

СЕМИОТИКА И СЕМАНТИКА ЗНАКОВЫХ СИСТЕМ

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ В ТВОРЧЕСТВЕ П. ФЛОРЕНСКОГО: ПЛАТОНИЗМ ИЛИ ПАЛАМИЗМ?

С.А. Нижников

Кафедра истории философии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

П.А. Флоренский рассматривается как родоначальник философии имени в России, выступивший в защиту имяславия. Вместе с тем и сегодня его «христианский платонизм» остается предметом острых дискуссий. В творчестве Флоренского вступают в противоречивое взаимодействие культуры античности и христианства, философия платонизма и трансцендентизм в виде исихастского паламизма.

Ключевые слова: философия имени, имяславие, платонизм, христианский платонизм, исихазм, паламизм, символ.

С.Н. Булгаков назвал о. Павла Флоренского величайшим из всех своих современников, которых ему суждено было встретить за его долгую и многотрудную жизнь [10. С. 393]. С.В. Корнилов отмечает, что вскормила о. Павла Московская духовная академия и, в то же время, «рамки философской традиции МДА оказались тесны для него. Он нашел свой путь...» [3. С. 101]. Касаясь заявленной темы, отметим, что Флоренского определяют как родоначальника философии имени в России [1. С. 14]. И действительно, именно ему принадлежит имяславческая формула «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его» [6. С. 106].

Имяборчество для Флоренского не только мировоззренческое заблуждение и гносеологическая невозможность, но и «симптом опасной душевной болезни, близкой к неврастении и истерии – особого функционального расстройства нервной системы» [9 (3(1)). С. 318]. Напротив, имяславие «неотъемлемо от общечеловеческой мысли: от связи сущности и ее энергии. Это учение подразу-

меваются всякой жизненной мыслью, во все времена и у всех народов оно лежало в основе миропонимания; философски же было выражено... античным идеализмом, затем неоплатонизмом, далее предносилось средневековому реализму, углубленно было высказано Восточной Церковью в XIV в., по связи с богословскими спорами о Фаворском Свете... и наконец, в наши дни, прорвалось... в афонском споре об Имени Божиим» [9 (3(1)). С. 352]. Задача имяславия «как некоторого интеллектуального творчества, – расчлененно высказать исконное ощущение человечества, без которого человек не есть человек, – и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения...» [9 (3(1)). С. 253].

Естественно, что Флоренский выступил в защиту имяславцев, однако его отношение не было однозначным, и по нескольким причинам. Приведем его высказывание из письма И.П. Щербатову: «Признаться, в душе я много виню имеславцев... при современном позитивизме и это дело будет заведомо проигранным. Мне невыносимо больно, что Имеславие, – древняя священная тайна церкви, – вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть. Ошколить таинственную нить, которой вяжутся жемчужины всех догматов – это значит лишить ее жизни; и хорошо еще, если ошколят ее лишь умерщвлением, а не растерзанием. Ваши, – простите, собратья. Вины все, кто поднял это дело...» [6. С. 202]. Второе, что уже категорически не мог принять Флоренский, так это уклона некоторых имяславцев в имябожничество, или некоторую неадекватность высказываний имяславцев. Так, в письме иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) он отмечает: «Я не хочу сказать, чтобы вы думали неправославно; но выражаетесь Вы подчас более чем смело, и был бы дураком тот из Ваших врагов, который не воспользовался бы Вашей небрежностью...» [9 (3(1)). С. 295].

Таким образом, выражаясь в богословских терминах, Флоренский выступил как против имяборческого новонесторианства, так и против имманентизма, сливающего сущность и явление – монофизитства [9 (3(1)). С. 295]. Для него Имя и Господь нераздельны и неслиянны. Поясняет это он следующим образом: «Имя Божие – Сам Бог. Но Он не есть Имя, и, не оговорив этого последнего обстоятельства, можно вызвать некоторое смущение». И заключает, обращаясь к имяславцам с Кавказа: «Синод разделяет то, что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное» [9 (3(1)). С. 363]. Флоренский отмечает: «Мы, православные, признаем Имя *Иисус* обожженным, и потому хотя с Божеством неслиянным, но от Него неотделимым» [9 (3(1)). С. 296].

