сказать, переводящее его в сознательную плоскость. Как говорит он сам, «в платонизме явились осознанными целые полосы, целые миры народной религии и общечеловеческого жизнепонимания»¹⁸.

Тем не менее Флоренский не ограничивается одной лишь констатацией сходства между одним и другим, между платонизмом и «философией народов». Он задается вопросом о причине такого сходства и дает на него вполне определенный ответ. Средним термином, соединяющим эти два мира мысли, оказывается «эзотеризм платоновской Академии»¹⁹. На вопрос о том, что это реально значит, поможет ответить другой текст Флоренского, его «Смысл идеализма (Метафизика рода и лика)», в котором речь идет уже не о корнях и истоках платонизма в первобытном мировоззрении, но о самом платонизме в его логическом, метафизическом и символическом аспектах.

Начнем с того, что философский платонизм является для Флоренского «самым могучим из ферментов культурной жизни», присутствие которого ощутимо почти во всех пластах культуры, поэзии и языка. Это связано с тем, что платонизм – «естественная философия всякой религии»²⁰, не только христианства, но также и иудаизма, и ислама. Флоренский справедливо говорит о том, что нет единого общего понимания платонизма, нет определения платонизма, с которым все бы согласились. В конечном итоге так происходит потому, что платонизм – это «не всегда себе равная система понятий и суждений, но... некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу»²¹. Флоренский в таком понимании философского характера платонизма близок к Уолтеру Пэйтеру с его определением философии Платона как «группы стремлений», о чем у нас уже шла речь.

Поскольку платонизм – не система понятий и суждений, а стремление и жест, некое проявление «внутренних движений души», то неудивительно, что у самого Платона в его диалогах нет систематической и терминологической законченности, а «каждый диалог представляет несколько иное построение и дает своеобразную окраску основным терминам»²². Собственно, поэтому платоновские слова не являются в строгом смысле терминами, они – «живые символы внутренних движений», в которых выражается «единая жизнь, единый сверх-рассудочный центр»²³. Платонизм, как его понимает Флоренский, есть своего рода философия жизни, жизни души, жизни внутренней, которая не может быть охвачена «раздельным словесным ответом», схемами и категориями рассудка. Эта жизнь, или стремление, или жест души проявляется не через однозначную терминологию, но через многозначные, при этом изменяющиеся от диалога к диалогу, от платоника к платонику «живые символы». Платонизм, как его понимает Флоренский, – это символическая философия жизни, жест, в котором находят выражение глубокие внутренние движения души, стремящейся от дольного к горнему.

Задача, которую Флоренский поставил перед собой в «Смысле идеализма», как раз заключается в том, чтобы сделать предметом рассмотрения один из символов платонизма: идею и эйдос. Стоит отметить, что в силу

¹⁸ Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 69.

¹⁹ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 167.

²⁰ Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 70.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 71.

²³ Там же.

внутренней логики Флоренского любой платоновский «термин» является на самом деле символом, любое слово в платоновском корпусе, которое история философии или историческая филология принимает за нечто однозначное, оказывается именно многозначным символом глубокого внутреннего устремления души, явлением ее жизни. Эйдос и идея выбраны им не потому, что только они – символы, а потому, что это наиболее известные и знакомые всякому символы платоновской философии.

В истории философии платоновские идеи проявляются прежде всего в так называемых спорах об универсалиях, о статусе родов и видов. Для Флоренского это основная проблема философии, от выбора в решении которой зависит не просто то или иное теоретическое построение, но «закал целостного жизнепонимания». Рассмотрение этой проблемы Флоренским начинается с логики и теории познания, чтобы, отправляясь от них, выйти на другие пласты вопроса о статусе универсалий. Соответственно, платоновская, или платоническая теория идей берется им вначале в логико-гносеологическом аспекте.

Познание существует, по Флоренскому, только тогда, когда оно имеет общее значение. Если единичный момент познания, единичный познавательный акт не выходит за пределы себя, ограничиваясь той или иной комбинацией переживаемых в опыте психических элементов, то никакого познания не совершится. Познание возможно лишь при расширении «за пределы своего особого бытия». Именно это происходит в платоновской идее, если мы берем ее с точки зрения познания. Флоренский, пользуясь текстами Платона и Аристотеля, определяет идею, взятую познавательно, как «*hen kai polla*» («одно и многое»), как «*mia dia pollon*» («одна идея, пронизывающая многое»), как «*to hen epi pollon*» («одно во многом»), а не просто «*hen*» («одно»). Именно момент единства, которое не остается единством и единцей, но расширяется за свои пределы, вступая в связь с множеством других, лежит в основе трактовки платоновской идеи Флоренским. Расширяющаяся за свои пределы единичность и есть универсалия – так обыгрывает Флоренский средневековое латинское объяснение этого понятия: *unum versus alia* («одно по направлению к прочим») – *universale*. Платоновская идея, рассмотренная гносеологически, – это присутствующее в любом акте познания всеединство, сочетание одного и многого, выход или расширение некоего единичного момента за пределы себя самого.

Такая феноменология познавательного акта ставит три проблемы, которые так или иначе должны быть решены: 1. Как происходят такого рода психологические переживания? 2. Как должна быть устроена сама реальность, чтобы было возможно такое познание? 3. Как возможно объективное знание, выступающее за свои пределы для схватывания транссубъективной реальности? На эти три вопроса Флоренский даст ответы в заключительной части работы, но перед этим он дает общую типологию возможных решений проблемы универсалий.

Флоренский начинает с известного текста «Введения» Порфирия в «Категории» Аристотеля, совершая при этом примечательную ошибку в истолковании приведенного им текста. Порфирий, как известно, говорит о том, что роды и виды либо существуют самостоятельно, либо их существование ограничивается только мыслью. Если они существуют самостоятельно, то они могут быть телесны или бестелесны. Следующая дилемма относится к тому, существуют ли они в чувственных вещах или они существуют независимо

от вещей. Флоренский понимает последнюю дилемму как своеобразное описание психологического опыта. Чувственные вещи – это представления, ощущения, звуки. И дилемма в этом случае заключается в том, присутствуют ли идеи в психологическом опыте, состоящем из представлений, ощущений и звуков, или они не входят в мир опыта, оставаясь тем самым и вне звучащего слова. Ход довольно интересный, но не выдерживающий критики.

Дилеммы Порфирия – это своего рода схоластическая фиксация в виде последовательных дихотомий, полемики греческих философских школ. Первая дилемма отделяет номиналистические школы от реалистических, эпикурейцев, с одной стороны, от стоиков, платоников и перипатетиков, с другой. Вторая разводит стоическое учение о телесных семенных логосах и платоновско-аристотелевское учение о бестелесных видах или формах. Третья проводит границу между платоновским пониманием (идеи существуют вне чувственных вещей) и аристотелевским (формы и виды существуют в чувственных вещах). Флоренский, пытаясь сблизить классификацию Порфирия с тем набором проблем, которыми занимался сам, демонстрирует здесь пример классического анахронизма.

В конце концов, Флоренский формулирует вопрос об универсалиях через соотношение четырех основных понятий: идеи, вещи, понятия (*conceptus*), имени или слова. В соответствии с этим он, пользуясь известной теоремой комбинаторики, выделяет шестнадцать различных вариантов отношения этих понятий друг к другу. Но хотя этих вариантов шестнадцать, для Флоренского ключевую роль играют пять наиболее известных и заметных. Это строгий реализм Платона и платоников (здесь общее, «единое во многом», присутствует во всех четырех случаях); умеренный реализм Аристотеля, не признающий идеи вне вещей, но признающий их в вещах; концептуализм, где общее присутствует лишь на уровне понятий и имен; номинализм, или терминизм, в котором можно говорить лишь об общих терминах или словах, но ни о чем более; и, наконец, нигилизм, отрицающий какое бы то ни было присутствие «единого во многом» где бы то ни было.