Завершить анализ отношения Флоренского к имяборческим спорам можно его указанием на то, что «окончательное выяснение учения церковного об Имени Божиим есть дело будущего и подлежит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению» [9 (3(1)). С. 352]. И действительно, в итоге соответствующая комиссия была создана, однако грянул Октябрь, и все споры ушли в прошлое.

Чтобы пояснить имяславческую формулу «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его» [6. С. 106], Флоренский определяет четыре возможных логических варианта соотношения сущности и имени. Дополнив его таблицу философскими и богословскими определениями, получим следующее (табл. 1):

Таблица 1

Имя и сущность – варианты соотношения

№ п/п	Логическое соотношение	Соотношение явления и сущности	Соотношение сущности и явления	Философское определение	Богословское определение
I.	А включает В. В включает А	Явление (energeia) есть сущность (ousia)	Сущность есть явление	Имманентизм – отождествление сущности и явления	Монофизитство. Имябожничество: Бог и Его Имя тождественны
II.	А не включает В. В включает А	Явление не есть сущность	Сущность есть явление	Крайний позитивизм – растворение сущности в явлении	Новонесторианство. Имя Бога поглощает Всего Бога
III.	А не включает В. В не включает А	Явление не есть сущность	Сущность не есть явление	Кантианство – несводимость сущности к явлению, но и непостижимость ее через явление	Арианство (Сын – тварен). Имя – условный знак Бога
IV.	А включает В. В не включает А	Явление есть сущность	Сущность не есть явление	Платонизм – утверждение непостижимости сущности (от Канта) с одновременным признанием ее проявления в явлении (от имманентизма). Формула Гегеля «сущность является, а явление сущностно»	Имяславие – «Имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть Имя Его». Нераздельность и неслиянность

Поясим данные варианты, начиная с первого, определяемого Флоренским как *имманентизм*, который отождествляет сущность и явление (явление имманентно сущности). В данном случае речь может идти как о *нумери-*

ческом тождестве « \equiv » Имени и Бога, так и о равенстве, при котором уже нет полного отождествления, однако провозглашается двойное включение [9 (3(1)). С. 315, 273].

Для иллюстрации верного толкования Флоренский использует образ тени и человека: «... даже тень, вовсе не внутренне связанная с предметом, ее отбрасывающим, и вовсе не содержащая в себе полноты свойств предмета, а лишь одно, наиболее внешнее, – даже тень включает в себя (логически предмет), и даже про тень, а тем более про портрет человека можно сказать: “Тень эта – Петр”, или, указывая на портрет Петра, сказать: “Это – Петр”. Петр не есть тень, но лишь является в тени; но “тень – следовательно Петр”... Если нельзя явления называть именем являющегося, – продолжает Флоренский, – то тогда мы получим не только агностицизм, но и полное безгласие, так как именно в явлении, проявлении своем неизменное и несказанное именуется и высказывает себя. В этом случае мы получаем то, что Флоренский определяет как «кантовскую позитивистическую точку зрения», когда происходит полный отрыв явления от сущности. Фактически в этом случае уничтожается символ, всецело заменяясь знаком, условным «договорным» обозначением. Явление здесь ничего не являет, вещь в себе закрыта для познания. По Флоренскому же тень как явление вещи, хотя и не глубинное, а поверхностное, все же что-то в вещи выявляет. Для кантовского позитивизма тень – лишь условный знак, приписанный вещи. В этом случае имя оказывается ирреальным, в то время как оно должно «выявлять сокровенное вещи в виде энергий ее» [9 (3(1)). С. 361].

В четвертом случае «речь идет исключительно об *однаправленном включении*, которое нельзя читать наоборот: Имя Бога включает в себя Бога, но Бог не сводится к Своему Имени. Кантовско-позитивистической точке зрения Флоренский противопоставляет «всечеловеческую», «выразителем которой явился Платон». В этом случае имя нельзя ни отождествлять с сущностью, ни полностью отрывать от нее: Имя включает в себя энергию, «а энергия Божия являет Самого Бога». Поэтому «именославцы включают (логически) Имя Божие в явление Божие, которое тоже можно называть Богом». Имя относится «к Богу явленному – к энергии Его».