В определенном смысле для Флоренского имеют значение только два основных полюса: строгий реализм и терминизм, за которым, впрочем, вырисовывается призрак еще более страшного и грозящего всему познанию нигилизма. Но нигилизм – уже не познание, поэтому Флоренский ограничивается строгим реализмом и терминизмом, которые он называет еще более современными терминами: идеализм и позитивизм. Борьба этих двух течений – главное событие в истории философии. Оба они движутся не в силу отвлеченных запросов теоретического разума. За их борьбой в философии стоят разнонаправленные веры и пафос. Пределом терминистического пути оказывается обособление: исключая возможность действительного бытия общего, терминизм утверждает обособленность каждого существа. В конечном счете пределом терминизма оказывается обособленное Я, не желающее иметь ничего общего ни с чем, но только самоутверждаться в своей изолированности от всего. Напротив, реализм своим пределом имеет всеединство, «бытие вселенское, полноту бытия». Единое здесь размыкается, теряет свою обособленность от всего, делается «живым органом живого существа»²⁴.

Окончательным пределом обособления оказывается смерть, тогда как соединяющий существа в полноту вселенского бытия реализм основывается

²⁴ Там же. С. 84.

на вере в жизнь, оказывается в конечном счете особой философией жизни. Таким образом, отвлеченная классификация типов отношения между четырьмя видами понятий оборачивается схемой или картой боевых действий, которые ведутся ради жизни или смерти. Наиболее абстрактные ходы позднеантичной и средневековой философии у Флоренского оказываются тождественными с наиболее жаркими современными спорами о смысле жизни. Его апология платонизма делает платонизм не врагом новых тенденций в современной ему мысли, но их наиболее важным и значимым выражением.

Понимание универсалии или идеи как единичности, неразрывно связанной с множеством и в конечном счете со всем – это наиболее общий логико-теоретический момент, основная логическая схема, лежащая в основе анализа Флоренским «идеального». Но схема для него получает смысл только тогда, когда с ее помощью мы возвращаемся к жизни, когда она становится некоторой помощью в понимании жизни, поскольку «жизнь-то и есть непрерывное осуществление *hen kai polla*»²⁵. Обращаясь к жизни, мы обращаемся к живому существу, и Флоренский начинает с проблемы восприятия «извне» живого существа. В том, как воспринимают жизнь живого существа, общее значение идеи, универсалии, о котором шла речь, проявляется, так сказать, в самом субъективном опыте восприятия.

Жизнь – это движение. Восприятие этой жизни, этого движения, как оно есть, принадлежит не науке и ее техническим средствам (фотография, кинематограф), которые искусственно изолируют тот или иной момент, разбивают подвижное целое на статичные фрагменты, но подлинному искусству. Лишь искусство, лишь художник, обладающий способностью к синтетическому восприятию, способен передать, выразить эту нетождественную себе в каждый момент жизнь. Синтетическое восприятие жизни тела, его еще сравнительно внешнего движения, передает скульптура, и Флоренский на примере Родэна говорит о том, что художественное произведение обладает большей действительностью по сравнению с чувственными восприятиями, поскольку в нем «просвечивает мир идей или универсалий». Еще в большей степени, чем в скульптуре, синтетичность восприятия проявляется в портрете. Здесь мы имеем дело не с внешним движением тела, а с внутренней жизнью личности, проявляющейся в лице, лике, что для Флоренского еще больше подводит нас к универсалии в его смысле, как к «бесконечной единице» или «бесконечному синтезу». В портрете выступает то, что Флоренский, используя терминологию Гуссерля, называет «общую единичностью» (*specifische Einheit*), которая отлична от всего лишь «частной единичности» (*individuelle Einheit*).

Но не только эстетическое восприятие в строгом смысле является синтетическим, объединяющим «в одну апперцепцию то, что дано в различные моменты, и, следовательно, под различными углами зрения». Синтетическим в конечном счете оказывается и любое чувственное восприятие, поскольку оно не может осуществляться без участия памяти, а, следовательно, представляет собой синтез разновременных впечатлений. Здесь эстетика Флоренского переходит в эстетику в кантовском смысле слова.

Наше чувственное восприятие имеет дело с миром трех измерений. Однако в нем присутствует еще и время. Восприятие трехмерного объекта в нашем опыте не ограничивается моментальным снимком его, а собирает воедино различные моменты его существования. Тем самым время играет

²⁵ Там же. С. 91.

роль четвертого измерения, благодаря времени четырехмерные и многомерные объекты появляются и проявляются в нашем мире трех измерений. Время – это проекция многомерной вещи в наше трехмерное пространство, аналогичная проекции трехмерного тела на плоскости. Таким образом, в нашем обычном опыте благодаря времени появляются объекты, которые мы не можем в обычном режиме воспринимать как единое целое, но можем воспринимать их как целое в генетическом развитии, последовательно. У нас нет в обычной жизни их «конкретного представления», но мы можем составить их общее понятие, например понятие о единстве биографии того или иного лица, Гете или Пушкина.

Своего рода прорыв к конкретному представлению, к конкретному восприятию многомерных объектов представляют собой синтетические образы религии, открывающиеся в пророческих видениях. Такой синтетичностью обладают изображения древа жизни и керубов в вавилонском и ассирийском религиозном искусстве, херувимы или «хайот», живые существа, в видении пророка Иезекииля (Иез. 1.10), видение Венедикта Нурсийского, узревшего всю вселенную в солнечном луче. Высшей ступенью такого рода синтетической образности, передающей не просто жизнь, но жизнь жизни или духовность, предстают у Флоренского явления и видения Церкви как Тела Христа в церковной литературе.

Еще больше универсальность идеи, «единое во многом», проявляется в самих живых организмах, в «изнутри формируемых изваяниях жизни»²⁶. Именно через живой организм обретают смысл, становятся понятны ключевые слова платонизма: род и вид. Здесь Флоренский наиболее оригинален, и одновременно дальше всего отходит от платонизма Платона. Для Флоренского «термин “род”... оказался исходным в развитии платонизма». Вряд ли это справедливо в отношении самого Платона, у которого «род» (*genos*) не занимает какого-то особого, тем более привилегированного места среди других слов, которыми в тех или иных случаях обозначаются вечные неизменные умопостигаемые сущности. Часто для Платона «род» – синоним «вида» (*eidos*) и наоборот²⁷. Нет у Платона и отношения «рода» к «виду» как более общего к более частному, что важно для Флоренского. Такое отношение рода к виду характерно для Аристотеля, но и платонизм Аристотеля не вполне соответствует той схеме, которую набрасывает Флоренский в конце «Смысла идеализма».

Для него термин «род» – точка, где биологическое тесно смыкается с логическим. Вернее, у логики, «чада идеализма», началом оказывается момент родовой, который в свою очередь объясняется через «рождение». Таким образом, в философии жизни Флоренского явления мысли и логики («род» как ключевой логический термин) коренятся в реальной жизни, в жизни, проявляющейся в рождении. Род – то, что создает в рождениях реальную общность между родичами. Общее в конечном счете – это не чистая операция ума, охватывающая абстрактные сходства и строящая на этом основании общее понятие. В своих истоках это реальная общность рода, проявляющаяся, выходящая наружу в родичах, родственниках, каждый из которых будет видом данного рода. При этом род остается невидимым

²⁶ Там же. С. 116.

²⁷ *Ast Fr. Lexicon Platonicum*. Vol. 1. Lipsiae, 1833. P. 382: «*notio generalis, et in univ. notio vel species*».

умопостигаемым началом, которое не является какой-либо чувственной вещью. Род как таковой не может быть отождествлен ни с семенем, ни с кровью, ни с родоначальником рода. Он невидим и неосязаем. Он лишь просвечивает, мерцает сходствами, родственной схожестью между родственниками. Это просвечивание и мерцание невидимой родовой сущности есть не что иное, как энергия, действие рода.

Здесь Флоренский в очередной раз делает платонизм логикой иного, не западноевропейского образа жизни. Для мышления западного номинализма характерно то, что вместо исконного, укорененного в реальной жизни рода и народа, слова постепенно выступает и получает признание слово *classis*, «класс», связанного с миром социальной условности, социального требования. «Призыв» или «набор» во флот или армию подменяет почвенность платонической логики и словоупотребления. Для Флоренского, как и для Хайдеггера, судьбы бытия зависят и определяются тем, какие слова, с какой этимологией были выбраны для выражения мысли.