В формуле «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его» слово «есть», поясняет Флоренский, употреблено в смысле включения, «а не в смысле равенства « \equiv », ниже в смысле тождества « \equiv !»». Слово *Бог* в предложении должно выступать не в виде наречия (по-Божески), ни в виде прилагательного (Божественный, Божий), и даже не в смысле сказуемого, а только подлежащего: «Слово *Бог*, в смысле внутреннего бытия Божия, – поясняет Флоренский, – никогда не может быть *сказуемым*, но всегда лишь *подлежащим*... Не нечто есть (в смысле) Бог, а «Бог есть...», «хотя что он есть в своей сущности – непостижимо. Поясняя данную связь, Флоренский говорит о «необходимости различать в Боге *две стороны, внутреннюю, или существо Его, и обращенную вовне, или энергию*, причем, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, общаясь с энергией

Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносится и с самым существом его, хотя и не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию именем Действующего, – Богом» [9 (3(1)). С. 271].

В общих чертах Флоренский следующим образом поясняет соотношение сущности и явления (имени):

«У бытия есть сторона *внутренняя*, которую оно обращено к себе самому, в своей неслиянности со всем, что не оно, а есть сторона *внешняя*, направленная к другому бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а *суть* в единстве первоначальном; они – одно и то же бытие, хотя и по различным направлениям. Одна сторона служит самоутверждению бытия, другая – его обнаружению, явлению, раскрытию... По терминологии древней, эти две стороны бытия называются *сущностью* или *существом*, οὐσία, и *деятельностью* или *энергией*, ἐνέργεια. Усвоенное неоплатонизмом, святоотеческой письменностью, позднесредневековым богословием Восточной Церкви... эта терминология, по-видимому, наиболее соответствует потребностям философской мысли» [9 (3(1)). С. 255].

Естественно, что понимание Флоренским соотношения сущности и явления в его четвертом, «платоническом» варианте, предопределило и его позицию в спорах имяславцев как с отрицателями святости, Божественности Имени Бога, так и с имябожниками, отождествлявшими Бога с Именем Его. По словам о. Сергия Булгакова, «о. Павел отдал свою богословскую силу на поддержку богословски беспомощного, но мистически правого движения имяславцев» [10. С. 399]. Флоренский прекрасно понимал первостепенную важность данного спора, который, по его мнению, «бесконечно значительнее», чем даже судьба целых государств.

Для описания связи сущности и явления Флоренский использует символ, который, по его мнению, «есть узел по вопросу об Имени Божием, а имеборчество – удар и попытка разрушить понятие символа». Символ столь важен при анализе данной проблемы, так как «вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов – высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является пронизываемым для высшего, пропитывается им» [9 (3(1)). С. 354].

Флоренский приводит красноречивые примеры, в которых в качестве символа выступает книга, семя растения, слово и т.д. Символы для него – «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем – слышим ее; символы – это отверстия, пробитые в нашей субъективности... Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична» [9 (3(1)). С. 367].

Акт познания по своей сути синергетичен, осуществляется благодаря символу, который есть «бытие, которое больше самого себя». Он являет собой то, что не есть он сам. Слово также является таким символом. В этом смысле оно, как и символ, «*больше себя самого*» [9 (3(1)). С. 262-263]; «слово есть синергия познающего и вещи...» [9 (3(1)). С. 359]. Далее, связь познающе-

го с познаваемой субстанцией требует и от слова особенной уплотненности: таково *имя*. А среди субстанций та, которая сознается исключительно важным средоточием бытийственных определений и жизненных отношений, дающих ей индивидуальность, в мире неповторимую, лицо, – такая субстанция требует себе и имени единственного – *имени личного*» [9 (3(1)). С. 263].

Согласно Е. Гурко, впечатляющим достижением божественной ономатологии Флоренского является «обнаружение механизма образования и функционирования имени в теснейшей связи с символом, причем не только в христианской картине мира...» [2. С. 143]. При этом Е. Гурко выделяет четыре уровня сущностно-энергетической дифференциации у Флоренского:

- 1) сущность;
- 2) явление сущности (энергия);
- 3) явление явления сущности (символ);
- 4) явление явления явления сущности (имя).

Однако данная иерархия скорее напоминает неоплатоническую, пантеистическую, чем христианскую, трансцендентную. По сути, здесь невозможна божественная ономалогия, т.е. имяславие в его божественной сущности, возможно лишь имяславие вещей. Первый вариант – эманационный, иерархический, второй – креационистский, несубординационный, основывается на природе божественного творения. Однако Флоренский не устанавливает четкого различия этих принципиально несовместимых типов имяславия – имяславия вещей и имяславия Бога. Видимо, потому, что он и не ставил перед собой такой специфической задачи, хотя, видимо, осознавал эту разницу.

В своих суждениях Флоренский ссылается на творчество Григория Паламы [9 (3(1)). С. 317]. Афонская драма, поясняет он, «опирается на древний паламитский спор времен Преподобного Сергия...». Палама ценен для Флоренского именно этим различием в Боге, наряду с Существом, и Его деятельности самораскрытия. Однако, согласно выводам С.С. Хоружего, а затем и свящ. Дм. Лескина, для творчества Флоренского характерна «христианизация магизма и оккультизма». Имяславческие же споры «указали философу на православное учение об *энергиях Божиих*, развитое в связи с паламитскими спорами XIV столетия».

Показательно, что если в *Столпе и утверждении истины* «исихазму уделяется место лишь в мелком примечании по совершенно другому поводу, то вскоре Флоренский открывает для себя наследие св. Григория Паламы», встраивает православный энергетизм в свои рассуждения, которые «никогда не покидает тонкий элемент оккультизма и теософии, которые Флоренский вполне сознательно сохранял наряду с православными источниками».

Учение афонских имяславцев привлекло внимание Флоренского именно как возможность православного истолкования данного мировидения [4. С. 210, 209]. В именах Божиих и символах он признавал наличие не одной только Божественной энергии, но и символической и оккультной. В таком понимании, как указывает С. Хоружий, паламитский догмат оказывается

возможным понимать как «подкрепление и обоснование магизма, магической струи в православии» [14. С. 117].

Исследователь приходит к выводу, что у Флоренского произошло «добавление энергийных концепций к базису платонической онтологии», в результате чего «православное «не по сущности, а по энергии» заменяется языческим «и по сущности, и по энергии» [10. С. 540]. Согласно Хоружему «православное богословие, положив в нашем веке много трудов на постижение исихастского наследия, пришло к прочному выводу, что суть этого наследия – антиплатонична... На божественных энергиях, какими их представляет исихазм, не могут строиться ни энергийный символ, ни платонический космос...» [13. С. 11–12].

Согласно Е. Гурко, «богословское и философское имяславие способно отклоняться в определенных моментах анализа от церковной догмы по той простой причине, что оно существенно шире...» [2. С. 122].

Исследовательница не согласна с выводами Хоружего, полагая, что «такая позиция существенно искажает позицию как Флоренского, так и самого Платона относительно имени и символа, равно как и позицию Флоренского по вопросу сущностно-энергетической дифференциации» [2. С. 151].

Далее Гурко подчеркивает, что «паламизм, согласно Флоренскому, характеризуется тем же типом сущностно-энергетической дифференциации, что и платонизм и имяславие как таковое (то есть истинное философствование)» [2. С. 154]. Получается, что Е. Гурко мыслит соотношение платонизма и исихазма в этом смысле как философски тождественные, с чем никак нельзя согласиться. Так, ниже она же пишет о том, что в имяславии Платона фактически происходит «отождествление, по сути, символа и сущности в рамках каждой конкретной Идеи», а «возникновение имяславия как божественной ономотологии представляется возможным лишь в христианском мировоззрении, точнее, в мировоззрении религии откровения, где наличествует Божественный Символ» [2. С. 156].

Тогда получается, что в четвертом варианте необходимо провести принципиальное различие между платонической и христианской трактовкой имяславия. Точнее, получается, что платонизм вовсе не является истинным имяславием. Фактически его следует перенести в пантеистическую систему координат, где сущность полностью переходит в явление, а явление сущностно (динамический пантеизм Гегеля).