Стоит еще раз отметить, что в платонизме самого Платона слово «род» не несет на себе большой смысловой нагрузки. Оно оказывается техническим термином аристотелевского платонизма, но там как раз реалистическое понимание «рода» становится мишенью критики, которая настаивает на том, что «род» не может быть сущностью, что род, на самом деле, не имеет отношения к реальному бытию вещи. Конечно, Платон и Аристотель не случайно сделали «род» словом своей философии. «Род» – слово, которое выражает наиболее близкую, наиболее заметную, видимую невооруженным глазом систему сходств. Общность народа, общность того или иного животного вида выражалась греками с помощью этих слов. Но и для Платона, и для Аристотеля «род» – всего лишь одно из слов, обозначающих тот сложный комплекс представлений и мотивов, который был связан с их идеализмом. Отношение родовой жизни к «роду» как логическому термину, как оно описано Флоренским, скорее напоминает отношение мировоззрения В.В. Розанова к философии самого Флоренского. Оно требуется логикой философии жизни, делающей непосредственное и конкретное условием для интеллектуального и абстрактного. Но во времена Платона и Аристотеля непосредственности – как в жизни, так и в мысли – было уже очень немного.

Флоренский, конечно, прав, когда говорит, что для древнего человека общее выступало с гораздо большей силой, чем перед современным, проникнутым индивидуализмом и номинализмом, сознанием образованного человека. Прав в том, что тогда требовалось мощное усилие для отделения, обособления, индивидуализации тех или иных признаков. Но философское сознание Платона и Аристотеля, как и более поздних платоников, сформировалось тогда, когда единый род и его институты все больше и больше ослабевали, исчезали из общественной жизни античного полиса. По крайней мере, в Афинах власть рода отходит на второй план уже к концу шестого века до н.э. в результате реформ Клисфена, заменивших родовой принцип политического устройства территориальным. Конечно, родовой элемент не исчез из жизни. Он остается, он действует подспудно, он присутствует на заднем плане даже весьма отвлеченного философского сознания, но не является действенной, творческой силой.

Напротив, в мысли Флоренского, которая принадлежит во многом к позднему изводу европейского романтизма, непосредственное, конкретное, почвенное, примитивное оказывается предметом ностальгии. Здесь видятся

живые истоки, которые ослаблены, искажены, извращены разлагающим влиянием поздней культуры. В случае Флоренского это западная культура с ее католицизмом, протестантизмом, номинализмом и индивидуализмом, сделавшим ставку на обособленное и отъединенное индивидуальное Я, на онтологический и практический эгоизм. Естественно, что «древность», где ищут истоки всего цельного и органичного, сама оказывается более цельной и органичной, чем она была на самом деле. Впрочем, это имеет отношение не только к древности. Для Флоренского реальное бытие русского народа в грозные предреволюционные годы тоже виделось, скорее, в свете славянофильской версии романтизма, чем, скажем, в свете «Деревни» Бунина.

Если род как логическая категория (*genos*) неразрывно связан с родовой жизнью, то в этом контексте «вид» (*eidos*) превращается в «лик» того или иного участника родовой жизни, того или иного родича. Вид – это лик, а лик – «лицо лица», «инвариант лица», существующее не только в самосознании, но выражаемое вовне тождество личности. «Род и его виды – это сущности, из коих род безвиден сам, но имеет в себе виды, и видами своими сквозит в членах рода»²⁸. Исходя из такого определения, можно предположить, что виды для Флоренского – что-то вроде индивидуальных идей Плотина, «этостей» Дунса Скота, находящихся в умопостигаемом мире личностей, через которые проходит действие рода и которые в свою очередь неполно и несовершенно отражаются в конкретных эмпирических личностях. Но Флоренский не ограничивается таким, исключительно научно-теоретическим, пониманием платонического вида.