Это также не есть имманентизм, представленный в первом варианте, где происходит полное отождествление сущности и явления. Христианская же позиция не имманентизм (как ранее было установлено), но и не пантеизм (платоническо-гегельянский), а трансцендентизм, так как энергии являются не тварными. В пантеизме энергии с неизбежностью тварны, и прежде всего потому, что нет творца, а есть манифестирующее, изливающееся в мир Единое. Бог именуем лишь в трансцендентном откровении, в пантеизме он – лишь безличное Единое.

Несмотря на множество разъяснений Флоренского по поводу четвертого соотношения сущности и явления, все же возникает вопрос: каким образом здесь сохраняется трансценденция? Ведь дело не только в том, что сущность полностью не переходит в явление, но она еще и трансцендентна ему. Разница в этих суждениях являет радикальное различие между платонической и исихастской трактовкой, т.е. в четвертом варианте также с необходимостью обнаруживаются принципиальнейшие различия.

Суммируем сказанное (табл. 2).

Таблица 2

Варианты имяславческой трактовки соотношения имени и сущности

№ п/п	Логическое соотношение	Соотношение явления и сущности	Соотношение сущности и явления	Философское определение	Богословское определение
IV А	А включает В. В не включает А	Явление есть сущность	Сущность не есть явление – различие количественное	Всеединство и платонизм – утверждение непостижимости сущности (от Канта) с одновременным признанием ее проявления в явлении (от имманентизма). Формула Гегеля «сущность является, а явление сущностно». Онтологическая нераздельность	Пантеизм – платоническое <i>имяславие вещей</i> . «Имя Божие есть Сам Бог». Сущностная нераздельность
IV В	А открывается В. В не включает А	Явление уподобляется сущности	Сущность не есть явление – различие качественное	Трансцендентизм – откровение непостижимой и трансцендентной сущности. Единение сущности и явления возможно лишь по благодати. Онтологическая дифференциация	Теизм – Православие. <i>Имяславие божественное</i> – «Имя Божие уподобляет Богу, но не есть Бог». Энергичная нераздельность

Флоренский пишет, что трансцендентное и имманентное относительны. «Имманентное есть имманентное в отношении к чему, и трансцендентное есть трансцендентное в отношении к чему. Трансцендентное к одному может быть имманентным к другому» [9 (3(2)). С. 135].

Однако таким переходом одной категории в другую проблема не решается, к тому же есть абсолютно трансцендентное, которое трансцендентно во всех отношениях и по отношению ко всему. Религиозный культ, полагал Флоренский, объединяет в себе трансцендентное и имманентное, чувственное и рациональное, духовное и телесное. Однако при этом не должна стираться грань между сакральным и профанным.

Хотя Флоренский, сделав ядром метафизики *Столпа* «тщательное продумывание всеединства в его существе, как принципа внутренней формы совершенного бытия», тем не менее трактует его отлично от Соловьева. Он «основной образ, модель всеединства черпает из христианских представлений о Церкви. Этот образ всеединства есть собрание, сообщество личностей, связуемых любовью и силою этой связи образующих также единую личность – которая и есть София» [11. С. 81].

У Флоренского классическая пантеистическая модель заметно модифицируется в силу симвоологического представления всеединства, хотя, как отмечает С. Хоружий, «иерархическая парадигма, отвечающая неоплатонической онтологии», применяется Флоренским «не только к строению бытия, но даже к Пресвятой Троице, заходя во внедрении неоплатонизма еще далее Ареопагита» [11. С. 87–88].

С.С. Хоружий резюмирует, что, «по существу, Лосев – а отчасти уже и Флоренский – дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них обоих – и у Лосева это более явно – уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней пантеистической парадигме. Черты этой новой парадигмы, даже основные, почти еще не успели обозначиться, и ясно лишь, что она избирает базироваться уже не на сущностных, а на энергийных категориях, придавая большую важность линии православного энергетизма, связанной, в первую очередь, с исихастской традицией. Однако, перестав быть центральным онтологическим принципом метафизической системы старого типа, оно еще вполне остается в своей непреходящей роли побудительного предмета и эффективного орудия мысли. Возможны совсем иные, новые и достаточно неожиданные появления всеединства на философской арене» [11. С. 92].