Если род укоренен в родовой жизни с ее фамильным именем, кровью, семенем и рождением, то «вид» берет начало в мистических видениях, в мистериях. Доказательством этому у Флоренского служит натянутое толкование одного места позднего античного писателя, лексикографа Юлия Поллукса (*Onomasticon* I 7, 3), где в описании статуй богов позднего античного храма наряду с большим количеством иных выражений оказались *eidos* и *idea*. Отсюда Флоренский без серьезных оснований выводит, что «это – не какие-либо изображения божеств, а самые лики или зраки божеств и демонов, являвшихся в мистериях посвященным». Такая же натяжка присутствует во втором месте, на котором Флоренский основывает свое мистериальное и мистическое понимание платоновской идеи, в месте из еврипидовских «Вакханок» (471–472). «Какой же образ (*tina idean*) имеют эти твои действия (*orgia*)?» – спрашивает у Диониса Пенфей, никогда не видевший таинств Диониса, которые, по сюжету трагедии, впервые достигли греческого мира. На что бог отвечает: «Тем из смертных, кто не охвачен вакхическим духом и не признает Вакха (*abakcheytoisin*), о них говорить нельзя». Из этого места Флоренский заключает, что Пенфей спрашивает что-то вроде: «Какие видения есть у посвященных в оргии Диониса?», что никак не соответствует ни логике драматического действия трагедии, ни мысли Еврипида.

Флоренский хотел найти мистериальный характер в платоновской теории идей и его нашел, превратив два раза идею в «видение». Здесь помимо всех общих религиозно-философских предпосылок, о которых мы говорили, сыграла роль и книга известного оккультиста Эдуарда Шюрэ «Великие посвященные», на которую Флоренский ссылается²⁹ и откуда непосредственно

²⁸ Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 123.

²⁹ Там же. С. 133.

заимствует мысль о мистериальном происхождении платонизма, выраженную у Шюрэ с трогательной наивностью и самоуверенностью³⁰.

Тем самым «священные призраки – *phantasmata hagia*» неземной красоты, лучезарные «зраки – *eidola*», которые проходили перед восторженным созерцателем иного мира, – вот горные лики или сверх-чувственные идеи Платона». Платоновский эрос, по Флоренскому, как раз и обнаруживает в лице любимого идею, «видит в лице возлюбленного некий божественный зрак и хочет воздать ему должное». И, наконец, делает вывод Флоренский, «малые облики горных основ жизни – вот что такое платоновские идеи»³¹.

Анализ символа идей у Флоренского начался с самых общих логических аспектов универсалии («единое во многом»), затем перешел на область восприятия (синтетичность восприятия), а оттуда – к темам живого организма, рода и вида, закончившись – если говорить о принципиальных моментах – на мистических видениях души посвященного в мистериях, т.е. на том, что для Флоренского является «жизнью жизни», предельным случаем ее осуществления. Идея в конечном итоге – это мистическое видение личностных существ, лик трансцендентной реальности, обращенный к тому, кто видит. Не случайно, в самом конце работы, Флоренский описывает некоторые «энергии» этих ликов, действующие в небе астрологии и превращающиеся в ангелов Филона и гностицизма.

Платонизм ли это? Конечно. Платоновский ли это платонизм? Конечно, нет. Анализ платоновской идеи у Флоренского в существенных своих чертах пронизан тенденциозностью. Он исходит из очень небольшого числа платоновских текстов, удобных о. Павлу. Он переделывает платоновский и античный платонизм в некий вариант христианского персонализма, в котором античные символы рассматриваются в духе символов патристических, «род» и «вид» понимаются в свете отношения «усия» и «хюпостасис». Но вряд ли такого рода соображения смутили бы Флоренского. Платонизм, как он его понимает, – не историческое явление, не только историческое явление. Платонизм для него – сама реальность, которая по-иному проступает в различных платонических системах и символах мысли. Он должен быть укоренен в самой жизни, а сама жизнь – это священные видения посвященного в культ, поэтому, как и все прочие значимые феномены культуры, платонизм тоже должен иметь культовые корни. Блажен, кто верует.

Список литературы

- Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris: YMCA-Press, 1989.
- Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988.
- Творения Платона / Пер. с греч. Вл. Соловьева. Т. 1. М.: Изд. К.Т. Солдатенкова, 1899.
- Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994.
- Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000.

³⁰ Шюрэ Э. Великие посвященные. Калуга, 1914. С. 323: «Вот откуда исходить огромная популярность и свѣтлая сила платоническихъ идей. Сила эта коренится въ ихъ эзотерической основѣ. Вотъ почему аѳинская Академія, основанная Платономъ, жила цѣлые вѣка и продолжала жить въ александрийской школѣ. Вотъ почему первые Отцы Церкви отдавали должное Платону; вотъ почему св. Августинъ взялъ у него двѣ трети своей теологіи».

³¹ Флоренский П.А. Смысл идеализма. С. 134.

Шюрэ Э. Великие посвященные / Пер. с фр. Е. Писаревой. 2-е изд., испр. Калуга: Лотос, 1914.

Ast Fr. *Lexicon Platonicum*. Vol. 1. Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1833.

Pater W. *Plato and Platonism. A Series of Lectures*. L.: Macmillan, 1910.

Plato and the symbolic philosophy of the life of Pavel Florensky

Dmitry V. Bugai

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;
e-mail: komoni@yandex.ru

The article analyzes the interpretation of Plato and the Platonic tradition by the famous Russian philosopher and theologian of the Silver Age, priest P.A. Florensky. Based on the material of his two works (“The Universal Human Roots of Idealism”, “The Meaning of Idealism”), devoted to the interpretation of the Platonic teaching and its roots in the universal worldview, the originality of Florensky’s approach to a wide range of philosophical, historical and cultural problems related to the interpretation of the Platonic teaching is shown. The article analyzes the main conceptual moves that Florensky makes in the course of his interpretation, clarifies the relationship of the concepts of a universal or “muzhik’s worldview” to Florensky’s logical and theoretical understanding of Platonism. The article reveals some important sources of Florensky’s historical and philosophical judgments about Plato (Walter Pater, É. Schuré), emphasizes the importance of his contemporary European philosophy of life (Nietzsche, Bergson). Also given is criticism of some of Florensky’s historical and philosophical judgments (on the Porfiry’s theory of universals, on the mystery roots of Plato’s teaching). The originality of Florensky’s creative recreation of the systemic logic of Platonism is analyzed in detail, which begins with a kind of historical phenomenology of the roots and origins of Platonism, then proceeds to a general theoretical doctrine of ideas, which are understood mainly as a doctrine of the one in the many things, then to the doctrine of synthetic perception and ends with the doctrine of gender and species, in which Florensky sees the key symbols of the Platonic teaching.

Keywords: Plato, Platonism, theory of ideas, Florensky, Russian philosophy, idealism, symbolism

For citation: Bugai, D.V. “Platon i simvolicheskaya filosofiya zhizni ottsa Pavla Florenskogo” [Plato and the symbolic philosophy of the life of Pavel Florensky], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 84–101. (In Russian)

References

Ast, Fr. *Lexicon Platonicum*, Vol. 1. Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1833.

Berdyayev, N.A. *Sobranie sochinenij, T. 3: Tipy religioznoj mysli v Rossii* [Collected Works, Vol. 3: Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-Press, 1989. (In Russian)

Florenskij, P.A. *Sochinenija* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. (In Russian)

Florenskij, P.A. *Sochinenija* [Collected Works], Vol. 3 (2). Moscow: Mysl’ Publ., 2000. (In Russian)

Pater, W. *Plato and Platonism. A Series of Lectures*. London: Macmillan, 1910.

Schuré, Éd. *Velikie posvjashhennye* [The Great Initiates], trans. by E. Pisareva, 2nd ed. Kaluga: Lotos Publ., 1914. (In Russian)

Solov’ev, V.S. *Sochinenija* [Collected Works], 2 Vols. Moscow: Mysl’ Publ., 1988. (In Russian)

Solov’ev, V.S. (tr.) *Tvorenija Platona* [The Works of Plato], Vol. 1. Moscow: K.T. Soldatenkov Publ., 1899. (In Russian)