Однако Флоренский, по мнению Хоружего, поставил перед собой задачу «заведомо неразрешимую», – представить софиологию как элемент ортодоксального православного вероучения. В силу его «полной и безоговорочной приверженности платонизму» он пришел к результатам, «заведомо не выдерживающим критики: будто в сфере философии христианство и платонизм попросту совпадают, суть одно» [12. С. 158, 159, 162]. «Софийный

идеализм» в русской философии Хоружий определяет как «особую и самостоятельную страницу в истории мирового платонизма» [12. С. 179].

По мнению исследователя, «в послеоктябрьские годы Флоренский создал обширное философское учение, непохожее ни на что, ранее возникавшее в русской философии» [7. С. 98], – христианский платонизм. Хотя об этой «второй» философии Флоренского очень резко отозвался Г. Флоровский, сказав, что в ней «всего менее можно угадать книгу христианского философа».

Действительно, в рамках концепции христианского платонизма у Флоренского можно найти парадоксальные суждения. Он полагал, что в самых сокровенных недрах русской культуры присутствует эллинская античность. Так, например, он считал Троице-Сергиеву Лавру выражением античности, Эллады, вжившейся в сердце России. Более того, «вся Русь, – по его мнению, – в метафизической форме своей, сродна эллинству», а преп. Сергей «воплотил в себе эту эллинскую гармонию». В целом Лавру он мыслит как будущие русские Афины, задача которых – «дать целостную культуру, воссоздать целостный дух античности, явить новую Элладу». Флоренский видит близость античности и православия также в ангелологии, соотнося ее с платоновскими понятиями, идеей и аристотелевской формой [9 (2). С. 353–355, 369].

Платонизм для Флоренского имеет предельно широкие границы. Он есть «некоторое духовное устремление... указующий перст от земли к небу, от долу – горе», т.е. представляет собой фундаментальную онтологическую установку сознания, некое верующее философствование, питаемое не просто из религии, но из ее истоков – мистериальных и сакральных. Эта точка зрения стирает принципиальные различия между христианством и платонизмом, представляет первое как высшее логическое завершение второго.

Таким образом в христианство переносится античный символизм и мистериальная религиозность. А.Ф. Лосев отмечал, что «Флоренский слишком христианизует платонизм» [5. С. 705], а также «не меньше он платонизирует христианство», заключает С. Хоружий, приходя к выводу, что Флоренский «решительно утверждает близость, преемственность христианства от платоновской философии и эллинского мистицизма, умаляя новизну Благой Вести» [7. С. 116].

Между тем А.Ф. Лосев также полагал, что Флоренский «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все», что когда-нибудь он читал о Платоне. И далее Лосев уточняет: «Символически-магическая природа мифа – вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма» [5. С. 692–693].

Однако у Флоренского именно «христианский платонизм», ибо для античности его понимание «слишком духовно», отмечает Лосев. Флоренский говорит не столько об идее, сколько о *лике*, у него *иконографическое* понимание платоновской идеи, в то время как в античности – *скульптурное* [5. С. 705].

На основании сказанного, видимо, можно согласиться с С.С. Хоружим, что «мысль позднего Флоренского – очень специфическое звено традиции христианского платонизма, отступающее от классического новоевропейско-

го этапа этой традиции далеко вглубь, к самым ее истокам... мысль эта заново пересматривает связи язычества и христианства, предельно – или запрительно! – сближая православие и неоплатонизм, трактуя христианство как мистериально-магическую религию», где псевдо-Дионисий и Ямвлих соединяются с семиотикой и структурализмом [7. С. 99].

Анализируя имяславческую позицию Флоренского, свящ. Дм. Лескин и Д.Е. Мартынов, как до них и А.Ф. Лосев, приходят к выводу, что он крайне радикально подошел к проблеме близости и преемственности христианской и античной традиции, что новизна христианства для него не являлась фактом, а платонизм он рассматривал как философскую перспективу для православия и христианства вообще: «Христианство есть для Флоренского высшая и совершеннейшая мистерия, перед которой все иные религиозные культы еле-эле удерживают название “великие”. Между христианством и язычеством нет никакого существенного противоречия и антагонизма, но существуют глубокие сближения и даже прямая преемственность» [8. С. 256–257].

Действительно, понятие «христианский платонизм» противоречиво, содержит в себе как бы взаимоисключающие принципы.

Однако и само христианство антиномично, противоречиво, но значит ли это, что оно невозможно? Вообще почти любая духовная культура содержит в себе изначально разнородные элементы. Но суть в том, что они синтезируются в некоем новом качестве, целостности, снимающей первоначальные характеристики составляющих элементов. Само христианство объединило в себе ветхозаветную традицию, эллинскую философию на основе собственно новозаветных принципов. Тем самым было создано новое качество – мировая религия.

Может быть, таким же образом оправдывается и употребление понятия «христианский платонизм», обнаруживаемый уже в Ареопагитиках? Проблема может состоять лишь в выяснении степени присутствия этих противоречащих друг другу составляющих. Вопрос в том, какая идея доминирует, организуя определенный тип мировоззрения и философствования.

Как мы видим, исследователи творчества Флоренского фактически сходятся в том, что он слишком платонизирует христианство, сближая также его с мистикой и магией. Однако, на наш взгляд, это не вся правда. Как отмечал Лосев, Флоренский стремился все же христиански осмыслить платонизм, однако ему не всегда это удавалось. В силу сказанного не все элементы христианского платонизма Флоренского могут способствовать развитию исихастского имяславия, есть и такие, которые с ним несовместимы, имея в виду переработанный платонизм. То положительное, что создано в христианском платонизме Флоренского, требует тщательного изучения и освобождения от «неоплатонизмов». Тогда истина его мысли сможет засиять новым светом.

Л. Кросс полагает, что Флоренский «осознавал, насколько ограниченны мистические возможности нынешнего сознания человека, и, чтобы расширить их, пытался пробудить дремлющую в сознании современности онтологическую память о предшествующих культурных “пластах”». По мнению

исследователя, «установка на «символический реализм» надежно ограждает Флоренского от подозрений в пантеистическом монизме...» [8. С. 16].

Но какие бы «уклонения» ни обнаруживали дотошные исследователи, о. Павел Флоренский соединил в своем творчестве «культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это «органическое соединение» (С.Н. Булгаков) [10. С. 397] само по себе уже является историко-метафизическим событием.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Грановский В.В.* Теургическая номинология П.А. Флоренского // Философское образование. Вестник МЦ по русской философии и культуре Минобрнауки. – 2007. – № 17.
- [2] *Гурко Е.* Божественная оноματοлогия. – Минск, 2006.
- [3] *Корнилов С.В.* Философская школа Московской духовной академии: Монография. – Калининград, 2006.
- [4] *Лескин Дм., свящ.* Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. – СПб., 2004.
- [5] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.
- [6] Начала. Религиозно-философский журнал. – 1995. – № 1–4.
- [7] Начала. – 1993. – № 4.
- [8] На пути к синтетическому единству европейской культуры. – М., 2006.
- [9] *Флоренский П.* Соч.: В 4 т. – М., 2000.
- [10] *Флоренский П.А.* Pro et Contra. – СПб., 1996.
- [11] *Хоружий С.С.* Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. – 1994. – № 1.
- [12] *Хоружий С.С.* О старом и новом. – СПб., 2000.
- [13] *Хоружий С.* Обретение конкретности; *Флоренский П.* У водоразделов мысли. – С. 11–12.
- [14] *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994.

PHILOSOPHY OF NAME IN P. FLORENSKY'S CREATIVITY: PLATONISM OR PALAMISM

S.A. Nizhnikov

The History of Philosophy Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay Str., 10a, Moscow, Russia, 117198

P.A. Florensky is considered as the ancestor of Philosophy of Name in Russia, supporter of Onomatodoxy. At the same time his «Christian Platonism» remains a subject of sharp discussions even today. In Florensky's creativity enter inconsistent interaction cultures of antiquity and christianity, platonism philosophy and transcendentism as hesychasm and palamism.

Key words: philosophy of name, onomatodoxy, platonism, christian pltonism, hesychasm, palamism, symbol.